

فضائل فكرية

WWW.BOOKS4ALL.NET

<https://www.sourAbn.com>

فضائل فكرية
من أجل تأصيل العقلانية
والديمقراطية والإبداع

الفكر العربي
بين العولمة والحداثة
وما بعد الحداثة



الكتاب التاسع عشر والعشرون
أكتوبر ١٩٩٩

١٩٩٩

منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

[*https://twitter.com/SourAlAzbakya*](https://twitter.com/SourAlAzbakya)

<https://www.facebook.com/books4all.net>

قضايا فكرية

من أجل تأصيل العقلانية
والديمقراطية والإبداع



إشراف : محمود أمين العالم

الفكر العربي بين العولمة والحداثة وما بعد الحداثة

سلسلة كتاب «قضايا فكرية»

يصدر عن «قضايا فكرية للنشر والتوزيع»

المراسلات باسم: السيدة/ ماجدة رفاعة

العنوان: ١٨ شارع ضريح سعد - من شارع القصر العيني - القاهرة

تليفون - فاكس ٣٥٥٥٥٠٢

ق الكتاب التاسع والعشرون - أكتوبر ١٩٩٩ ق

الغلاف هدية متصلة إلى الفنان الفقيد:

سعد عبد الوهاب

أسهم في إعداد وإخراج هذا العدد

جمال الشرقاوى

ماجدة رفاعه

محمود الهندى

رقم الايداع بدار الكتب

٩٩/١٣٠٧٧



سعد عبد الوهاب: كائنات متجددة

منذ وقت مبكر عرفت الصديق الفنان سعد عبد الوهاب ، شذني إليه سحر فنه الأخاذ وضربات فرشاته على النوال بسخاء وغنى لا نظير لهما .. لوحات شديدة الاختزال ؛ ذات عناصر عديدة ... عرفت فيه غزارة الإنتاج ، يمارس الفن مثلما يستشق الهواء .

كلما حاولت الولوج داخل عالمه ففز إلى مخيلتي صورة الصديق الفنان جودة خليفة ، كلاهما قليل المفردات ، شديد التبسيط ، ... ولكن المفردة الواحدة لدى أى منهما تتحول - تلقائيا - إلى متواليّة عديدة ؛ أوالى ذرات شديدة الانشطار تتجدد في كيان جديد لم تبصره العين من قبل ... كلاهما يحمل نفس الصفة إلى جانب الصفات الإنسانية رغم الاختلاف الواضح بين أسلوبيهما .

جودة خليفة رسام غنائى غنى .. يفرج الشحنات الإنسانية العظيمة بين غنائياته اللونية؛ وكأنه يتمص روح الشاعر الكبير طاهر حنين يعزف اللحن الأساسى للوجود الإنسانى .

أما سعد عبد الوهاب فهو صانع الدراما ... تتصارع خطوطه الهشة وكتله الكثيفة ... نغباته النحيفة تجمع بين الهندسية غير المتعمدة والمغوية فى إيقاع صوفى ... يضح سطح لوحاته بالعازفين المهرة ... تتباين الألحان من خلال سلسلة شديدة التحول يجمعها لحن رئيسى ... وفى الخلفية تتناغم عدة ألحان فرعية ... تتطلق ثورات حيوية جبارة فى خطوطه ... يستقطب التناقضات مما يزيد شدة الحيوية ، لكنه يخفى الوسيلة الشكلية لتكوينه ... يقيم تناقرا بين الخطوط يؤكد هوة العمق ، فاصداً الارتقاع والسمو والسوق فى حركة تتجه نحو اليسار والأعلى . إن تناوله لمواضيعه يتجلى فى استخدامه اللون الواحد وحركة الظل والضوء التى تمتد من المقدمة إلى الخلفية أو العكس ليصنع علاقة الأجسام مع المكان ومع الكائنات المختلفة فى حرية ، وكأنه يسمح لجميع الأضداد بالتعايش فى وئام ... لقد أراد أن يحقق للتناغم الكلى ، فلم يعتمد على رؤيته البصرية ، وإنما على أحاسيسه وحسه الروحي الصوفى الخالص .

كيف يتحول اللون الأسود بيوتا للدفء ؟ ... أهى الشمس .. أم عيون الفقراء تلك الدوائر السوداء ؟ .. تحنى شخصه انحناءات لينة فى انسجام تام .. ألمح خلف نظارته السمكة لون الحياة .. لون يمتلك الألوان جميعا .. تجذبه درامية الأسود والأبيض .. تعانق عيونه الألوان والتكوينات .. الشجر .. الورود .. الوجوه .. الطفولة .. فأكهة العالم .. الشمس .. البساطة .. المهارة .. الانهماك فى الحركة .. عيون تلتقط مالا يراه الآخرون.

للون الأسود وقار؛ إنه لون أنانى يتمص الضوء .. عندما تفرغ أنابيب الألوان لا وسيلة إلا الرسم بالحرير الأسود .. ما يملئه الفقر .. البحث عن شمس الضوء .. الهمس .. غناء اللون الأبيض للوجه المرهق .. الخط المحدود شائك وحاد ومتميز وواضح .. التشويه وعدم الاهتمام بالنسب ليسا إلا تعبيراً عن التمرد .. بداية الطريق للتناغم الهندسى والوصول إلى ذروة الشكل .. الحيوية والارتباط المتجدد بالأشياء التى تصنع الغرابة يشبهان الإمساك بالمستحيل .. الحركة والنور فى أشكال الوجوه أنغام مرتبة ضمن لحن منساب .. الخطوط السهلة البسيطة أهم سمات وملامح وجوه الفنان الكبير (انظر الصفحات ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦) .

ويمكننا القول بأن الفنان سعد عبد الوهاب يتميز بكونه نسجاً خاصاً فناً وفكراً ، لألوانه وأشكاله نكهة يسهل التعرف عليها منذ النظرة الأولى لأى من أعماله .. ويتضح ذلك جلياً فى الرسوم المصاحبة لدراسات العدد الحالى من كتاب قضايا فكرية رغم عشوائية اختيارات اللوحات .

المحتوى

صفحة

٧

- شبه بيان ... يحتاج إلى استكمال: قضايا فكرية

- الافتتاحية:

٩

محمود أمين العالم

العولمة ... وخيارات المستقبل

الفكر العربي والحدثة

٣٥

عصام الخفاجي

١- في البحث عن هوية مفتنة

٤٩

فارس أبي صعب

٢- العرب وحتمية الحدثة

٦٣

منتدى ميموز الأركسية

٣- هاجس الحدثة في الفكر العربي المعاصر أو إشكالية

www.books4all.net

التجاوز والتأسيس عند محمد أركون

٦٩

بيتر جرك

٤- ملاحظات حول الحدثة في العالم العربي (مصر نموذجا)

٧٥

نور الدين أبو مهرة

٥- المؤسسات الصناعية والصدمة الثقافية [حالة الجزائر]

٨٥

عبد الله خليفة

٦- جذور العنف في الحياة العربية المعاصرة

٩٧

عبد الله إبراهيم

٧- إشكالية التحديث: زكي نجيب محمود وهوية الثقافة العربية

١٠٧

مهدى بندق

٨- أهل الكهف والحدثة المعاصرة

١١٧

نيللي حنا

٩- اللغة العامية وأنماط التحديث

١٢١

برهان غليون

١٠- نحو تجديد إشكاليات الفكر العربي المعاصر:

من نقد التراث إلى نقد الحدثة

الفكر العربي والعولمة

١٣٧

محمد حافظ دياب

١١- تعريب العولمة: مساءلة نقدية

١٦٥

محمد السيد سميد

١٢- العولمة والقيم الثقافية في مصر

١٨٥

عروس الزبيرى

١٣- العولمة وثقافة السلطة

١٩١

غازي الصوراني

١٤- البعد التاريخي والمعاصر لمفهوم العولمة وتأثيرها في الوطن العربي

٢٠١

طاهر ليبب

١٥- إشكالية تعريف المثقف العربي للعولمة والاحتفى

من الحدثة إلى ما بعدها

٢٠٥

سمير أمين

١٦- تجاوز أم تطوير الحدثة

٢١٩

غراء مهنا

١٧- الحدثة: استمرار أم انفصال

٢٢٥

أمنية رشيد

١٨- ارتباك الذات الباحثة عن الحدثة وما بعدها وما قبلها

- ٢٣٥ الزواوي بغفورة
- ٢٤٩ ماري تيريز عبد المسيح
- ٢٦٣ مجدى عبد الحافظ
- ٢٨٧ محمد علي ابراهيم
- ٢٩٥ أحمد مجدى حجازي
- ٣١٥ كامل شياح
- ٣٢٧ محمد علي الكردي
- ٣٤٣ ابراهيم فتحي
- ٣٥١ جمال بكري
- ٣٥٥ عصام عبد الله
- ٣٦٩ أنور مغيث
- ٣٨٣ فريال جبوري غزول
- ٣٩٩ عاطف أحمد
- ٤٢١ منى طلبة
- ٤٥٥ أشرف حسن منصور
- ٤٦٩ أزراج عمر
- ١٩- الحاضر بديل للحدث وما بعد الحدث
- ٢٠- خطاب «الما بعد»: مواجهة أم التقاء
- ٢١- نحن: ما بين الحدث وما بعدها
- ٢٢- وعود الحدث وإخفاقات ما بعدها دراسة حالة لعلم اجتماع الأدب
- ٢٣- النظرية الاجتماعية في رحلة ما بعد الحدث
- ٢٤- في ثقافة ما بعد الحدث وسياستها
- ٢٥- الحدث وما بعدها الحدث بين الفكر والأدب
- ٢٦- الموقف المتنبس من ما بعد الحدث في الشعر
- ٢٧- عمارة ما بعد الحدث
- ٢٨- اليوتوبيا وما بعد الحدث
- ٢٩- مشكلة التكنيك في فلسفة ما بعد الحدث
- ٣٠- ما بعد الكولونيالية وما وراء المسميات
- ٣١- الحدث / ما بعد الحدث: بعض الخصائص والإشكاليات ١ ، ٢
- ٣٢- مفهوم الحكاية ما بين ليونارد ريكور: وجهتا نظر لما بعد الحدث
- ٣٣- نقد هابرماس لتيار ما بعد الحدث
- ٣٤- مقارنة أولية لمساهمة علاقات الاستعمار وما بعد الاستعمار في تشكيل ما بعد الحدث في فرنسا.

قراءات وترجمات

- ٤٨٣ أمينة رشيد
- ٤٨٧ ترجمة سلمى مبارك
- ٤٩٣ ترجمة محمد حافظ دياب
- ٤٩٩ ترجمة مجدى عبد الحافظ
- ٥٠٧ ترجمة أزراج عمر
- ٣٥- محاولات للخروج من عالمية مفهوم الحدث الأوروبية
- ٣٦- تأمل العالم: ميشيل ماغزولي
- ٣٧- العولمة السعيدة: ألان منك
- ٣٨- هل نحن ما بعد حدثين؟: نيقولا اربين
- ٣٩- البحث عما بعد الحدث: ستفن بست، ودوغلاس كيلنر

شبه بيان ... يحتاج إلى استكمال ومواصلة ..

في البداية، فكرنا أن نكرس هذا العدد الجديد من «قضايا فكرية» - الذى يواكب صدوره نهاية قرن وبداية قرن جديد - لقراءة تحليلية نقدية للفكر العربى طوال القرن الذى يمضى واستشرافاً للقرن الذى يوشك أن يبدأ. وكُنّا ندرك أن القضية لاتتعلق بنقلة من رقم زمنى إلى رقم زمنى آخر، وإنما هى نقلة كيفية - وإن لم تكن منبئة تماماً عما سبقها - تنذر إرهاباتها الأولى وتبشر فى الوقت نفسه، بمستقبل بالغ التعقيد، ملتبس الإمكانات والوعود، محتشد بالطاقات المعرفية والإبداعية الباهرة. وكُنّا ندرك كذلك أن الأمر لايتعلق بفكرنا العربى وحده، وإنما به - بغير شك - ولكن فى وجوده داخل التاريخ الإنسانى المعاصر بكل تجلياته السياسية والإقتصادية والإجتماعية والثقافية، فضلاً عن وجود هذا التاريخ نفسه داخل فكرنا بكل هذه التجليات التى أخذت تتعولم، بإيجابياتها وسلبياتها، بل كادت سلبياتها أن تهيمن على إيجابياتها. لسنا إذن على مبعده من هذا الجديد الذى يتخلق فى زماننا الكلى المعولم. لقد تعولمنا، أردنا ذلك أم لم نرد. ولكن ظلت الهيمنة إختياراً.. ومعركة!

ولهذا أعدنا النظر فيما كنا قد فكرنا فيه. ذلك أننا خشنا أن تحول قراءتنا التحليلية النقدية لفكرنا العربى فى استشرافه للمستقبل إلى دراسات تفصيلية تتجزأ بها قراءتنا، وتشتت بين رؤى مختلفة للتيارات والتجليات المختلفة لهذا الفكر، عبر هذه المرحلة التاريخية التى لن تقف بالضرورة عند حدود المائة عام الماضية فحسب. وخشنا كذلك أن يغلب على هذه القراءة طابع الوصف والتشخيص والتسجيل، على حساب التقييم الفاعل من ناحية، والرؤية المستقبلية الشاملة من ناحية أخرى. ولم تكن هذه الخشية تعنى إقلالا من أهمية بل ضرورة الدراسات التفصيلية، أو تشيئاً برؤية أحادية، وإنما الحرص على تجنب التشتت بالتركيز على الرؤى والتجليات المتعددة والمختلفة للفكر العربى فى لحظة تاريخية متجهة إلى المستقبل..

ولأننا ندرك أن أقسى ما يعانیه فكرنا العربى هو التوفيقية والازدواجية المتراوحة بين أطراف تقوم

بينها أحياناً - بل في أكثر الأحيان - ثنائيات ضدية تكاد تشل فاعليتنا وجسارتنا القادرة على الفعل المبدع المتجاوز، وتلقى بنا بين ازدواجية الذات القومية وتمزقها بين التردد والاستسلام والبلادة، وتخلفها الذى يكاد البعض يتصور أنه خصوصيتها التراثية وهويتها القومية، وبين استمرار تبعيتها المطمئنة السعيدة للقوى المهيمنة فى عصرنا الزاهر. وما أكثر ما يلتقى المجريان: التوفيقية والتبعية، ليصنعا ازدواجية مركبة هى فى الحقيقة تخلف مركب!

لهذا رأينا أن نتخلى عن مشروع التحليل النقدي لفكرنا العربى طوال القرن الذى يكاد ينتهى ويستشرف قرناً جديداً. ونأمل أن تقوم مؤسسة من مؤسساتنا الثقافية بانجاز هذا المشروع. وأدركنا أنه قد آن الأوان - الذى تأخر كثيراً - أن نحسم أمرنا الفكرى، وأن نسعى لتجاوز هذه الثنائية والازدواجية الأحادية أو المركبة، بموقف حاسم - مهما اختلف أو تنوع - إزاء ما يواجه فكرنا العربى المعاصر من قضايا أساسية مباشرة. ورأينا أن قضية القضايا فى عصرنا هى قضية العولمة. وأن الموقف منها هو فى ذاته اختبار موضوعى نقدي للفكر العربى فى مرحلة من أخطر مراحل التحول التاريخى للحضارة الإنسانية عامة ولنا نحن بوجه خاص.

ولهذا كان هذا العدد الجديد من «قضايا فكرية»، دعوة تتنوع فصولها لاختبار واختيار موقف فكرى حاسم لكياننا القومى فى هذا العصر. فليتنوع المواقف، ولكن... ليكن كل منها موقفاً واضحاً حاسماً لا التباس فيه. وهكذا يمكننا أن نقوم بشكل حى ملموس بالتحليل النقدي للفكر العربى فى استشرافه بل مشاركته - الممكنة والضرورية - لصناعة المستقبل لكياننا القومى وللإنسانية جمعاء.

إنها دعوة للحسم الفكرى - الذى تأخر كثيراً - فى مرحلة حاسمة من تاريخ الإنسان. وهى مرحلة لا ينبغي للفكر العربى ذى التاريخ العريق أن يقف منها موقف التأمل البليد أو الاستسلام العاجز أو المشاكسات الصيبانية الزاعقة التى تفتقد العمق والرؤية البعيدة. وليس هذا العدد من قضايا فكرية هو الكلمة الأولى أو الأخيرة فى هذه الدعوة، وإنما نرجو أن تكون - على الأقل - إحدى البدايات المتجددة فى طريق الحسم الواجب الذى تأخر منذ أكثر من قرن...

**شكر
واجب**

تشكر «قضايا فكرية»، كل المثقفين والمفكرين الذين ساهموا فى إغناء هذا العدد بكتاباتهم علماً بأن الأفكار الواردة فى هذه الكتابات لاتعبر بالضرورة عن رأى القائمين على قضايا فكرية.

كما تشكر «دار المستقبل العربى للنشر والتوزيع» التى أسهمت ببجد كبير وكفاءة عالية فى إعداد هذا العدد للطباعة.

كما تشكر أخيراً شركة «العالم العربى للطباعة» وبخاصة مديرها الاستاذ الفاضل الباشمهندس ماهر منير فضلاً عن عمال المطبعة لما بذلوه من جهد كبير فى طباعة هذا العدد.

العولمة .. وخيارات المستقبل

محمود أمين العالم

ما يزال الغموض أو الالتباس أو اختلاف الدلالات يكتنف مفهوم العولمة في تناوله وتداوله بين العديد من العلماء والمفكرين والمثقفين في ساحة الفكر العربي المعاصر. ولعلنا نجد هذا الأمر نفسه - بمستويات مختلفة - في ساحة الفكر الإنساني المعاصر عامة. وهو أمر طبيعي في لحظة ميلاد أى مفهوم جديد، أو حتى مجرد صياغة مصطلح جديد. والعولمة - بغير شك - مصطلح جديد، يعبر عن مفهوم جديد كذلك، وإن لم يكن مفهوماً جديداً كل الجدة، ذلك أنه لا يعبر - في تقديري - عن قطيعة معرفية مطلقة عما سبقه من مفاهيم في مجاله المعرفي، وإنما عن تطور مفهومي متوافق مع تطور موضوعي، كما سوف نفصل بعد ذلك.

على أن هذا الغموض أو الالتباس أو الاختلاف في الدلالة، قد لا يرجع فحسب إلى جدة العولمة - مصطلحاً ومفهوماً - وإنما هو نتيجة كذلك لاختلاف الرؤى والمواقف وتنوع المناهج المعرفية والسلوكية إزاء المتغيرات الشاملة التي تخلقت وامتزالت تتخلق تخلفاً موضوعياً في بنية العلاقات والمفاهيم والقيم والصراعات السياسية والاقتصادية والثقافية، القومية منها والدولية، طوال السنوات الخمسين - أو العشرين خاصة - الماضية. كما أنه نتيجة لطبيعة التعامل والتفاعل - إيجاباً أو سلباً - مع مكتشفات الثورة العلمية الثالثة في مجالات المعلوماتية والاتصالية والبيولوجية، وما أفضت إليه هذه الثورة من منجزات تكنولوجية باهرة لا تتوقف أبداً عن التغيير والتطوير الخلاق للعديد من المعطيات الموضوعية والرؤى الثقافية السائدة. ولهذا أصبحت العولمة ذات دلالة إيديولوجية تختلف باختلاف الرؤى والمواقف إزاء الأوضاع الثقافية والقومية والدولية، كما تختلف بمدى الاستيعاب المعرفي لهذه الثورة العلمية ولطبيعة التعامل المنهجي والعملية مع منجزاتها التكنولوجية والتوظيف المجتمعي والإنساني لها.

هذا - في تقديري - هو مصدر الغموض والالتباس واختلال الدلالات في مصطلحها ومفهومها.

على أن العولمة - رغم اختلاف دلالتها الإيديولوجية - باختلاف الرؤى والمواقف منها - ظاهرة موضوعية تاريخية وليست مجرد إيديولوجية ذات دلالات مختلفة. وهنا لا بد أن نميز - بادئ ذي بدء - بين العولمة والعلاقات الدولية والعالمية فما أكثر ما يتم الخلط بينها.

فالعلاقات الدولية - كما يدل عليها اسمها - هي علاقات من التعامل بين الدول المختلفة سواء في إطار علاقات دبلوماسية أو تجارية أو عسكرية أو تحالفية أو ثقافية أو سيطرة إلى غير ذلك. وتختلف هذه العلاقات باختلاف طبيعة

العلاقة ومداه وعمقها. ولكنها لاتتخذ شكلا نسقيا ثابتا شاملا. وسنجد تجليات لهذه العلاقات طوال التاريخ القديم والحديث بمستويات وأشكال مختلفة.

أما العالمية فهي صفة هذه العلاقات عندما لا تقتصر على علاقة ثنائية أو أكثر وإنما تشكل نسقا من العلاقات بين دول العالم أو معظمها في مرحلة من مراحل التاريخ عبر مساحة ممتدة نسبيا مكانيا وزمنيا. ولقد تجلت هذه العالمية بشكل نسبي في بعض الحروب المحدودة بحدود العالم القديم، كما تجلت في بعض الحملات العسكرية والاستيطانية طوال القرن التاسع عشر، ولكن لعل الحريين العالميتين الأولى والثانية في عصرنا الراهن أن تكون من أكثر أشكال هذه العالمية توسعا نسبيا. كما تتجلى وتجلت هذه العالمية كذلك في العديد من الشركات المتعددة القومية والمعاهدات الدولية التجارية والجمركية والمرورية والسياسية والقانونية والثقافية والأمنية إلى غير ذلك. ولعل تشكيل عصبية الأمم عقب الحرب العالمية الأولى ثم هيئة الأمم المتحدة ومنظماتها المختلفة عقب الحرب العالمية الثانية أن تكون من أبرز أشكال هذه العالمية وأشهدا توسعا وشمولا جغرافيا وسياسيا، والتي كانت نتيجة للحتحالف العالمي العملي بين النظامين الأيديولوجيين المتعارضين الاشتراكي والرأسمالي في الحرب العالمية الثانية وانتصارهما على العدوانية والتوسعية النازية. ثم كانت الحرب العالمية الباردة التي اندلعت بين هذين النظامين عقب نهاية الحرب العالمية الثانية تجليا آخر لنسق ملتبس آخر من هذه العلاقات العالمية يقوم على التعاون المشترك والصراع الحاد في الوقت نفسه داخل إطار مشروعية دولية فرضها التوازن النسبي العسكري والذري بين هذين النظامين.

على أنه مع الثورة العلمية الثالثة - كما سبق أن ذكرنا - في مجال المعلوماتية والاتصالية خاصة - ومع فشل التجربة التنموية الاشتراكية السوفيتية وتفكك المنظومة الاشتراكية، أخذت العلاقات الدولية تنتقل انتقالا حاسما من حالة العالمية إلى حالة العولمة. ولم يكن انتقالا مفاجئا، بل كان انتقالا موضوعيا متصاعدا من حالة القوة إلى حالة الفعل على حد التعبير الاسططالي، أى من حالة الكمون والإمكان إلى التخلق والتحقق والاكتمال.

ولهذا فالعولمة ظاهرة موضوعية تاريخية حديثة تجاوزت دلالتها حدود العلاقات الدولية أو العالمية وتخلقت بداياتها الأولى في رحم الأنظمة الإقطاعية في أوروبا ابتداء من القرن السادس عشر الميلادي في نمط إنتاجي محدد جديد مختلف تماما عن الأنماط الإنتاجية السابقة هو نمط الإنتاج الرأسمالي.

وعندما نتكلم عن نمط إنتاجي، فنحن لانقصد - كما قد يتصور البعض - أنه يقتصر على طابع اقتصادي سائد فحسب. ذلك أن مفهوم نمط الانتاج يعبر عن مركب موحد من أبعاد ثلاثة متداخلة متفاعلة هي البعد السياسي والاقتصادي والثقافي، وبرغم أن البعد الاقتصادي هو البعد الأساسي الحاكم عامة في النهاية دون إغفال فاعلية البعدين الآخرين، السياسي والثقافي، فإن أحد هذين البعدين قد يكون عاملا حاسما حاكما في ظروف وشروط تاريخية ومجتمعية معينة.

ويتيمز نمط الانتاج الرأسمالي بوجه خاص بطبيعته التنافسية والتوسعية والتركيز الذي يفضي إلى الاحتكار - دون أن يلغى الطبيعة التنافسية - سعيا وراء تعظيم الربح والسيطرة، موظفا أبعاده الثلاثة - المشار إليها - بحسب الظروف المختلفة.

ولقد تخلقت هذا النمط الرأسمالي - كما ذكرنا - في أوروبا وأخذ يتوسع ويتنامى داخلها، مطورا ومبدعا أشكالا جديدة من العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والتشكيلات القومية، فضلا عن المنجزات العلمية والتكنولوجية والمفاهيم الفكرية والثقافية والقيم الأخلاقية والجمالية. وأخذ يتوسع ويتنامى كذلك خارج القارة الأوروبية متسلحا بمختلف أساليب ووسائل التدخل والغزو والسيطرة العسكرية والسياسية والتجارية والثقافية وبها جميعا، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، وأصبح هذا النمط الرأسمالي يمتد اليوم إلى كل أرجاء الأرض^(١) وإن تفاوت مستوى تحقيقه من مجتمع إلى آخر بين من أسهموا ويسهمون في إنتاج هذا النمط وإعادة إنتاجه وتطويره والامتداد به وتعميمه باستمرار، وبين من يسهمون إسهاما هامشيا في هذا الانتاج، وبين من يغلب على علاقتهم بهذا النمط طابع التبعية والاستهلاك. وهكذا

أصبح هذا النمط الرأسمالي المعمم عالمياً يمثل بمستوياته المختلفة ما يمكن أن نسميه موضوعياً - بصرف النظر عن أحكام القيمة الإيجابية أو السلبية - حضارة عصرنا الراهن. إنها تحقق موضوعي لوحدة إنسانية شاملة لأول مرة في التاريخ ذات نمط انتاجي محدد سائد على اختلاف مستوياته. ولهذا فإن هذه الحضارة الرأسمالية التي أصبحت معممة عالمياً لم تعد محض حضارة أوروبية أو غربية - كما توصف عادة - إلا من حيث نشأتها الأولى، وإنما هي - برغم هذه النشأة واستمرار غلبة المركزية الأوروبية عليها - حضارة رأسمالية عالمية. إنها امتداد متطور لنمط الإنتاج الرأسمالي منذ القرن السادس عشر حتى الثمانينات من هذا القرن العشرين. ففي هذه الثمانينات أخذ هذا النمط الرأسمالي ينتقل نقلة كيفية من حالة العالمية التي كانت تتمثل في التوسع والاحتكار والتركيز في أشكال متنامية مختلفة من الكارتيلات والسنديكات والترستات أي الاحتكارات الكبرى داخل المجال القومي الواحد ثم بين احتكارات متعددة القومية إلى الحالة التي نصفها بالعولمة، التي تتمثل في هيكله العالم كله وقولبته داخل نمط الانتاج الرأسمالي بمستوى أو بآخر. ويتجلى هذا في السيادة العالمية للاحتكارات الرأسمالية الكبرى متعديّة القومية التي أصبحت لها قوانينها الذاتية ومؤسساتها الخاصة غير المحكومة بشكل مباشر من دولها القومية، وإن لم تكن منفصلة أو معزولة عنها تماماً. وقد تحققت هذه العولمة نتيجة لثلاثة عوامل موضوعية أساسية: أولها الطبيعة التوسعية التنافسية ذات التوجه الاحتكاري المنتمى لنمط الانتاج الرأسمالي نفسه. والعامل الثاني هو فشل التجربة الاشتراكية السوفيتية وتفكيك المنظومة الاشتراكية العالمية التي كانت تشكل قطبا عالمياً مناقضاً للقطب الرأسمالي العالمي في الحرب الباردة التي كانت دائرة بين هذين القطبين منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. وقد أفضى هذا العامل الثاني إلى إضعاف حركة التحرر الوطني في بلدان الجنوب أو العالم الثالث عامة، التي كانت تستند سياسياً وتنموياً وتسليحياً على القطب الاشتراكي بمستوى أو بآخر، كما كانت تساند موضوعياً في الوقت نفسه في معركته مع القطب الرأسمالي بكتلتها التي كانت تسمى بكتلة عدم الانحياز أو مجموعة باندونغ والتي كانت في جوهرها جبهة معادية للإمبريالية. أما العامل الثالث فهي الثورة العلمية الثالثة التي أخذت تتنامى منذ الحرب العالمية الثانية وتحقق ومانزائل تواصل تحقيق منجزات تكنولوجية باهرة في مجال الاتصالات والمعلومات التي تكاد اليوم تزيل حدود المسافات المكانية والزمنية وتضاعف مضاعفةً شبه إعجازية من قوى الانتاج وتفجر طاقات وإمكانات واكتشافات معرفية ثورية وتغييرية لحدود لها.

ولقد أسهمت هذه العوامل الثلاثة لا في التعجيل بالتوسع والهيكله الرأسمالية عالمياً فحسب، بل في تعميق النمط الرأسمالي نفسه وتجذيره موضوعياً وتحقيق سيادته وسيطرته عالمياً بأبعاده الثلاثة السياسية والاقتصادية والثقافية. وهكذا خرج المشروع الرأسمالي من سوقه القومية لا كمنطلق إلى أسواق العالم ليعود بعد ذلك إلى سوقه القومية بحصيلة مكسباته من مواد أولية وعوائد تجارية ومضاربات بنكية وفوائض قيم استغلالية إلى غير ذلك، وإنما أصبح العالم كله سوقاً واحدة يتحرك فيها المشروع الرأسمالي أو المشروعات الرأسمالية متعددة أو عابرة القوميات، تنتج وتوزع عناصر إنتاجها، وتنتجر وتضارب وتقيم بنوكها الدولية الخاصة وأدائها التبادلية والتعاملية والأمنية والمعرفية والإعلامية والثقافية والبيئية والعلمية، وتوجه الأفكار والقيم وتصوغ السياسات والتشريعات والاستراتيجيات والهيئات الدولية توسيعاً لدائرة احتكاراتها وسيطرتها وتعظيماً لأرباحها، خارج السيطرة المباشرة لدولها القومية، بل توظيفها لخدمة مصالحها. ومنذ أكثر من مائة وخمسين عاماً كاد كارل ماركس وفردريك إنجلز أن يرسموا بدقة معالم هذه الصورة من العولمة التي نعيشها نحن اليوم في نهاية القرن العشرين! في بيانهما «الشيوعي» الصادر عام ١٨٤٨ نقرأ الفقرات التالية: «نكتسب (٢) البورجوازية - مدفوعةً بحاجتها إلى أسواق أبداً جديدة الأرض بأسرها. فلا بد لها من أن تعيش في كل مكان وأن تستغل في كل مكان، وأن تقيم العلاقات في كل مكان [...] أعطت البورجوازية باستغلالها للسوق العالمية طابعاً عالمياً لانتاج جميع البلدان وإستهلاكها. ورغم أسى الرجعيين العميق، انتزعت البورجوازية من الصناعة قاعدتها القومية. فالصناعات القومية القديمة دُمّرت، ويلحق بها يومياً مزيد من الدمار. وحلّت محلها صناعات جديدة أصبح تبنيها من جميع الأمم المتحضرة مسألة حياة أو موت، ولم تعد هذه الصناعات تستخدم المواد الأولية المحلية بل مواد أولية آتية

من أكثر المناطق بُعداً، وتسفهلك منتوجاتها لا داخل البلد فحسب بل في جميع أنحاء العالم. [...] وعلى أنقاض الإنزال القطري والقومي القديم، القائم على الاكتفاء الذاتي، تنمو تجارة عالمية وتبعية متبادلة بين جميع الأمم. وما هو صحيح يصعد الإنتاج المادى لايقل صحة بخصوص الإنتاج الفكري [...] بالاتقان السريع لأدوات الإنتاج وبالتحسين الدائم لوسائل المواصلات تجرّ البورجوازية إلى تيار الحضارة حتى أشد الأمم همجية. أما رخص منتوجاتها فيظل المدفعية الثقيلة التي تشن هجوماً عنيفاً على جميع الأسوار الصينية، وبها ترغم على الاستسلام أشد الهجم مراساً في عداء الأجانب. وتقود قسراً جميع الأمم، تحت طائلة الهلاك، إلى تبني نمط انتاج البورجوازية، وترغمها، مهما أبت، على إدخال الحضارة المزعومة إليها أو قل ترغمها على أن تصبح بورجوازية. وباختصار فهي تخلق عالماً على صورتها [...] مثلما أخضعت الريف للمدينة والبلدان الهمجية وشبه الهمجية للبلدان المتحضرة،... طوّعت الشعوب الفلاحية للشعوب البورجوازية والشرق للغرب.

ومنذ أكثر من ثمانين عاماً أي عام ١٩١٧ صدر كتاب «الامبريالية أخذت (أو أعلى) مراحل الرأسمالية» لفلاديمير ليليتش لينين الذي يشخص فيه سمات الرأسمالية منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى أوائل القرن العشرين، فيتكشف صدقية ما تنبأ «البيان الشيوعي». فالتنافس الرأسمالي أخذ يتحول إلى أشكال من التركيز الاحتكاري في مجال الانتاج والتسويق والبنوك، وتبرز ظاهرة الرأسمالية المالية دون أن تلغى هذه الظاهرة الاحتكارية والمالية، الطبيعة التنافسية لرأس المال بل تضاعفها وتفاقمها، سواء داخل البلد الواحد أو خارجها وذلك بالتوسع والتنافس على المستوى العالمي بين الاحتكارات القومية المختلفة، مع ازدياد التركيز وتشكيل احتكارات أكبر فيما بينها متعددة الأصول القومية، ثم لائليث فيما بعد أن تتشكل منها احتكارات اكبر متخطية للحدود القومية (٣) نفسها. ويطلق لينين على هذه الاحتكارات اسم الامبريالية. فالامبريالية عنده هي الرأسمالية في مرحلة الاحتكار وهو يحددها في سمات أساسية:

- تركيز الانتاج والرأسمال تركيزاً يفضي الى نشأة الاحتكارات.

- تصدير رأس المال إلى جانب تصدير البضائع

- تشكيل اتحادات رأسمالية احتكارية عالمية تقسمت العالم فيما بينها.

هذه هي سمات الإمبريالية التي يعتبرها لينين «أحدث (أو أعلى) مراحل الرأسمالية» (٤).

في ضوء هذا، وتأسيساً على ماسبق أن عرضنا له من تحول كيفية لنمط الانتاج الرأسمالي في السنوات العشرين الأخيرة إلى ما أسميناه بالعولمة، هل من الجائز أن نعتبر هذه العولمة هي «أحدث (أو أعلى) مراحل الإمبريالية»؟! الواقع أننا نجد هذا التساؤل بشكل مبكر في كتاب «الامبريالية أحدث (أو أعلى) مراحل الرأسمالية» على لسان كاوتسكي وإن يكن بدلالة مختلفة إذ يقول «من وجهة النظر الاقتصادية الصرف، ليس من المستحيل أن تختار الرأسمالية مرحلة جديدة أخرى تشمل فيها سياسة الكارتيلات السياسة الخارجية، هي مرحلة «الامبريالية العليا» أي مرحلة «ما فوق الامبريالية»، مرحلة اتحاد الدول الامبريالية في العالم بأسره، لا الصراع فيما بينها، مرحلة انتهاء الحروب في نظام الرأسمالية، مرحلة استثمار مشترك للعالم من قبل الرأسمال العالي المتحد في النطاق العالمي» (٥) ويقول في موضع آخر «هل يمكن أن تزاح السياسة الامبريالية الراهنة بسياسة جديدة، سياسة «الإمبريالية العليا» (الأولترا - إمبريالية Ultra imperialisme) التي تحل محل الصراع بين الرأسمال المالية الوطنية، استثمار العالم كله بصورة مشتركة من قبل رأسمال مالي عالمي موحد؟ ان مثل هذه المرحلة الجديدة في الرأسمالية أمر معقول على كل حال. وهل يمكن تحقيقها؟ لا توجد بعد الممهّدات لحل هذه المسألة». ويتهم لينين كاوتسكي بأنه بنظرة «الامبريالية العليا» أو «ما فوق الامبريالية» هذه إنما يسعى لطمس بل إلغاء التناقضات داخل الرأسمالية ذاتها. ويتساءل: «هل هناك على صعيد الرأسمالية وسيلة أخرى غير الحرب لتسوية عدم التناسب بين تطور القوى المنتجة وتراكم رأس المال من جهة واقتسام الرأسمال المالي للمستعمرات و«مناطق النفوذ» (٦) من الجهة الأخرى؟ ويؤكد «لا يستطيع الاحتكار في نظام الرأسمالية أن يزيل المزاحمة من السوق العالمية بصورة نهائية ولبرهة» (٧) طويلة» ويقول «إن الامبريالية هي عهد الرأسمال المالي

والاحتكارات التي تحمل في كل مكان النزعة إلى السيطرة لا إلى الحرية. ونتائج هذه النزعة هي الرجعية على طول الخط في ظل جميع النظم السياسية، وتفاقم التناقضات لأقصى حد (...) يشتد بوجه خاص، كذلك الظلم القومي والميل إلى الإلحاق أى الاعتداء على الاستقلال الوطني (ذلك لأن الإلحاق ليس إلا الاعتداء على حق الأمم في تقرير مصيرها) (٨). على أننا عندما نتساءل حول ما إذا كان من الجائز أن نعتبر العولمة في الأوضاع الرأسمالية الراهنة هي «أحدث (أو أعلى) مراحل الامبريالية» لا نقصد ماقصده كاوتسكي من طمس التناقضات والصراعات بين الاحتكارات الرأسمالية الكبرى، ونهاية الحروب فيما بينها، في مرحلة «الامبريالية العليا»، وإنما قصدنا استمرار الإمبريالية مع تفاقم تركيزها وتناقضاتها وصراعاتها في مرحلة العولمة نفسها بل ونتيجة لها كذلك، مما قد يجيز لنا أن نعتبر العولمة هي «أحدث (أو أعلى) مرحلة للامبريالية». إنه مجرد تساؤل في رحلتنا إلى مفهوم العولمة.

ولهذا نعود إلى قراءة مفهوم العولمة عند بعض المفكرين العرب المعاصرين لها ولنا، فما أكثر هذه القراءات اتفاقا واختلافا فيما بينها. ونبدأ بكتاب عميق رائد في هذا الموضوع برغم تجاهله غير اللائق في الحوار الدائر اليوم في فكرنا العربي حول العولمة. إنه كتاب «الرأسمالية تجدد نفسها» للمفكر والمناضل الفقيه الدكتور فؤاد مرسى. لقد صدر هذا الكتاب في مارس ١٩٩٠. وظاهرة العولمة قد أخذت تبرز قبل أن تصاغ تسميتها هذه. وإن كان فؤاد مرسى أطلق على الشركات المتخطية للقومية اسم المشروع الكوني ترجمة لعنوان كتاب بارنت ومولر الذي يعرفانه بأنه «أول مؤسسة في تاريخ البشرية، مكرسه للتخطيط المركزي على نطاق العالم»، يرى فؤاد مرسى في مقدمة كتابه «أن الرأسمالية تمر اليوم في مرحلة جديدة من مراحل تطورها. فإذا كانت قد مرت من قبل بمرحلة الرأسمالية التجارية، ثم الصناعية فالاحتكار والمالية فإنها تمر اليوم بمرحلة ما بعد الصناعة» (١٠). ولا يقصد بهذا أن الرأسمالية قد تخلت عن التجارة أو الصناعة أو المال، وإنما يقصد أن الرأسمالية المعاصرة قد تجاوزت ذلك كله إلى مرحلة أرقى من تطور قوى الإنتاج استنادا إلى العلم والتكنولوجيا. ولهذا يرى أن الصراع العالمي اليوم يجرى حول العلم والتكنولوجيا (١١). فهي إذن رأسمالية ما بعد الصناعة. ولهذا يكاد فؤاد مرسى يجعل من الثورة العلمية والتكنولوجية أساس هذه المرحلة الجديدة من الرأسمالية، وإن كان يؤكد في الوقت نفسه «استمرار النظام الإنتاجي للرأسمالية القائم على الملكية الخاصة لرأس المال، واستمرار مشاكلها الداخلية التي تشترك وتعيد إنتاج نفسها وإن يكن على نحو جديد ومغاير بشدة». حقا، إن التطور العلمي والتكنولوجي - كما يقول - كان دائما وراء المراحل المختلفة لتطور الرأسمالية، «إلا أن الثورة العلمية الجديدة تعد نقلة كبيرة كيفية» (١٢). ولهذا يكرس فؤاد مرسى الباب الأول من كتابه لهذه الثورة العلمية التكنولوجية «التي بدونها - كما يقول - لا يمكن فهم الرأسمالية المعاصرة. إذ أن الدلالة الحقيقية لهذه الثورة أنها ثورة شاملة في قوى الإنتاج بما يحقق لها إنتاج البنية الطبيعية نفسها صناعيا» (١٣). ثم يكرس الباب الثاني لظاهرة ثانية في رأسمالية ما بعد الصناعة هي ظاهرة التدويل ولهذا يجعل عنوان هذا الباب «رأسمالية متخطية القوميات». «فلم تعد الحدود القومية كافية في عصرنا الراهن لتوفير القاعدة التي تسمح بنمو القوى الانتاجية نموا مطردا» ولا سبيل إلى تسميتها إلا في إطار دولي، وذلك بغیر شك بتأثير الثورة العلمية التكنولوجية (١٤).

ولهذا تبدو الشركات متعددة القوميات والشركات متخطية القوميات وخاصة الأخيرة القوة التي تلعب الدور القيادي في عملية التدويل الراهنة بالفعل «أصبح المشروع المتخطي للقوميات هو الوحدة الأساسية في إعادة هيكلة الاقتصاد الرأسمالي المعاصر وهو القوة المحركة للتدويل والمستفيد الأول منه» (١٥).

على أن هذه المشروعات المتخطية للقوميات، وإن استندت إلى دولتها القومية في البداية لقيام وتوسيع مشروعاتها، بل عملت الدول القومية أحيانا بفضل استثماراتها ونفقاتها على تطوير بل خلق هذه المشروعات الاحتكارية خلقا (ويذكر فؤاد مرسى أمثلة على ذلك)، فإن هذه المشروعات تبحث بجدية عن استقلالها الذاتي في مواجهة الدولة (...) ولايحول ذلك - كما يقول - دون هرولتها للحصول على العقود الحكومية والإعانات التي تقرها الدولة والمزايا والامتيازات المالية والضريبية والاستخدام الفوري للتكنولوجية الجديدة التي تتوصل إليها البحوث التي تمويلها الحكومة (١٦). على أنه

يستدرك بعد ذلك قائلا «إن هذه المشروعات تمثل في النهاية تحديا لشكل الدولة القومية كتنظيم سياسي للمجتمع الرأسمالي. وتدخل من ثم في تناقض موضوعي معها يطرح على المستقبل إشكالية واجبة الحل» (١٧) وهنا يشير فؤاد مرسى إشارتين أساسيتين بالنسبة لعلاقات هذه المشروعات بالبلدان النامية. الإشارة الأولى تتعلق بخطر هذه المشروعات المتعددة القوميات على الدولة في هذه البلاد النامية، إذ أن هذه الشركات - وعادة ماتكون أجنبية عنها - تهدد بخطر نفس سيادتها. أما الإشارة الثانية فتتعلق بعلاقات هذه (١٨) المشروعات بالعلاقات الاجتماعية. ذلك أنها إذا كانت هذه المشروعات تطور قوى الإنتاج، فإنها تلمس العلاقات الانتاجية بل تفارق العلاقات غير المتكافئة بين هذه المشروعات الرأسمالية المعولمة وأوضاع البلدان النامية عامة التي تتضاعف معاناتها من الاستغلال والافتقار والفقر والتخلف. فهذه المشروعات الرأسمالية لاتعني في ظل الأوضاع الراهنة للبلدان النامية سوى النهب الحقيقي للموارد والاستغلال المفرط للعمل الرخيص. ومن ثم فإن من شأنها تشديد تبعيتها للرأسمالية العالمية (١٩) وتسهم في استمرار تقسيم العالم إلى بلدان متقدمة وأخرى متخلفة.

ولهذا تحفل هذه المرحلة في عصرنا - كما يقول فؤاد مرسى - بالمتناقضات المذهلة بل المفارقات التي تدخل في عداد المستحيلات، فترفع إنتاجية عمل الإنسان، وتزداد البطالة في الوقت نفسه، وتتضاعف التبعية والتعصب القومي والأخطار الطبيعية، بل يزداد الغنى المطلق متجاوزاً مع الفقر المطلق. وتتضاعف القوى المنتجة المتاحة للبشرية إلا أنها تساهم موضوعياً في تهيمش فئات اجتماعية واسعة لا في البلدان النامية فحسب بل في البلدان المتقدمة كذلك (٢٠) ولهذا يختم فؤاد مرسى كتابه بتأكيد «الحاجة إلى الإدارة الجماعية للاقتصاد العالمي» [وقد جاء ذكرها في غضون كتابه]. إنها دعوة كما يقول «إلى نظام اقتصادي عالمي جديد» وهي محصلة طبيعية للتطور الموضوعي للرأسمالية المعاصرة. «ومن ثم فهي أدنى إلى الواقع، بل لعل هذه الصياغة - أي الإدارة الجماعية للاقتصاد العالمي - تستطيع أن تحل المتناقضات الراهنة في العالم بغير الحاجة إلى حرب عالمية!» (٢١).

ومن الواضح أن هذه الدعوة التي قال بها فؤاد مرسى في نهاية كتابه تختلف تماماً عن الدعوة القديمة التي قال بها كاوتسكي تحت مسمى «الامبريالية العالمية» أو «مافوق الامبريالية»، ذلك أن فؤاد مرسى لم يغفل عن استمرار الاستغلال الطبقي كصفة جوهرية في النظام الرأسمالي الراهن، فضلاً عن استمرار التنافس والصراع - بمستوى أو بأخر - داخل النسق العالمي نفسه بين الشركات الاحتكارية المتخطية للقوميات. فضلاً عن أن د. فؤاد مرسى وهو يؤلف هذا الكتاب كانت عينه على الاتحاد السوفيتي والمنظومة الاشتراكية التي كانت مازال قائمة آنذاك وهو يؤلف كتابه هذا. وبرغم ما كان يدركه من سلبيات ونواقص في هذه التجربة الاشتراكية، فقد كان فكره مشغولاً كذلك بكتاب آخر عن الاشتراكية وكيف تجدد نفسها، حتى تتمكن من الإسهام في صياغة الآلية التي تنتج بالفعل «حل التناقضات الراهنة في العالم بغير الحاجة إلى حرب عالمية» كما كان يدعو. ولكن قلعه يتوقف للأسف والأوضاع المصرية والعربية والعالمية أجمع ماتكون إلى مساهماته الإبداعية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية.

ولعل كتابات اسماعيل صبرى عبد الله وإبراهيم سعد الدين وسمير أمين والطيب تيزيني وصادق جلال العظم وكريم مروه وعصام خفاجة وماهر شريف وغيرهم من الكتاب اليساريين العرب لا تختلف من حيث التوجه العام المنهجي والنظري عن كتاب «الرأسمالية تجدد نفسها» وإن اختلفت في بعض التفاصيل التكوينية والعملية. ولعل سمير أمين في حدود علمي هو أول من صاغ مصطلح العولمة، على حين تمسك اسماعيل صبرى عبد الله بمصطلح الكوكبية أو الكوكبية، على حين ترجم فؤاد مرسى الكلمة الأجنبية global بالكوكبية، وكذلك فعلت أنا في عنوان لكتاب لي (٢٢) وإن استخدمت في داخل الكتاب مصطلح العولمة. وإذا كانت الكوكبية أدق من حيث الترجمة العربية الحرفية للكلمة الأجنبية، إلا أنها لاتتسع للمفهوم الذي يحدده كوكب الكرة الأرضية فقط، بل يشمل في تقديرى العالم ما فوق الكرة الأرضية الذي أصبح اليوم، ساحة من ساحات القواعد الانصالية والإعلامية والعسكرية، وغدا سيكون ساحة اقتصادية للتنافس والاستغلال. ويستخدم فؤاد مرسى مصطلح الشركات المتخطية القوميات كما في ترجمة دار التقدم السوفيتية،

على حين يستخدم إسماعيل صبرى عبد الله مصطلح «الشركات متعددة القوميات». ولأوراق في الواقع بين المستخدمين. وقد يكون مصطلح «متعدية القوميات» أجمل وأوضح في مقابل مصطلح «متعددة القوميات».

ولعل رؤية إسماعيل صبرى عبد الله للعلمة أو للكوكبية كما يسميها أن تكون لها خصوصيتها النسبية. وهو يعرفها في تحديده لسمات عالم اليوم بأنها «التداخل الواضح والمتزايد لأمر الاقتصاد والاجتماع والسياسية والثقافة والسلوك دون أعداد يذكر بالحدود السياسية للدول ذات السيادة أو انتماء إلى وطن محدد أو لدولة معينة، ودون حاجة إلى إجراء حكومي» (٢٣). ونلاحظ في هذا التعريف صفة التمامية بحسب قول فقهائنا القدماء، فهو أقرب إلى النسق المنسق المكتمل. ولعل الخلل الوحيد الذى يتكشفه فى هذا النسق التمايى هو - على حد تعبير د. اسماعيل - عدم وجود «أى سلطة سياسية منتخبة» فوق قومية تحقق التوازن الضرورى للحفاظ على المجتمع من سلبيات وأخطار نشاط اقتصادى كاسح «داروينى» بمعنى أنه يتنامى على أساس البقاء للأصلح وإقصاء ما هو دون ذلك بغير رحمة. فهو يتحرك ساعيا لتعظيم الربح دون اعتبار للتكلفة الاجتماعية والبيئية لتحقيق هذا الهدف الذى لا يعرف له سقف أو حدود» (٢٤) ولهذا نرى اسماعيل صبرى يدعو فى نهايات «توصيف الأوضاع العالمية المعاصرة» (٢٥) إلى «ضرورة وجود نوع من السلطة السياسية الكوكبية للتوازن مع السلطة الاقتصادية المهيمنة على اقتصاد العالم كله. وحدث ما يشير إلى ذلك - كما يقول - سعى كثير من الدول **«الهامة»** إلى وجود نوع من الضبط فى حركة الأسواق المالية التى أغرقت العالم كله فى أزمة مالية خطيرة يمكن أن تتحول إلى أزمة اقتصادية من نوع الكساد الأعظم فى أوائل الثلاثينيات».

وتذكرنا هذه الدعوة بالدعوة المماثلة التى دعا إليها فؤاد مرسى فى نهاية كتابه «الرأسمالية تجدد نفسها» وهى «تأكيد الحاجة إلى الإدارة الجماعية للاقتصاد العالمى» التى لعلها «تستطيع أن تحل التناقضات الراهنة فى العالم بغير الحاجة إلى حرب عالمية» كما سبق أن ذكرنا. على أن الفرق بين الدعوتين أن دعوة فؤاد مرسى كانت فى إطار تواجد قطب عالمى آخر فى مواجهة القطب الرأسمالى هو القطب الاشتراكى، على حين أن دعوة اسماعيل صبرى عبد الله تتم فى مرحلة ينفرد فيها القطب الرأسمالى بالسيطرة السياسية والاقتصادية على العالم، أى هو نفسه اليوم يكاد يكون عنصرا للسلطة الكوكبية نفسها بل **«الدول الهامة»** التى يدعو إليها د. اسماعيل صبرى عبد الله! ولعل تأكل الشرعية الدولية لهيئة الأمم المتحدة ومجلس الأمن هذه الأيام بخروج ممارسات بعض الدول الرأسمالية الكبرى **«الهامة»** على هذه المشروعية وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية، فضلا عن القرارات التى اتخذتها أخيرا منظمة حلف شمال الأطلسى فى اجتماعها الأخير» (٢٦) فى نيويورك أن يكون تجسيدا بارزا لهذا. وما أكثر الأمثلة الأخرى الدالة على ذلك.

وبرغم هذه الصورة «الداروينية الكاسحة» التى يصف بها اسماعيل صبرى عبد الله للرأسمالية الكوكبية فإنه يرى أنها مرحلة ما بعد الامبريالية. ذلك أن الامبريالية كما عرفها لينين هى تطور الرأسمالية الى احتكارات كبيرة، مسيطرة على الاقتصادات القومية، وكما أصبح النشاط العالمى وتصدير لرأس المال لا مجرد تصدير منتجات الشركات الصناعية هو طابعها الأساسى. وكانت هذه الاحتكارات «تركز معظم نشاطها - كما يقول د. اسماعيل صبرى عبد الله - داخل إطار امبراطورية استعمارية وكانت ترفع علم الوطنية وتبذل كل الجهد فى نمو الاقتصاد القومى فى الدولة الاستعمارية على حساب اقتصادات المستعمرات وشبه المستعمرات، وتحاول حماية السوق القومية من المنافسة الخارجية بقدر الامكان، وكان لبعضها فروع داخل أراضي الامبراطورية أساسا وأحيانا خارجها» (٢٧) ولهذا فقد اعتبرها لينين مرحلة جديدة من الرأسمالية، لارتباطها بهذه الامبراطوريات القومية. على أن ظاهرة الامبريالية هذه - كما يقول د. اسماعيل - ظلت حتى نهاية الحرب العالمية الثانية» (٢٨) ثم تطورت إلى رأسمالية كوكبية أو ما بعد الامبريالية. أن الشركات الاحتكارية الكبرى أخذت تنتشر «بعيدا عن سوقها الوطنية (يقصد تشكيل شركات متعددة الجنسية) تحت تأثير عاملين بالغا الأهمية: العامل الأول هو التخلي عن الحرب كوسيلة لحسم التناقضات فى المصالح بين شركات تنتمى لدول مختلفة وذلك كان حتميا بعد تصنيع أسلحة الدمار الشامل وفى مقدمتها القنابل النووية (...). أما العامل الثانى فكان حركة التحرر الوطنى التى أنهت الامبراطوريات الاستعمارية التى كانت سائدة حتى نهاية الحرب العالمية الثانية» (٢٩).

وهكذا بنهاية الامبراطوريات الاستعمارية ذات الكيانات القومية بسبب هذين العاملين يرى د. اسماعيل نهاية المرحلة الامبريالية باعتبارها احدث (أو أعلى) مراحل الرأسمالية. مع بروز مرحلة جديدة ما بعد امبريالية.

وما اعتقد ان عبق د. اسماعيل صبرى عبد الله للاستشاقات اللغوية، وتميزه فيها هو الذى جعله ينهى عهد الامبريالية بنهاية عهد الامبراطوريات! فكلاهما بالفعل من أصل لغوى واحد، وكلاهما يعبر بغير شك عن ارتباط بكيانات قومية رغم التوسع الاستعماري خارج هذه الكيانات. على أن مصطلح الامبريالية أبعد في دلالته الموضوعية من حدود هذه الكيانات القومية وإن تكن واردة في هذه الدلالة جزئيا. والانقطاع عن الانسحاب أو الارتباط القومي في الشركات المتعدية في مرحلة الكوكبية أو العولمة، لم يتحقق بعد. والاحتكارات الكبرى المتعدية القومية الجديدة تكاد تنوزع بين ثلاث كتل رأسمالية رئيسية هي كتلة أمريكا الشمالية، وكتلة أوروبا وكتلة الشرق الأقصى و ما تزال دول هذه الكتل الثلاث تلعب دورا مشتركا فيما بينها، أو فيما يتعلق بكتلتها الخاصة، لتدعيم وتغذية مشروعاتها اقتصاديا وسياسيا، ولا حاجة الى امثلة فما أكثرها وما أشدها وضوحا. ولهذا لا يمكن القول بانفصال هذه الشركات عن دولها الأم... لسنا ازاء شركات بلا دولة أى شركات لا توجد خلفها دولة في اللحظات الحرجة على الأقل (٣٠). وبرغم أن د. اسماعيل صبرى عبد الله نفسه يقول في «توصيف الأوضاع المعاصرة» «ان كل شركة تعد الكرة الأرضية ومن عليها سوقا فعلية أو إحتتمالية لها وتنافس وغيرها في اقتسامها لانتقيد باعتبارات حماية السوق الوطنية أو الدفاع عن مصالح الدولة العليا» (٣١) بل يلاحظ بالنسبة لنا مع ازدهار ايدولوجية السوق اختفاء الوطنية كقيمة من سلوكنا وكلفظ من لغة حديثنا المكتوب أو المنطوق؟! أى تقلص صلاحيات الدولة القومية فى الداخل والخارج (٣٢) ومع ذلك فانه يقول «لست ممن يتوهمون أن نهايتها قريبة» (٣٣) بل لعلنا نذكر ما سبق أن أشرنا إليه من دعوته «الى ضرورة وجود السلطة السياسية الكوكبية للتوازن مع السلطة الاقتصادية المهيمنة على اقتصاد العالم كله. وأحد ما يشير الى ذلك سعى كثير من الدول الهامة الى وجود نوع من (٣٤) الضبط فى حركة الأسواق المالية». وما أريد أن أشير الى معطيات أخرى فى هذا الصدد، وأكتفى بالقول هنا بأن ظاهرة تآكل الدولة فى البلاد النامية أكثر وضوحا وحدة من تأكلها فى البلدان «الهامة» على حد تعبير الدكتور اسماعيل وهى نتيجة موضوعية كذلك لسيادة الاحتكارات الرأسمالية المتعدية القوميات. ولكنها تتم كذلك بشكل أوامرى سياسى واقتصادى وعسكرى مباشر أحيانا من جانب هذه البلدان «الهامة» المسيطرة على مقدرات العالم المعاصر.

وسوف نعرض لمسألة الدولة القومية فى البلاد النامية خاصة فى إطار الوضع الراهن للعولمة فى فقرة مقبلة.

أليس معنى هذا أن الكيانات القومية وراء الاحتكارات متعددة القومية ما تزال قائمة وأن سيطرة هذه الاحتكارات متعددة القومية ما تزال تواصل بأشكال وأساليب مختلفة عدوانها واستغلالها وسيطرتها على البلدان النامية؟! مما يتيح لنا القول بأن ظاهرة الامبريالية التى تفسر بها لم يتم تصفيتيها بعد، وإن اتخذت سمات أكثر تعقيدا والتباسا بل وشراسة؟! أما العامل الآخر الذى يقول به د. اسماعيل تأكيداً على نهاية مرحلة الامبريالية فهو «التخلى عن الحرب كوسيلة لحسم التناقضات فى المصالح بين شركات تنتمى الى دول مختلفة، وأن ذلك كان حتميا بعد تصنيع أسلحة الدمار الشامل»

وأسائل: هل يمكن القطع بالتخلى عن الحرب كوسيلة لحسم هذه التناقضات؟ ألا يمكن أن تتم بأشكال «نظيفة» بفضل توظيف - للأسف - المنجزات العلمية والتكنولوجية الجديدة، توظيفا يحقق الأهداف الاستراتيجية بغير الدمار الشامل؟ أى «حرب حضارية» بحسب هذا التعبير المر اللاذع الذى استخدمه الدكتور نصر (٣٥) محمد عارف تكون حرب حضارية أذكى وأكثر تحضرًا وتقدما تقنيًا وفعالية بكثير من مستوى هذه الحرب «الحضارية جدا» فى العراق وصربيا...! ولكن من قال إن الحرب العالمية متوقفة؟! إنها تدور وإن يكن بأشكال وأساليب وتجليات مباشرة وغير مباشرة سياسيا واقتصاديا وثقافيا بل وعسكريا كذلك؟! إنها حرب تدور بين الدول الرأسمالية القومية الكبرى وشركاتها المتعدية القوميات (٣٦)؟! وإن تمت فى ساحات بلدان قومية أخرى، سواء كانت من البلدان النامية أو المتقدمة نسبيا. إن ما يجرى

من صراعات عسكرية في يوغسلافيا - كوسوفا وفي افريقيا بين «الدول - القبائل»، وفي آسيا بين دولتي الهند وباكستان، ومايتم من عدوان مستمر على العراق، ومايتحقق من تواطؤ سافر مع العدوان والتوسع الاسرائيلي المستمر ضد الشعب الفلسطيني، ومحاولة مستمرة لاحتواء البلاد العربية وعرقلة وحدها وتنميتها التصنيعية المتقدمة، ومن احتلال أمريكي مستمر ومدفوع الأجر لمناطق البترول في الخليج بزعم استمرار الدفاع عنها، والاستقواء بهذا الاحتلال على بقية الدول الرأسمالية الكبرى الأخرى وتأكيد الهيمنة الأمريكية، فضلا عن التناقض بين المصالح الاقتصادية والتجارية والتوجهات الثقافية (الاستثناء الثقافي في اتفاقية الجات) فيما بين الدول الكبرى وشركاتها المتعدية القومية، وفيما بينها وبين البلدان النامية.

وماذا يعني مفهوم التحالف الاستراتيجي الذي اقتره اتفاقية رؤساء الدول والحكومات المشاركة في اجتماع مجلس شمال الاطلسي في واشنطن في ٢٣-٢٤ ابريل الماضي ١٩٩٩؟ إنه لا ينزع اختصاصات ميثاق هيئة الأمم المتحدة في نطاق مجاله الأوروبي - الأمريكي المحدود بل في نطاق العالم أجمع، بل يدعم اختصاصاته بكفاءاته العسكرية وأسلحته التكنولوجية المتقدمة بما فيها الأسلحة النووية.

إنه يعبر عن قوة ردع عسكرية وسياسية في مواجهة أى محاولة للمساس في - أى بقعة في العالم - بالمصالح العليا المباشرة وغير المباشرة للدول الموقعة على هذه الاتفاقية، بل هي أداة لتحقيق أهدافها السياسية عسكريا إذا دعت الضرورة ذلك. إنه الذراع العسكري للعولمة الرأسمالية وإن تكن متمركزة شكليا في الدول الكبرى الأوروبية وفي أمريكا الشمالية. وهي ليست موجهة ضد البلدان النامية فحسب، بل ضد أى اتجاهات للخروج أو التمرد على المشروع الرأسمالي المعولم من داخله أو من خارجه. إن المرحلة الراهنة لنمط الانتاج الرأسمالي في صورته المعولمة، تعتبر بالفعل نقلة كيفية متطورة لهذا النمط في أبعاده الثلاثة السياسية والاقتصادية والثقافية، وخاصة في سيطرته المتفردة على سوقه العالمية الموحدة، كما تعتبر نقلة كيفية كذلك في تكوين شركاته الاحتكارية المتعدية القوميات، وفي منجزاته العلمية والتكنولوجية التي تعد ثورة في مجال المعرفة والثقافة من ناحية، وفي مجال تطوير قوى الانتاج من ناحية أخرى إلا أن هذه النقلة الكيفية والثورية في هذه المجالات جميعا، لاتنفي ولا تخفي ما يحدث داخل هذا النمط الرأسمالي في صورته المعولمة من صراعات وتناقضات حادة بين شركاته ودوله المختلفة، وبينه وبين البلاد النامية، فضلا عن استمرار السمة الجوهرية لهذا النمط الانتاجي الرأسمالي وأقصدها بها الصراع الطبقي في السياق القومي، ثم في السياق العالمي كذلك.

وإذا كان الأمر كذلك، فهل نقول ما يقوله د. اسماعيل ان الكوكبية أو العولمة مرحلة ما بعد الامبريالية، أم نقول إنها أعلى مرحلة متطورة للامبريالية بل تكاد تمهد لمرحلة انتقالية جذرية أخرى؟ والقضية هناك ليست مجرد اختيار نظري بين رؤيتين، وإنما تتعلق إلى جانب ذلك، أساسا بالموقف العملي الذي يترتب على اختيار إحدى هاتين الرؤيتين: إما السعي إلى تكوين سلطة سياسية كوكبية للتوازن مع السلطة الاقتصادية المهيمنة على اقتصاد العالم كله تقوم بتشكيلها وإدارتها الدول «الهيامة» في هذا الوضع العالمي الراهن (ما بعد الامبريالي) لإيجاد ضبط في حركة الاسواق المالية، وتنمية التكامل الاقليمي بين الدول المتجاورة والمتشابهة في مستوى التقدم المعرفي والاقتصادي، وتنمية أشكال عن الحكم المحلي الديمقراطي في مجتمع يحكمه القانون وحقوق الانسان حلا لمشاكل الاقليات والقوميات فضلا عن السعي إلى تحقيق تضامن عمال البلاد المتقدمة مع عمال البلاد النامية في نضالهم من أجل الديمقراطية والحريات الديمقراطية وتحسين الأجور والتأهيل والتدريب الى غير ذلك» (٣٦) وهذه هي الرؤية الأولى. وإما الرؤية الثانية وهي السعي إلى تأسيس نمط انتاجي إنساني معولم آخر بديل بل نقيض لهذا النمط الرأسمالي الامبريالي أى عولمة مضادة - على حد تعبير د. عبد السلام المسدي (٣٧)، هذه العولمة المضادة التي تتمثل اليوم في العديد من الكتابات والندوات والمؤتمرات الفكرية والتنظيمات السياسية والهيئات الاجتماعية والمواقف النضالية في أنحاء مختلفة من عالمنا المعاصر؟

هذه هي القضية؟ ولأشك أن «الرؤية الأولى» التي يقول بها د. اسماعيل والتي يعتبرها مرحلة بعد الامبريالية، بالإضافة إلى ما يقترحه لهذه المرحلة من إجراءات عملية، لاتعني أنه يغلق الباب أمام مرحلة بل مراحل أخرى تالية لها ومغايرة كينيا. فالرأسمالية - كما يقول مستنداً إلى فكر لينين - «تتطور باستمرار تطوراً كمياً في الأصل ولكنها تؤدي إلى تطور كيفية نقلها من مرحلة إلى مرحلة» (٣٨).

ولعلنا ننسب «الرؤية الثانية» في تحليل د. سمير أمين للوضع الرأسمالي العالمي الراهن وإن كان يضعها في شكل تساؤل ملغ! ونكتفي بعرض مختصر لتحليله كنموذج للكتابات اليسارية عامة. ذلك أن التوجه العام المنهجي والنظري في كتابات د. سمير أمين - كما سبق أن ذكرنا - لا يختلف جوهرياً عن بقية الكتابات اليسارية وبينها كتابات د. اسماعيل صبري عبد الله نفسه إلا في بعض الصياغات النظرية والمواقف العملية. فكتابات د. سمير أمين عامة تتسم بالميل الشديد إلى التحديدات النظرية العامة وإلى استخلاص المواقف العملية منها. لا يختلف سمير أمين فكرياً حول تطور الرأسمالية من رأسمالية تجارية إلى صناعية إلى مالية امبريالية إلى رأسمالية معولمة في المرحلة الراهنة على أنه قسم الفكر الرأسمالي إلى ثلاثة مراحل أساسية:

المرحلة الأولى تمتد من ثمانينات القرن التاسع عشر إلى عام ١٩٤٥، ويقترح تسميتها بالفكر الليبرالي الوطني للاحتكارات. ومصطلح الليبرالية عنده يعني انتعاش الفكر بأن الأسواق الاحتكارية هي المسؤولة طوال هذه المرحلة عن ضبط الاقتصاد ولو في إطار سياسات ملائمة للدولة من جانب، وممارسة الديمقراطية السياسية البورجوازية من جانب آخر (٣٩). أما وصفها بالوطنية فيعني عنده «تفوق اعتبار المصالح الوطنية. وعلى أساس هذا الاعتبار تم إضفاء مشروعية للسياسات التي تقوم الدولة بها من أجل تدعيم موقع الأمة في المنظومة العالمية (...) فالدولة موجودة من أجل إدارة الشكل المهيمن وتأطير الأسواق وإدارة المنافسة الدولية» (٤٠). ثم دخل هذا الفكر في أزمة عندما دخل النظام القائم نفسه - كما يقول سمير أمين - في أزمة، أي عندما أدى احتدام المنافسة الاقتصادية إلى الاصطدام العسكري في الحرب العالمية الأولى وماتلى ذلك من قيام الفاشية التي تنازلت عن الديمقراطية ولكنها لم تنازل عن الاحتكارات أو عن القومية بل بالغت فيها. ثم ترتب عن الفاشية تحول هام في العلاقات الاجتماعية لصالح الطبقات العاملة التي كسبت مشروعية لا سابق لها. كما أخذت شعوب المستعمرات تنجز انتصارات في حركة تحررها. وكسب النظام السوفيتي احتراماً لدى شعوب العالم. ولهذا يرى سمير أمين أن الفكر الذي ساد من ١٩٤٥ إلى ١٩٨٠ قد أقيم - جزئياً على الأقل - على أساس نقد الليبرالية أو الكينزية - كما يقول. وإن لم يخرج عن إطار الرأسمالية (٤١). ولهذا أسماء سمير أمين الفكر الاجتماعي الوطني الذي «فعل فعله في إطار نمط من العولمة المنضبطة» (٤٢). وقد تحقق خلال هذه المرحلة «تقدم ملحوظ في مجال الحقوق الاجتماعية الخاصة المدعومة للحقوق العامة مثل الحق في العمل وقوانين العمل وحق التعليم والصحة والضمان الاجتماعي وإقامة نظم المعاشات وتحسين أوضاع النساء في العمل وخارجه» (٤٣). ثم نشبت أزمة خلال الثمانينات في المجالات الثلاثة: في دولة الرفاهة الكينزية في البلاد الرأسمالية، وأزمة في النظام السوفيتي وأزمة في مشروع البلدان النامية أو مشروع باندونج كما يسميه سمير أمين، أدت إلى انهيار نمط الفكر الاجتماعي الوطني المتدرج ف «إطار العولمة المنضبطة»، وقام فكر ليبرالي جديد غير اجتماعي يعمل في إطار عولمة غير منضبطة يسميه سمير أمين «ليبرالية جديدة معولمة يغلب عليها طابع الفوضى يتسم بالخصخصة والانفتاح والصرف العام وتخفيض مصروفات الدولة وإلغاء التقنين من أجل إطلاق مطلق الحرية لفعل السوق» (٤٤). ولهذا فإن الإدعاء بأن النظام الجديد المزعوم - كما يقول سمير أمين - قائم على الميول الاممية البعيدة عن القومية المتطرفة يظل كلاماً على ورق، إذ أن القوى العظمى (ولاسيما الولايات المتحدة) تلجأ إلى استخدام قوتها أكثر مما كان عليه الأمر سابقاً وذلك في جميع المجالات من العسكري إلى الاقتصادي» (٤٥).

ويرى سمير أمين أن هذا الفكر لاستقبال له، بل هو عرض من أعراض الأزمة وليس حلاً لها. ولهذا يتساءل! «هل من الممكن تصور الخطوط العامة لخطاب معارض صحيح متماسك فعال، يتمتع بالمصداقية المطلوبة؟» ويكتفي

بتأكيد «أن الخطاب المعارض لن يكتسب طابعاً جذرياً إلا إذا اتخذ موقفاً صريحاً دون لبس فيه من المبادئ الأساسية التي تقوم عليها الرأسمالية. وأولها الاستلاب الاقتصادي السلمي» (٤٦)، أو بتعبير آخر «ضرورة تجاوز حدود الرأسمالية» (٤٧)، ويبدأ البحث عن عن إجابة موضوعية عملية تخرجنا من الفوضى وتفاقم التناقضات في العولمة الراهنة إلى عولمة أخرى... مضادة؟!

ولكن ما هي هذه العولمة المضادة؟

هل هي العولمة المضادة في جوهر بنيتها للبنية الرأسمالية كما يتطلع ويؤكد سمير أمين والفكر اليساري عامة أم أن مضادتها ومناقضتها تتم - لا بنقض فكرة رأس المال، وإنما بنقد بعض ممارساتها، أى على حد تعبير الدكتور المسدي ورويته «ومواجهتها من الداخل، ببيان انتفاضها طبقاً لقوانين رأس المال ذاتها، وطبقاً على وجه الخصوص لقانون المنافسة ومايستوجبه من شروط تدور على مشاطرة الأرباح ووظائف التضخم المالي ونواميس تنشيط الاستهلاك، كما تدور كذلك على معادلتين جوهريتين هما: توازنات القيمة بين المواد الخام الأولية ومواد المنتجات النهائية، وتوازنات القيمة بين أموال المستثمرين وخبرات الفنيين مما لا يحول أبداً بين كافة الكفاءات البشرية على مستوى الخبرة المتخصصة ورغبة الإنسان في الالتحاق بركب المستثمرين انطلاقاً من دراية عالية وخبرة راقية. (٤٨). أى إصلاح البيت الرأسمالي من الداخل؟! أين الضدية في مثل هذه العولمة؟!

أم أن العولمة المضادة هي طريق ثالث بين الرأسمالية والاشتراكية أو الشيوعية كما يعرضها الأستاذ سيد ياسين (٤٩) في دراساته ومتابعاته المختلفة للحوار العالمي الدائر حول العولمة وحول الطريق الثالث خاصة بهدف الخروج من مأزق الاستقطاب الأيديولوجي الحاد بين الرأسمالية والاشتراكية أو اكتشاف طريق وسط بين إيجابيات الرأسمالية وسلبيات الاشتراكية كما يقال، أو الجمع بين الحرية الفردية في المشروع الرأسمالي، مع مراعاة البعد الاجتماعي من عدالة ومشاركة ديمقراطية حقيقية في مواجهة الدولة؟ هل هذا الطريق الثالث الذي تتبناه اليوم قيادات أغنى الدول الرأسمالية الكبرى وتغني به، هو عولمة مضادة، أم هو مجرد قناع كينزي مستلهم من الثلاثينات لجبر عن أيديولوجية توفيقية أو انتقائية لتكريس الرأسمالية عملياً، وإخفاء حقيقتها نظرياً بهذا الضباب الأيديولوجي؟! أم «يندرج تحت ما يطلق عليه الديمقراطية التشاركية التي تلعب فيها مشاركة الجماهير دوراً بارزاً على حساب فكرة التمثيل السياسي والإنابة التقليدية» أم «أن الطريق الثالث لم يقدم حتى الآن نظرية متكاملة الأركان (...) وأنه مجرد خطوة أخرى - وإن كانت بالغة الأهمية في مجال التجريب السياسي في عالم ما بعد الحرب الباردة» (٥٠).

ولكن .. لماذا البحث عن العولمة الضد والطريق الثالث والتوفيقية وإخفاء الحقيقة خلف الضباب الأيديولوجي؟ لماذا لا نكون نحن العرب «صرخاء مع أنفسنا ونعترف بأن هذه العولمة هي الحداثة نفسها تطورت وتحولت وأعدت صياغة نفسها وأخذت تشكل العالم من حولنا (...) إن العولمة استكملت تحديث العالم، حوله إلى مجال تبادل وحيداً ومندمجاً، فتداول فيه البضائع والتقنيات والأفكار والرسائل. والمجموعة البشرية تعيش كلها وبشكل يكاد يكون كاملاً في مناخ الحداثة». هذه بعض كلمات ومعان من مقال ضاف بعنوان «من تحدى إسرائيل إلى تحدى العولمة: نظرية الفرز في مواقف النخبة» (٥١) نشرته جريدة الحياة التي تصدر في لندن وشارك في كتابته كل من د. صالح بشير ود. حازم صاغية» والمقال يشكو من قصور خطاب العولمة عندنا في طوره الراهن عن الاحاطة بها، سواء كان خطاباً رفضياً أو انتقائياً أو حتى إشارياً بسذاجة. ويرجمان ذلك القصور إلى العجز عن استكناه ما تمثله العولمة من تحول كبير، وهو تصور عالم بدور - كما يقولون - إلى ذلك الإشكال المزمن في علاقتنا بالحداثة. ذلك أننا كما تعاملنا مع الحداثة منذ أن وفدت إلينا - دون استئذان - بممانعة وانتقائية وحرفية عنيدة صماء، نتعامل اليوم مع العولمة التي هي - في تقديرهما - الحداثة نفسها تطورت وأعدت تشكيل العالم كله بمقتضاها. وسؤالهما لنا: «هل نقبل بالحداثة أم نعرض عنها باعتبار أنها منتوج غار وموارة للسيطرة الغربية، أم نقابلها بالانتقاء. كيف يمكننا أن نتحول إلى موقع إنتاج الحداثة أو المساهمة

فى إنتاجها. حقا، إنهما يعترفان بأننا أخذنا باقتصاد السوق وإن يكن مصطبعا بالفساد ورأسمالية الشنطة. وانخرطنا فى قنوات وأطر الانتظام الحديثة من أحزاب ونقابات ومنظمات مجتمع مدنى (...) إلا أن حنيننا الحقيقى عالى فى العشرة والطائفة والحقى».

ولاشك فى صحة ما يرصدانه من أن بلادنا العربية بمستويات مختلفة ومتراوحة مائزال تعيش فى مرحلة أوضاع ما قبل الحداثة اللهم إلا فى بعض المظاهر والطواهر الهامشية والنخبوية أو المزدوجة أو المشوهة للحداثة. ولكنهما - فى الحقيقة - يطلقان هذا الحكم مجانيا دون أن يحددا أسبابه وعوامله الذاتية والموضوعية الداخلية والخارجية التى أسهمت ومائزال تسهم فى تكريس هذه الأوضاع! بل لا يكشفان عن الحقيقة الموضوعية للعولمة، باعتبارها مرحلة متطورة عليا من الرأسمالية الاحتكارية التى أصبحت تسود العالم كله بشركاتها المتعدية القومية ودولها الكبرى المساندة لها والمستفيدة منها على حساب شعوب العالم وخاصة البلدان النامية. على أن الغريب المناقض لكل أدبيات الفكر السياسى والفلسفى الحديث هو جعلهما العولمة مرادفة للحداثة ولهذا يضيفون على العولمة كل القيم الجليلة للحداثة مثل الديمقراطية والتقدمية والعقلانية والاستنارة والعلمانية التى صاحبت النشأة الأولى للرأسمالية والتى أخذت تهتمش وتغيب مع هذه المرحلة الاحتكارية من الرأسمالية المعولمة، وتسود فيها قيمة أخرى متوافقة معها ومعبرة عنها إيديولوجياً هى ما بعد الحداثة، كما سنعرض لذلك فيما بعد، إن الكاتبين الفاضلين يخفيان الطابع الرأسمالى الاحتكارى التوسعى للعولمة، ويلبسانها ثوب الحداثة التى خلعت الرأسمالية منذ مراحل سابقة مبكرة، وتلبسه وتناضل من أجله وتجذده كل القوى الانسانية المناهضة لهذه الرأسمالية المعولمة.

على أن الملاحظ فى مقال الكاتبين أنهما يركزان على معنى أجملاء فى نهاية مقالهما فى تقديمهما لقصورنا نحن العرب عن الانخراط فى الحداثة ذلك أن «حنيننا الحقيقى عالق فى العشرة والطائفة والحقى» ثم فجأة يضيفان: «ونحن نفيل على اتفاقات السلام نفاوض عليها ونوقعها وفق أسوأ الشروط وأقساها، بيد أننا لانكف عن التحدث حديث حرب نحن أول من يعرف عجزنا عن خوضها (...) مروحين بين مشاعر الهزيمة والإحباط وبين فرورات رفضية رعناء» ثم يضيفان والخشية الآن هى أن يتكرر أمرنا مع إسرائيل مع العولمة وهى ليست بالضرورة معارضة مع العرب ومصالحهم، تعارض إسرائيل!

ماذا تعنى هذه الكلمات التى يتوجان بها مقالهما؟

ماذا ينكران على العرب فى موقفهما من إسرائيل؟ هل ينكران عليهم، علينا، التمسك بالحقوق المشروعة للشعب الفلسطينى فى حدود القرارات الشرعية للأمم المتحدة والتى ترفضها إسرائيل، بل ترفض تطبيق ما وقعت عليه ووقعت عليه دول كبرى من اتفاقات برغم هزائها الشديد؟ هل ينكران المطالبة برفض التطبيع معها حتى تلتزم بتنفيذ هذه الاتفاقات وغيرها من اتفاقات سابقة؟ هل يطالبان الأمة العربية بالسكوت على ما توصل إسرائيل ارتكابه من جرائم ضد حقوق الشعب الفلسطينى من هدم لمساكن وإقامة لمستعمرات جديدة الى غير ذلك. وعن أى عرب يتحدثان؟ الشعب الفلسطينى، الشعوب العربية، أم السلطات العربية؟ ثم أى موقف يطالبان به العرب إزاء العولمة؟ ألا يدرك هذان الكاتبان اللامعان أن الأمة العربية كلها بأرضها ومساكنها وتجارها وسياساتها الاقتصادية وممارساتها الدبلوماسية، وثقافتها محاصرة ومسكونة بهذه العولمة الرأسمالية؟ ولهذا فالمسألة ليست قضية نظرية تقبل أو ترفض أو تعلق، بل هى واقع موضوعى مفروض سائد مسيطر. أليس من حقنا بل من واجبنا ان نرفض التبعية وأن نقاومها، وأن تكون لنا اسئلتنا وشروطنا ومشروعنا الخاصة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية الخاصة النابعة من مصالحنا الذاتية، والتى نواجه بها ما تفرضه العولمة الرأسمالية علينا - لا من حذائ كما يتصور الكاتبان الفاضلان - وإنما من قيود وحدود على تميمتنا وتصنيعنا وتجارنا ووحدةنا القومية، وخصوصيتنا الثقافية لنبقى سوقا استهلاكية لمنتجاتها، وأداة لمخططاتها ومشروعاتها وتوسعاتها السياسية والاقتصادية والثقافية. إن رفضنا لهذه التبعية ومقاومتنا لها هو المعنى الموضوعى الحقيقى لحداثتنا المجهضة.

على أن الأمر الذي يدعو إلى التأمل على الأقل، هو أن هذين الكتائين البارزين لا يدركان أن السياسات والممارسات الإسرائيلية إنما هي تجسيد أمين مباشر لمصالح العولمة الرأسمالية ومنطقها «الحدائي» الجديد في المنطقة العربية! ولهذا فلا محل لخشيتهما «من أن يتكرر أمرنا مع إسرائيل مع العولمة». كما يقولان. ذلك أنه يتكرر بالفعل بفضل حكمة وشدة أدب وانضباط وولاء أنفطنتنا العربية، بصرف النظر عن حديث الحرب ومشاعر الهزيمة وفورات الرفض الرعناء التي يسخر منها الكتائب المستنيران وأضيف إليها من جانبي: المقاطعة ورفض التطبيع والمقاومة الفكرية والسياسية والنضالات العملية إلى حد الاستشهاد التي تقوم بها جماهير الشعب الفلسطيني واللبناني وشعوب الأمة العربية جميعا ومتشوقها بمستويات مختلفة، وتساندهم فيها قوى عديدة وإعية شريفة في أنحاء العالم.

وقد نجد العذر لفكر هذين الكتائين عندما نجد معكوس هذا الفكر تماما لدى طائفة من المثقفين العرب، ينبع معكوس فكرهم هذا من مفهوم خاص للدين الإسلامي! فإذا كان هذان الكتائب يمجدان العولمة باسم الحداثة، فإن هؤلاء المثقفين الإسلاميين يمجذونها باسم الحداثة أيضا! طرفان متناقضان في سوق الفكر العربي وعملتهما واحدة!

انعقدت ندوة بين يومي ٢٩-٣٠ يونيو ١٩٩٨ ندوة بعنوان «الاسلام والعولمة» صدرت في كتاب بنفس العنوان (٥٢). وقد شارك في الندوة وفي الكتاب أبرز رموز الحركة الإسلامية في مصر مثل الأستاذة عادل حسين ود. محمد عمارة ود. عبد الوهاب المسيري وجمال البنا ود. محمد السيد الجليلند ومحمد ابراهيم مبروك ود. محمد مورو وغيرهم.

ولعل الدكتور المسيري أن يكون في هذه الندوة من أبرز المجتهدين في تحديد الأساس النظري للموقف الإسلامي أو الديني عامة من العولمة. فهو يرى أن العولمة وهي حضارة الغرب بشقيه الاشتراكي والرأسمالي كامنة في منظومة الاستنارة والفكر المادي والعلمانية، وهي مصطلحات مرادفة لمصطلح «الحداثة» الذي يستخدمه د. المسيري في كتابات أخرى بنفس المعنى. على أنه إذا كانت الحداثة عند الاستاذين صالح بشير وحازم صاعية ذات دلالة إيجابية، فإن الحداثة، أو الاستنارة والمادية والعلمانية عند د. المسيري ذات دلالة سلبية. إنها كما يرى قيم مادية تنفي الخصوصية الإنسانية وتحاول أن تطرح رؤى تدور حول السوق أى تدور حول القيمة التي جوهرها الإنسان الاقتصادي والإنساني الجسماني (٥٣). ويرى د. المسيري أن الحضارة الغربية التي كانت تتطلع لإنشاء حضارة ضخمة تسود العالم أخذت تتراجع مع انهيار الاشتراكية وتآزم الرأسمالية وتنتج اليوم إلى الإغواء بدلا من المواجهة وذلك بأن تخبر الناس أننا سواسية وأن هناك نظاما عالميا جديدا وأن هناك عدلا وحقوقا للإنسان وأن العالم أصبح قرية واحدة. ويقول د. المسيري أن هذه أكاذيب وأن العولمة التي نعرفها تتمثل في الهامبورجر والكوكاكولا والماكرونالد (٥٤)، وما أشبه. ومع ورقة الاستاذ محمد ابراهيم مبروك نجد تفصيلا أكثر من كلمة د. المسيري التي كانت ارتجالية فيما يبدو. وكلمة الاستاذ مبروك وإن تكن امتداداً متطوراً لها، فالعولمة عنده هي تعاطف شيوع نمط الحياة الاستهلاكي الغربي وتعاطف آليات فرضه سياسيا واقتصاديا واعلاميا وعسكريا. ويرى أن العولمة تكتسب عالميتها من مدى اتساع قدرتها على فرض هذا النمط على شعوب العالم وليس على أساس كونها واقعا فعليا يحيط بالشعوب والبلدان (٥٥). ولهذا فإن طرح القضية - كما يقول على أساس أنها مجرد صراع حول المصالح الاقتصادية يمثل تغيبا لوعي الشعوب الإسلامية على وجه الخصوص! باعتبار أن القضية لا تمثل غير تنازع على مصالح في اطار المنظور المادي للوجود وهذا ما يخالف الغايات الإسلامية التي تتجاوز الغايات المادية الاستهلاكية إلى غايات أرحب تواصل الدنيا بالآخره (...). فإن أوليات المصالح الاقتصادية في الاسلام تتحدد تبعاً للغايات العقائدية المستهدفة من السعي الانساني في التصور الإسلامي (٥٦). ونلاحظ هنا أن نقد العولمة عند كل من د. المسيري والاستاذ مبروك يتأسس منهجيا على الحكم الغائي القيمي الأخلاقي والديني، ولا يصدر عن تحليل موضوعي لآلياتها على أن الاستاذ مبروك يتجاوز هذه الحدود الغائية القيمي ويشير إلى «التأحية الاقتصادية البحتة» على حد تعبيره مؤكداً أن الحلم الشيوعي الإغوائي لدعاة العولمة بتعميم نموذج الانسان الاستهلاكي الغربي ليس سوى فانتازيا خادعة لأن موارد العالم أجمع لا تكفي لتحقيق ذلك (٥٧)، النموذج!! والحق أن موارد العالم تكفي بل قد تفيض عن احتياجات شعوب العالم وخاصة في ظل التطورات العلمية والتكنولوجية الحديثة. فالقضية لاتتعلق بوفرة الموارد أو

ندرتها بقدر ما تتعلق أساساً بطبيعة العلاقات الانتاجية الاستغلالية السائدة التي هي جوهر النمط الانتاجي الرأسمالي وخاصة في صورته الاحتكارية المعولمة. ولهذا فالمسألة - كما يقول بحق الاستاذ مبروك بعد ذلك - ليست فقط تحقيق مصالح الدول الغنية على حساب الدول الفقيرة (...) ولكن تحقيق مصالح النخب الرأسمالية في تلك الدول والنخب الحليفة لها في الدول الأخرى على حساب كل شعوب العالم (...). ومن ناحية أخرى فإن الالتزام بقانون السوق الذي يحكمه الأقوى واستهداف الجانب الربحي دون أية اعتبارات أخرى وعمل آليات العولمة في تقليص سلطات الدولة لحساب أقوياء السوق وتخفيض التأمينات الاجتماعية وإهدارها. كل ذلك يعني تركيز الثروة في يد النخب المسيطرة على حساب الشعوب حتى داخل الدول الغنية(٥٨). ذاتها، ولكن الاستاذ مبروك سرعان ما يترك هذه الأرضية الموضوعية للنظام الرأسمالي المعولم، ليعرض للفكر الذي يقود الحضارة الغربية منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر حتى الآن. فيشير الى تشكل الحضارة الغربية منذ عصر النهضة في اطار الفكر العلماني الذي ينطلق - كما يقول - من الأسس المعرفية الارغيقية التي تقتصر على العقل وخبراته في ادراك الحقائق وتصرف الأمور(٥٩).

ولقد انصرفت المشروعات الفكرية المادية والمنظومات العقلانية والأخلاقية لتلك المشروعات المادية وبرزت المشروعات الحديثة كاعتناق - كما يقول - ضد الرؤى الدينية والمشروعات التأملية الهيكلية إلى أن توج القرن التاسع عشر بأفكار وليم جيمس البرجماتية التي أسقطت الحقيقة وعملت على اختزالها في مفهوم «المصلحة». وهكذا انتقل مركز الثقل الغربي بوجه عام إلى الفكر البرجماتي الأمريكي(٦٠) الذي يسود اليوم من «خلال آليات الغرب الأمريكي الإعلامية المسيطرة، التي تنبثق «أشد الرغبات الاستهلاكية سعراً في نفوس الناس في الوقت الذي يتم فيه إغراؤهم بتحطيم كل المبادئ والقيم في سبيل تحقيق تلك الرغبات». ومن هذا التحطيم للمبادئ والقيم تبرز نزعة ما بعد الحداثة التي ترفض «كل فلسفة تقوم على النسق الكلي أو مفهوم التاريخ أو على مفهوم التطور فضلاً عن الأساس الموضوعي للمعرفة» ويذكر الاستاذ مبروك نصاً للدكتور المسيري يقول فيه إذا كان الحقيقي هو «العقلاني (المادى) في عصر التحديث وهو المادى المتغير في عصر الحداثة، ففي عصر ما بعد الحداثة لا يوجد أى أساس للتمييز بين الحقيقي والزائف وبالتالي فلا حقيقي ولا زائف»(٦١) ويخلص الاستاذ مبروك إلى أن الفكر الكامن وراء العولمة هو الفكر البرجماتي النفعية الإلهائي ولكن يزاخمه الآن ويقف خلفه في وعى العقول الغربية المفكرة الفكر الما بعد حدثائى الذى يتضمن من بين ما يتضمن البعد التفكيكي التدميري(٦٢). ولكن يبقى السؤال: ما العمل؟ يقول الاستاذ مبروك إن الاسلام بمنظومته الرّسالية لا يستطيع (أن يقف) مكتوف الأيدي أمام ما تمارسه العولمة الأمريكية من سحق للشعوب وتحطيم للكيونة الروحية للإنسان. ثم يضيف «ولكننا يجب أن نعترف أن بلوغ الإسلام تلك الأهداف يتطلب شروطاً محددة تتمثل في وجود القادة القادرين على اتخاذ القرارات الشجاعة المستقلة في ظل ضغوط العولمة البالغة القسوة (...) ويتطلب قبل كل ذلك اجتهاداً فكرياً نشيطاً ومبدعاً يقصر عنه الفكر الاسلامى الآن وليس أمامنا إلا أن نبذل تلك القدرات أو نرضى بغرضيات العولمة لنعيش في جحيم القهر والعبودية الى الأبد»(٦٣).

ولاشك أن هذه الخاتمة لتحليل د. مبروك للعولمة تستحق التقدير لما تتضمنه من روح نقدية وتأكيد على حاجة الفكر الاسلامى إلى اجتهدا نشط ومبدع في مواجهة الأوضاع العالمية الراهنة، هذا إلى جانب تجاوز د. مبروك الاقتصاد على الأحكام الغائية والأخلاقية في تحليله لظاهرة العولمة، وتحديدده للأسس الموضوعية وأكاد أقول المادية للرأسمالية في مرحلتها المعولمة، فضلاً عن تمييزه الصحيح عامة بين الحداثة وما بعد الحداثة وإن كان لا يرى في الحداثة شأنه في ذلك شأن د. المسيرى - إلا جانباً معتماً معادياً للقيم الروحية والدينية والإنسانية عامة. وهي رؤية في تقديري قاصرة ومجحفة لمفاهيم الحداثة والعقلانية والعلمانية والمادية عامة، تستبطن ثنائية ضدية استيعادية حادة - أكاد أقول ديكراتية - بين المادة والروح، بين الجسد والعقل بين العلم وإنسانية الإنسان! ولعل هذه الرؤية الثنائية الاستيعادية للمفهوم الموضوعى للحداثة والمادية هي التي تعرقل الاجتهاد الإسلامى الفكرى المبدع لكشف آليات الرأسمالية عامة والرأسمالية المعولمة خاصة وبالتالي تعرقل حسن مواجهتها والإكتفاء بإدانتها ورفضها أخلاقياً وقيمياً أو - كما يحدث

- الاندماج المالي في مشروعاتها^(٦٤). على أننا قد نجد الرؤية الموضوعية للعلومة أكثر وضوحا وتحديدا في مقالة د. رفعت العوضى الذي يرى أن العولمة هي المرحلة الأخيرة للنظام الرأسمالي العالمي، وأن الأزمة التي يعانيها العالم في الكثير من مناطقها هي أزمة الرأسمالية نفسها وهو إذ يقترح النظام الاقتصادي الإسلامي يحرص على تأكيد دور الدولة وتحديد الاسلام للمشكلة الاقتصادية في أمرين هما الإعمار مع عدالة التوزيع فضلا عن ضرورة مشاركة الشعوب في المشاكل الاجتماعية^(٦٥). ويلتقي الأستاذ جمال البنا الذي يرى أن «الهدف الوحيد الذي تعمل له كل قوى العولمة هو أن يصبح العالم سوقا واحدة مفتوحة دون جمارك أو حسابات بحيث يمكن للمنتجات الأوروبية الأمريكية (...) أن تجد لها مشترين، وأن يتم هذا على انقاض الصناعات والمنتجات القومية التي لا تتمتع بمزايا المنتجات الأوروبية الأمريكية»^(٦٦).

ويرى أنه «كان وجود الاتحاد السوفيتي ومنظومة الدول الاشتراكية يعوق انطلاقا وحش العولمة، فلما تهاوى الاتحاد السوفيتي انفردت الولايات المتحدة وانتفسح أمامها المجال لأسوأ صور الاحتكار والعريضة»^(٦٧) وعندما يقترح د. رفعت العوضى مواجهة تكتل بنوك العالم الرأسمالي بتكتل «اقتصادي يجمع كل الدول العربية والإسلامية وأن ما هو قائم بالفعل من هيئات مثل مؤتمر العالم الاسلامي يصلح أن يكون بداية لذلك التكتل» يرد عليه الأستاذ جمال البنا بأن «مؤتمر العالم الاسلامي هو مؤتمر حكومات وكثير من الأنظمة قد تكون في ذاتها هي العقبة في سبيل توحيد الشعوب وانطلاقها الى الاهداف الكبرى. ولذلك فأنا أقصّر انه ينبغي الاعداد لعمل تكتل جماهيري بين هذه الدول بصرف النظر عن موقف الحكومات. فالشعوب هي المناطة في الأساس لسياسة الإنماء والتكتل والمواجهة وليست الحكومات القائمة»^(٦٨).

ويلتقى د. محمد عماره مع الكثير من هؤلاء المفكرين الاسلاميين في التفرقة بين العالمية والعولمة، فيرى أن العالمية هي التي تمثل الأفق الاسلامي، لأن الإسلام دعوة عالمية منذ المرحلة المكية وبالتالي فإن العالمية ليست غريبة عن الرؤية الاسلامية. بل الرؤية الاسلامية نزاعة الى الرؤية العالمية انطلاقا من أن الاسلام هو الرسالة الخاتمة والعالمية. والعالمية كما يرى تمثل حضارات متعددة متميزة أى ليست متماثلة أو متغلقة معزولة ومعادية وإنما هناك نوع من الخصوصية ونوع من التشابه^(٦٩)، أما ما يفرض الآن باسم العولمة فليس عالميا إنما هو الرؤية الغربية، النظام الغربي^(٧٠). ويتساءل د. عماره: لماذا الغرب يريد أن يفرض علينا العولمة؟ ويجب: هناك في بنية الفكر الغربي والحضارة الغربية هذه النزعة للهيمنة^(٧١) ويقول في ختام كلمته «فنحن مع العالمية ولكن هذا الذي يسمى بالعولمة هو تسابق وتطور في أدوات الهيمنة. والجديد في ذلك هو تقنين هذه الهيمنة. أما كون الغرب يعمل على فرض هيمنته علينا فهذا مرتبط بموقف الحضارة الغربية القديم منذ الاحتكاك بينها وبين الحضارة الاسلامية^(٧٢) وبهذا التفسير بالهيمنة يكاد د. عماره أن يلقي الأساس الموضوعي للرأسمالي للعولمة ويجعلها ظاهرة إرادية ذاتية عنصرية ذات جذور تاريخية قديمة! والغريب أنه يميز بين عالمية فكرة نظرية أو رسالة دينية وبين عولمة واقع موضوعي اقتصادي واجتماعي وسياسي وثقافي وعلمي تقني! وأنه برغم هذه العولمة الموضوعية، فإنها تزخر بالتعدد والتمايزات والصراعات والخصوصيات الثقافية والقومية والمصالح المتناقضة داخل نمط انتاجي سائد هو النمط الرأسمالي، ويسعى للمزيد من السيادة، وأن هذه العولمة الموضوعية ليست هي الهيمنة وإنما الهيمنة استقطاب داخل العولمة يتمثل في كتلة من الدول الرأسمالية الكبرى وشركاتها الاحتكارية المتشابكة والمتنافسة معا التي تقف اليوم على رأسها الولايات المتحدة الأمريكية.

ولعلنا نجد هذا التمييز نسبيا بين العولمة والهيمنة عند د. محمد عابد الجابري في أطروحته العشرة^(٧٣) حول العولمة والهوية الثقافية. ففي الأطروحة الرابعة يرى أن العولمة ليست مجرد آلية من آليات التطور الرأسمالي بل هي أيضا والدرجة الأولى إيديولوجية تعكس إرادة الهيمنة على العالم وأمره. وتقترب رؤية د. عماره إلى هذه الزاوية الإيديولوجية وخاصة عندما يفرق د. الجابري في أطروحته الخامسة بين العولمة والعالمية. فهذه شيء والأخرى شيء آخر كما يقول. فالعولمة هي نفى الآخر وإحلال الاختراق الثقافي محل الصراع الإيديولوجي، على حين أن العالمية - كما يقول - تفتح العالم

على الثقافات الأخرى مع الاحتفاظ بالخلاف الإيديولوجي وكما يرى في أطروحته السادسة أن ثقافة الاختراق تقوم على أوهام هدفها «الطبيع» مع الهيمنة وتكريس الاستتاع الحضارى. وفي هذا كما يقول في الأطروحة السابعة إفراغ للهوية الجماعية من كل محتوى. ولهذا يؤكد في أطروحته التاسعة أن تجديد الثقافة أى ثقافة لا يمكن أن يتم إلا من داخلها بإعادة بنائها وممارسة الحداثة فى معطياتها وتاريخها والتماس وجوه الفهم والتأويل لمسارها، تسمح بربط الحاضر بالماضى فى اتجاه المستقبل. وتأكيدا على أن هذا لايعنى القطيعة مع العصر. تقول أطروحته العاشرة والأخيرة إن حاجتنا إلى الدفاع عن هويتنا الثقافية فى مستوياتها الثلاثة (الفردية والجموعية والوطنية القومية) لتقلل عن حاجتنا إلى اكتساب الأسس والأدوات التى لابد منها لدخول عصر العلم والثقافة وفى مقدمتها العقلانية والديمقراطية.

ولاشك أن رؤية د. الجابرى للوعلمة رؤية متقدمة بالقياس إلى العديد من المفكرين الاسلاميين الذى ينتهى بعضهم إلى الرفض الفكرى القاطع للوعلمة باعتبارها آخر تجليات الحضارة الغربية فى حداثتها وعلمايتها وماديتها وديمقراطيتها التى تتعارض مع المفاهيم الاسلامية كما يفهمونها!

على أن رؤية د. الجابرى للوعلمة - مع ذلك - لاتمس الأساس الموضوعى للنظام الرأسمالى نفسه الذى تعدّ العلمة - كما يقول - آلية من آلياته أو تعدّ أحدث (أو أعلى) مراحل الامبريالية التى هى بدورها كانت أحدث (أو أعلى) مراحل الرأسمالية نفسها - كما سبق ذكرنا. وهكذا - فى تقديرى - يصبح نمط الانتاج الرأسمالى المعمم والمعلوم هو القضية الجوهرية التى كانت موضوع تساؤلنا فى البداية نعود إليها بعد رحلتنا الحوارية مع بعض المواقف الفكرية المختلفة من هذه القضية، لنحاول أن نقرب أكثر من واقعها العيّن وأن نحدد موقفنا منها.

ذكرت فى البداية أن هذا النمط الرأسمالى المعمم والمعلوم أصبح يمثل بمستوياته المختلفة والمتروحة مايمكن أن نسميه موضوعيا - بصرف النظر عن أحكام القيمة الايجابية أو السلبية - حضارة عصرنا الراهن. وقد يكون من الضرورى أن أوضح هذه التسمية لأزيل ما تثيره من التباس وسوء فهم، فضلا عن أننى أراها ضرورية لتفسير بعض مظاهر التناقضات والصراعات فى عصرنا.

فى ندوة سابقة حول «صراع الحضارات أم حوار الثقافات» عقدتها منظمة «تضامن الشعوب الافريقية والآسيوية» فى مارس من عام ١٩٩٧ اجتهدت فى تحديد دلالة بعض المصطلحات من بينها مصطلح الثقافة ومصطلح الحضارة. وذكرت أننى (٧٤) تعاملت وأتعامل مع مصطلح الثقافة بدلالاتها الانثروبولوجية العامة فى جوانبها الرمزية والمادية والعملية، أى من حيث أنها الرؤية المعرفية والوجدانية والروحية والعملية والعلمية للواقع الاجتماعى والاقتصادى والانسانى عامة التى تتجلى فى أشكال السلطة ونمط الانتاج والسلوك السياسى والقيمي والإبداعي فى ارتباط محلى محدد. وبهذا المعنى فالثقافة تختلف باختلاف التشكيلات الاجتماعية والاقتصادية من مجتمع إلى آخر، بل تختلف وتتنوع كذلك داخل المجتمع الواحد باختلاف وتنوع المواقع والمواقف السياسية والاجتماعية والفكرية، كما تتطور وتنمو بتطور الأوضاع والتشكيلات القومية المختلفة، تبين هذا فى أرقى المجتمعات وأدناها فى سلم التطور التاريخى الاجتماعى العام. على أن الثقافة - بشكل عام - تجمع كذلك بين ما هو قومى خاص بها، وبين ما هو إنسانى مشترك بين مختلف الخيرات الإنسانية. وهو مشترك ثقافى نابع من الاحتياجات الأساسية للعضوية والاجتماعية والموضوعية الانسانية، والتفاعل المتصل بين الثقافات المجتمعية والقومية المختلفة دون أن يلغى هذا خصوصية الثقافة فى كل مجتمع من المجتمعات.

أما مصطلح الحضارة، فقد تعاملت وأتعامل معه دون تمييز دلالى جوهري بينه وبين مصطلح الثقافة بمفهومها الانثروبولوجى الذى ذكرت. على أنى أرى أن الفارق بينهما يكمن فى أن الحضارة هى ثقافة تطورت تطورا ذاتيا مما دفعها ويدفعها إلى تجاوز حدودها المجتمعية المحلية الخاصة وإلى التوسع والامتداد، فافضة نفسها على مجتمعات وأقاليم وتشكيلات اقتصادية واجتماعية وثقافية أخرى فى عصر ما، أو مرحلة تاريخية معينة. إنها نقلة متطورة من الخاص إلى العام مهما كانت حدود هذه النقلة. أى أن الحضارة هى خصوصية ثقافية معممة سائدة خارج حدود نشأتها المحلية

الأولى. فهكذا تحققت وتشكلت الحضارة المصرية القديمة، والصينية والفارسية واليونانية والرومانية والعربية الإسلامية وغيرها من ثقافات معصّمة تطورت ذاتياً ثم توسعت خارج منبعها الأصلي وأخذت تسيطر على مناطق ثقافية أو حضارية أخرى. وأضيف إلى هذا إضافة أراها مهمة هي أنه عندما تنهار ثقافة من الثقافات أو حضارة (بمعنى الثقافة المعصّمة) نتيجة لسيادة أو سيطرة حضارة أخرى أكثر قوة وتطوراً فإن خصوصيتها الثقافية تظل حية - بمستوى أو بأخر - داخل الثقافة أو الحضارة السائدة الجديدة. ولهذا نجد داخل الحضارة الواحدة في أغلب التجارب التاريخية الحضارية - أكثر من ثقافة ثانوية هي امتداد لثقافات أو حضارات سابقة. ولهذا نشهد داخل الحضارة الواحدة - بالمعنى الذى ذكرت - اختلافات وصراعات وتفاعلات بين هذه الثقافات الثانوية والثقافة السائدة. ففى أوج ازدهار الحضارة العربية الإسلامية - على سبيل المثال - فى القرن الثانى والثالث والرابع الهجرى، احتوت الحضارة العربية الإسلامية فى امتدادها شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً عديداً من الثقافات الأخرى مثل البيزنطية والفارسية والهندية والمصرية وغيرها. ولعل الاختلافات الثقافية المذهبية داخل هذه الحضارة آنذاك، كانت ترجع إلى هذا الاختلاف والتنوع الثقافى والمعرفى والاجتماعى داخلها فى إطار سيادتها الثقافية العامة. بل لعل هذا الاختلاف والتنوع أن يفسر لنا ظاهرة الشعبية وغيرها من ظواهر الخلاف والاختلاف والصراعات الأخرى داخل هذه الحضارة.

فى ضوء هذا، أرى أن مصطلح العولمة فى عصرنا الراهن هو تعبير عن ظاهرة تاريخية موضوعية - كما سبق أن ذكرت - تمثلت فى البداية فى ثقافة - بالمعنى الأنثروبولوجى - تخلّقت وتشكلت فى رحم الانساق الاقطاعية فى أوروبا فى القرن السادس عشر تنسم بنمط انتاجى هو نمط الانتاج الرأسمالى الذى أخذ يمتد ويتوسع ويسود حتى أصبح لا مجرد حضارة غربية كما يقال بل حضارة عصرنا الراهن وإن اختلف مستواها من مجتمع إلى آخر. إنها اليوم حضارة رأسمالية عالمية تعدّ امتداداً تاريخياً متطوراً متجاوزاً لمختلف الثقافات والحضارات الإنسانية السابقة، والتي ما تزال معالمها وآثارها باقية حية داخل نمطها الانتاجى الرأسمالى الجديد. ولهذا يتنوع هذا النمط الانتاجى الرأسمالى بدوره بتنوع الثقافات التى يحتويها ويسيطر عليها دون أن يلغىها تماماً رغم سعيه إلى ذلك. إننا على سبيل المثال، لانستطيع القول بوجود حضارة عربية إسلامية، أو حضارة عربية، وإنما هناك ثقافة عربية أو عربية إسلامية تسيطر على بلدانها وأوضاعها المختلفة هذه الحضارة الرأسمالية الراهنة، التى تأثرت فى نشأتها الأولى - بدون شك - بثراث الحضارة العربية الإسلامية.

ولهذا يتنوع النمط الانتاجى الرأسمالى العالمى فى سيادته الحالية على البلدان العربية وتبعيتها له بتنوع الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية لهذه البلدان العربية وبخاصة فى تجليها الثقافى. وبرغم سيادة نمط الانتاج الرأسمالى سيادة اقتصادية وإيديولوجية فى الولايات المتحدة الأمريكية وفى البلدان الأوروبية وفى اليابان فإننا نجد اختلافاً فى التبعة القومية لهذا النمط الرأسمالى فيما بينهما وخاصة فى تجليه الثقافى. ولهذا فإن العولمة رغم تحققها الموضوعى وسيادتها عالمياً كمنطق إنتاج رأسمالى، فإنها ليست مستوية سواء من حيث تفاوت دولها وبلدانها فى مستوى انتاج هذا النمط الرأسمالى أو فى التبعة له، أو من حيث مستوى خصوصيته الثقافية. ولهذا تنسم العولمة بهيمنة عدد من الدول الرأسمالية الكبرى عليها، وعلى رأس هذه الدول الولايات المتحدة الأمريكية. وما أكثر ما يتم الخلط بين العولمة والهيمنة مما قد يغيب طبيعة الصراع المحتدم داخل العولمة نفسها. فالهيمنة هي نتيجة لما يتحقق من تركيز وتركز واستقطاب داخل العولمة ناجم عن التفاوت الانتاجى والعلمى والتكنولوجى والثقافى. فالعولمة ظاهرة موضوعية إنتاجية رأسمالية سائدة، أما الهيمنة فهى تميز ذاتى داخل هذه الظاهرة الموضوعية. ولهذا قد تتراوح وتختلف من مرحلة إلى أخرى. ومن الخطأ العلمى أن نتحدث عن العولمة باعتبارها أمركة بسبب هيمنة الولايات المتحدة الأمريكية فى هذه المرحلة على دولها الرأسمالية الكبرى. فقد تتناكّل أو تضعف الهيمنة الأمريكية دون أن يعنى هذا صفة العولمة الرأسمالية نفسها. بل قد يعنى انتقال الهيمنة إلى دولة رأسمالية أخرى أو تكتل آخر رأسمالى، أو قد يتحقق نوع من التوافق المؤقت أو الجزئى أو العام بين الدول الرأسمالية الكبرى للحد من التنافس فيما بينها هذا التنافس الذى يصل أحياناً إلى تعريض النظام

الرأسمالي كله لاختطار جسيمة. إنها احتمالات واردة، بل حالة، نسبيا تتجلى فيما يعانيه النظام الرأسمالي من ازمتات تقليدية ومستجدة في ظروف عولمته. على أن المهم هنا أن نميز بين الواقع الرأسمالي الموضوعي للعولمة وبين ظاهرة الاستقطاب والهيمنة داخلها، ولانبنئ الخلط بينهما. والمسألة ليست مسألة نظرية خالصة، بل تتعلق كذلك بمنهج التعامل مع العولمة أو مواجهتها.

وتستحق العولمة الرأسمالية سيطرتها الشاملة عن طريق أدواتها المختلفة من شركات احتكارية وبنوك متعددة القوميات، وأساليب ووسائل تقنية تتطور كل يوم أتماحتها لها الثورة العلمية الثالثة لتنمية القدرات الانتاجية والتسليحية إلى غير حد، وكذلك القدرات التوسعية المعلوماتية والاتصالية بما يشبه إلغاء المكان والزمان. بهذه الأدوات والوسائل والقدرات سعت الدول الرأسمالية الكبرى وتواصل سعيها لتنميط العالم تنميطة سياسيا واقتصاديا وثقافيا وبخاصة البلاد النامية، مستخدمة لتحقيق ذلك أبشع وأشرس اشكال التدخل والعدوان والقمع وتفجير الصراعات المحلية وإهدار المشروعات الدولية وشل منظماتها الدولية السياسية والاقتصادية والاجتماعية بل توظيفها لخدمة مصالحها الإحتكارية التوسعية وإدارة ازمتاتها الثقافية. وأخذت تسعى عن طريق شركاتها المتعددة القومية ومؤسساتها الاقتصادية وبخاصة البنك الدولي وصندوق النقد الدولي وإتفاقياتها التجارية الدولية إلى ادماج واستيعاب اقتصاديات البلاد النامية في بنيتها الرأسمالية، وتفكيك مؤسساتها وقطاعاتها الاقتصادية العامة ومحاولة تصفية الدور الانتاجي والخدمي لدولها، إكتفاء بدورها الأمنى لحماية مصالحها وتفكيك الروابط القومية والأقليمية وخلخلة الهويات الثقافية وإشاعة الاتجاهات اللاعقلانية والاستهلاكية والفردية والنفعية وروح المتاجرة بكل شئ، وتسليع القيم الثقافية وبناء اقتصادها على المضاربات المالية وعرقلة المشروعات التنموية التصنيعية خاصة.

وفي إطار هذه العولمة الرأسمالية ليس ثمة صراع حضارات على أساس ثقافي ديني كما يذهب هنتنغتون. فليس ثمة صراع بين مسيحية الغرب، وإسلامية وكونفوشيوسية الشرق. وليس ثمة صراع حضارى دينى بين أمريكا واليابان مثلاً رغم اختلاف الخصوصية القومية والثقافية التراثية بينهما، وليس ثمة صراع حضارى بين أمريكا من ناحية وإيران أو العراق أو ليبيا وإن اتخذ هذا الصراع مظهراً دينياً أو إيديولوجياً ما أكثر ما تضخمه الولايات المتحدة لتتصطبغ به أعداء موهومين تغيب بهم حقيقة الصراع، مثل تضخيمها لخطورة عداء التيار الإسلامى لها بعد انهيار عدوها الاشتراكي القديم الذى كان يتمثل فى الاتحاد السوفيتى والمنظومة الاشتراكية، فى الوقت الذى تدعم أشد عناصر التيار الدينى الإسلامى تعصبا وتخلقا فى أفغانستان وفى غيرها من بعض البلاد العربية والإسلامية، وتجعل من نفسها من ناحية أخرى حامية للأقباط المصريين ومدافعة عنهم فى مواجهة ما يعانون من اضطهاد طائفى دينى من جانب مواطنيهم المسلمين كما تزعم، فى الوقت الذى تتواطأ مع الاحتلال الاستيطاني العدوانى التوسعى للطغمة الصهيونية التى تطرد الشعب الفلسطينى مسلميه ومسيحييه من أرضه وتمارس أبشع صور المذابح الجماعية والقمع والتعذيب والتجوير وإهدار الحقوق لابنائها أطفالا ونساء ورجالا.

كما تستخدم القوات العسكرية لحلف الأطلسى (الناتو) فى مظهر خادع لحماية مسلمى كوسوفا من الاضطهاد الصربى، وهى فى الحقيقة تفاقم من محتشم لتغطية هدفها الأكبر وهو تغيير علاقات القوى السياسية والعسكرية لمصالحها فى منطقة البلقان وفى أوروبا عامة، فضلا عن تحويلها للناتو من قوة عسكرية محدودة المهام بحدود أوروبا إلى قوة عسكرية وسياسية بديلة لمجلس الأمن وهيئة الأمم المتحدة ذات صلاحية ومشروعية مفروضة على نطاق العالم.

إن الصراع الدائر فى عصرنا ليس صراعا حضاريا بل هو صراع مصالح اقتصادية داخل حضارة رأسمالية سائدة واحدة. هو أولا صراع مصالح بين الدول الرأسمالية الكبرى نفسها من أجل المزيد من الربح والتوسع والهيمنة وإدارة ازمتاتها الاقتصادية والاجتماعية والقيمية المتفاقمة. وقد يبرز الجانب الثقافى منه فى ظواهر عديدة، مثل «الاستثناء الثقافى» الذى فرضته فرنسا وكندا فى اتفاقية «الجات». وهناك ثانيا الصراع بين هذه الدول الرأسمالية الكبرى والدول

النامية، هذا الصراع الذى يتخذ أشكالا متنوعة من تدخل وعدوان عسكري واحتلال وفرض شروط عسكرية وسياسية واقتصادية ورؤى ثقافية، لتكريس سيطرتها واستباحتها لهذه الدول النامية وطمس خصوصيتها الثقافية والقومية وإعاقة تطورها التامى الذاتى .

وما أكثر الأمثلة الفاقعة والفاجمة لسلوك الدول الرأسمالية الكبرى وفى مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية ضد المصالح الجهرية لشعوب البلدان النامية بل ضد شعوبها نفسها بما لايسمح المقام هنا لتفصيل . على أنها صورة بشعة وملتبسة للعولمة الرأسمالية وريشة التاريخ الطويل لنمط الانتاج الرأسمالى منذ بدايته فى القرن السادس عشر حتى اليوم . لقد تحققت بهذه العولمة الرأسمالية وحدة الحضارة الإنسانية فى عصرنا . ولكنها رغم ارتباطها منذ بدايتها الرأسمالية الأولى برؤية عقلانية وتاريخية وتنويرية وتوجه ليبرالى ديمقراطى يقوم على احترام التعدد والاختلاف والتنافس وحرية الاعتقاد والتعبير والمواطنة والتطور والتقدم والإبداع ، هذه القيم التى يلخصها مفهوم «الحدائة» ، وبرغم التطور الرائع لكفاءتها الانتاجية والابداعية فى المجالات الفكرية والعلمية والأدبية والفنية والادارية والتنظيمية والمكتشفات التكنولوجية، فهى وحدة حضارية دامية تنزف جرائم وقبحا وبشاعة وعدوانا واستغلالا واحتلالا واغترابا ومهانة فى حق شعوب العالم . فبرغم ما حققته وما تزال تحققه من معجزات علمية وتكنولوجية كفيلى بحل العديد من المشاكل الاجتماعية والصحية والبيئية والمعيشية التى تعانى منها شعوب العالم جميعا بمستويات مختلفة، فإن هذه العولمة -والهيمنة الرأسمالية تستهلكها - فى خدمة ١.١٠٪ فقط من سكان الأرض أصحاب المصالح الأساسية فى هذه العولمة والهيمنة . هذا هو الوجه القبيح لهذه العولمة الذى يشوه المنجزات المبدعة التى استطاع العقل الانسانى والفعل الانسانى والتضحيات الانسانية أن يحققها منذ نشأة الأولى للرأسمالية حتى مرحلتها الراهنة .

على أن هذه المنجزات الانسانية المبدعة لم تهدر تماما ولم تتوقف طاقاتها عن الإضافة والتجديد لمصلحة الانسان عامة . ففى قلب هذه العولمة الرأسمالية والهيمنة الأمريكية بوجه خاص ، وفى مواجهتها، أخذت تبرز ظواهر إنسانية معولمة أخرى ومضادة لهذه العولمة السائدة . فمن ناحية أصبحت العديد من القضايا المشتركة لشعوب العالم ذات طابع معولم مثل قضية البيئة والأخطار والكوارث الطبيعية ونادرة المياه والأمراض الوبائية والأخطار النووية والسلام العالمى والتصحر والمجاعات فضلا عن الحقوق والحريات الانسانية الفردية والمجتمعية والعامة، وبخاصة حقوق المرأة والأطفال والأقليات العرقية والمهمشين وحماية الخصوصيات القومية والهويات الثقافية وتنميتها إلى غير ذلك . وأخذت تتشكل من أجل هذه القضايا جماعات وهيئات شعبية غير حكومية، وتنعقد مؤتمرات وتقوم مسيرات مطلبية على المستوى القومى والاقليمى والعالمى . هذا إلى جانب تواصل التنظيمات والتشكيلات والهياكل السياسية والاجتماعية والحزبية والعلمية والأدبية والفنية ذات التوجهات الديمقراطية الوطنية والقومية والاشتراكية والشيوعية والدينية المستنيرة فى مختلف أنحاء العالم تصدى لها هذه العولمة الرأسمالية، وسعى إلى ابداع حلول وبدائل سياسية وانتاجية وتنموية وديمقراطية تدعم بها وحدة الحضارة الانسانية مع مراعاة واحترام هوياتها الثقافية وخصوصياتها القومية والعمل على سيادة المشروعية الدولية وتحرير المنظمات الدولية من سيطرة دول الهيمنة الرأسمالية .

وفى قلب هذه العولمة والهيمنة الرأسمالية ما تزال ترتفع مفاهيم ومبادئ وقيم العقلانية والحرية والعدل والمساواة والديمقراطية والحدائة والاستنارة والتقدم واحترام الاختلاف والتنوع فى الاجتهادات الفكرية والدينية والابداعية، هذه المبادئ والمفاهيم والقيم التى برزت - كما ذكرنا - مع نشأة هذه الحضارة الرأسمالية وأسهمت فى تطويرها وتنميتها، وان أهدرتها الرأسمالية فى مسيرتها التنافسية الساعية إلى الاحتكار والتمركز والتسلط وعبادة قانون تعظيم الربح فوق كل قيمة انسانية واستخدام العقل استخداما آليا إجرائيا ميكانيكيا نفعيا خالصا، وتحويل العلم والعقلانية إلى وسيلة لمضاعفة السيطرة والاستغلال والمركزية والاستبداد والقمع، وإشاعة اللاعقلانية والرؤى الجزئية المشوشة ودحض القيم والمبادئ العامة والأنسقة المعرفية الكلية والتاريخية والسخرية من الحدائة الفعلية واتهامها بالشمولية والمركزية الاستعلائية واستبدال

مفهوم ما بعد الحداثة أى معكوسها الدلالى والانتكاس عليها وليس تطورها كما يذهب بعض النقاد والمفكرين من أنصار هذه العولمة الرأسمالية أو من الذين يأخذون على الحداثة والعقلانية والعلمانية توظيفها توظيفاً إجرائياً نوعياً استبدادياً فى مرحلة ما قبل العولمة.

ولهذا تدور معارك فكرية عميقة بين مفهوم الحداثة التى يواصل معركتها والدفاع عنها وتطورها بعض المفكرين والفلاسفة المعاصرين وخاصة الفيلسوف الألماني هاينريش هابرماس باعتبار أنها لم تستكمل بعض وبين مفهوم ما بعد الحداثة التى يكاد أن يكون تعبيراً أيديولوجياً عن هذه المرحلة من العولمة الرأسمالية. ولانقطف هذه المعركة الفكرية عند الحدود الفلسفية أو النقد الأدبى بل تمتد إلى مختلف المجالات المعرفية والإبداعية الأدبية والاجتماعية والفنية والمعمارية والسياسية والاقتصادية. على أن الدفاع عن الحداثة والعقلانية والعلمانية والتاريخية فى عصرنا ليس ردة إلى البدايات الأولى لنشأة الرأسمالية، وإنما يتضمن نقداً للعولمة الرأسمالية وجهداً فكرياً لتجاوزها. على حين أن الدفاع عما بعد الحداثة يكاد يعد ردة فكرية إلى ما قبل الحداثة وليس تجاوزاً لها.

وهكذا فى قلب العولمة الرأسمالية تتحرك جهود متنوعة تتوحد فكرياً تلقائياً وتنظيمياً بمستويات مختلفة على مستوى العالم لتصوغ مشتركاً ثقافياً إنسانياً متنامياً على اختلاف مصادره واجتهاداته وتنوع هوياته الثقافية وخصوصياته القومية، مؤذنة بإمكان تحويل هذه العولمة الرأسمالية الشرسة التى تستقطب ثمرات الوجود الإنسانية العاملة والمبدعة إلى عولمة إنسانية يتحقق فيها وبها مستوى أرقى من التفتح الإنسانى ومن التحرر من الاستغلال والقهر والقمع والظلم والاستبعاد والاعترا ب والتعصب العرقى والدينى والجمود الفكرى عامة.

ولعل المنجزات العلمية والتكنولوجية وخاصة فى علوم الاتصالات والمعلوماتية والبيولوجية، هذه المنجزات الباهرة التى تحققت وزداد تحقفاً وتطوراً بفضل القوى الانتاجية والعلمية والفكرية المبدعة والتى ما تزال تمتلكها وتحركها وتسيطر عليها قوى الهيمنة الرأسمالية وتوظفها لخدمة مصالحها أساساً، أقول، لعل هذه المنجزات أن تصبح ملكية معولمة فى ايدى هذه القوى المنتجة والمبدعة من شعوب العالم فتنتشط وتتناقض جهودها مع مختلف القوى السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية المستتيرة والمتقدمة فى العالم للتعميل بتحقيق هذه العولمة الإنسانية فى القرن القادم.

ولهذا ليس هناك ما هو أخطر على ثقافتنا العربية وعلى إنسانيتنا عامة، من الدعوة إلى الاستسلام لهذه العولمة والهيمنة الرأسمالية، باعتبارها قدراً تاريخياً لا فكاك منه فى صورته الراهنة، وبالتالي الدعوة إلى حماية الاندماج أو التكيف الهيكلى معها دون تحفظ أو مراعاة للخصوصيات والهويات الثقافية والمصالح القومية.

ولكن... لا يقل خطراً عن هذا، إنكار هذه العولمة الرأسمالية، والاكتفاء بإدانتها والاستعلاء الفكرى عليها والتمترس داخل خصوصية قومية شوفينية أو هوية ثقافية سلفية نهائية مغلقة مستغنية عن كل ما يتحقق فى عصرنا الراهن من معارف ومنجزات علمية وتكنولوجية ومعارك سياسية واجتماعية وحوارات وصراعات فكرية وثقافية فى مواجهة هذه العولمة الرأسمالية.

إن كلا الموقفين يفضيان إلى نتيجة فاجعة واحدة هى الانتحار الثقافى لمصلحة هذه الهيمنة الرأسمالية، فنتيجتها العملية هى الاستيعاب والتبعية والخروج من التاريخ على حد تعبير المفكر الاقتصادى د. فوزى منصور.

وفى تقديرى أن البديل الإيجابى فى مواجهة هذه الهيمنة الرأسمالية المعولمة هو التفتح العقلى والعلمى والنقدى والإبداعى على تنوع حقائق وخبرات الواقع والعصر، وتنمية القدرة على امتلاك مفاتيحهما امتلاكاً معرفياً وعلمياً والاجتهاد فى تبيينهما بالإضافة إليهما بحسب احتياجاتنا وخبرتنا الخاصة. ولا يتم هذا فى فراغ، وإنما بتحقيق مشروعات تنمية تصنعية وبشرية من خلال أعمق مشاركة ديمقراطية جماهيرية لكل القوى الاجتماعية المنتجة والمبدعة. فضلاً عن القوى السياسية الوطنية والديمقراطية والتقدمية عامة. على أنه لا سبيل لتحقيق أو نجاح مشروع تنموى أو وطنى خاص فى عصرنا بغير عمق قومى وإنسانى عام. إن تعميق الهوية الثقافية والقومية هى نقطة الارتكاز الأولى لمواجهة الهيمنة الرأسمالية وضمان نجاح أى مشروع تنموى خاص. ولهذا فإن البعد القومى العربى هو بعد أساسى فى أى

تخطيط لمشروع مصرى خاص. على أن هذا البعد القومى لانجاح له بغير بعد إنسانى عام. فلا سبيل إلى عزلة عن العالم، إنما المهم أن نحسن التعامل وطنيا بما يدعمنا قوميا وأن نحسن التعامل قوميا بما يدعمنا عالميا وأن نحسن الترابط بين هذه الأبعاد الثلاثة بالأساس الديمقراطي الشعبى لمشروعنا هذا الأساس الذى هو قاعدته الصلبة والحامية له من الانتكاس، وأن نحسن كذلك تحديد ما نريد تحقيقه وأن نحسن امتلاك المعرفة وأدواتها العلمية والتكنولوجية، ووسائلها التعليمية والإعلامية والثقافية عامة.

هذا هو فى تقديرى المدخل المنهجي الموضوعي والفكري والعملى القومى والثقافى والإنسانى عامة للتصدى تصديا إيجابيا لهذه العولمة الرأسمالية التى تكاد تجعل من وحدة الحضارة الإنسانية - هذا الكسب التاريخى العظيم - لا قرية كونية واحدة - كما يقال - بل غابة عالمية واحدة. وفى غمرة معركة تصدينا لهذه الرأسمالية العولمة لن نكون فى عزلة عنها أو عن العالم بل سنكون قوة متحركة داخلها، ولن نكون وحدنا بل سنكون جزءا عضويا من عولمة إنسانية جديدة تشارك فى بلورتها وإنجاحها قوى قومية واجتماعية وثقافية واقتصادية وسياسية مختلفة ومتنوعة داخل العولمة الرأسمالية السائدة. وفى غمرة هذه العملية التاريخية الحضارية التى تتنامى تلقائيا وتنظيميا، فكريا وعمليا، حورارا ونضالا، ستتوغل الخيارات، تتجدد خبرة الخيارات القديمة كالخيار الاشتراكي مستفيدا من كل سليات التطبيقات السابقة، أو تنشئ خيارات جديدة، أو تقوم علاقة حضارية إنسانية شبكية متنوعة الخبرات الموحدة الحميمة برغم هذا التنوع ويفضله!! وإذا كانت العولمة الرأسمالية هى الحضارة السائدة بعصرنا الراهن أو هى أحدث (أو أعلى مراحل الامبريالية) فهى ليست نهاية التاريخ أو نهاية الايديولوجيات. ما أريد أن أوغل بعيدا فى يوتوبيا خيارات مستقبلية. على أن المستقبل كل مستقبل إنما يصنعه الحاضر، وأحيانا الماضى للأسف.

وفى تقديرى، أنه برغم ما قلت من تفرقة بين العولمة والهيمنة، فإننى أقول إن جوهر معركة عصرنا المباشرة الآنية هى النضال العالمى المشترك بين الخصوصيات الثقافية والقومية والقوى المنتجة والمبدعة والديمقراطية والتقدمية فى العالم من أجل القضاء على الهيمنة الأمريكية على الوضع الإنسانى الراهن أيا كانت صفته، والسعى إلى دعم المشروعية الدولية، فى منظماتها القائمة وذلك بإنشاء «هيئة الشعوب المتحدة» ليس بديلا عن هيئة الأمم المتحدة، التى تمثل حكومات العالم ودولها، وإنما لتكون عمقا شعبيا لها ورقابة شعبية عليها تساندها فى معاركها الانسانية. هذا إلى جانب ضمان حق كل بلدان العالم فى اختيار طريقها الخاص للتنمية الشاملة الاقتصادية والبشرية والثقافية والابداعية، وتوفير الحوار بين مختلف الخبرات والتجارب السياسية والتنموية والثقافية بين شعوب العالم.

وبرغم الأهمية البالغة الحاسمة الفاعلة لكل القوى والتشكيلات السياسية والاجتماعية والخصوصيات القومية والهويات الثقافية المختلفة التى تصدى اليوم لهذه العولمة والهيمنة الرأسمالية والأمريكية خاصة، فإن دور المثقفين فى عصرنا الراهن - الذى أصبحت فيه الثقافة قوة انتاجية ثورية باهرة، أصبح دورا حاسما كذلك وخاصة إلى جانب كل تلك القوى والتشكيلات الجماعية - التى أشرت إليها - لاكتشاف حلول وبدائل للقضايا والمشاكل المختلفة سواء على مستوى كل قطر أو وطن أو إقليم أو على المستوى الإنسانى عامة.

إنها مسئولية المثقفين - كما ذكرت وأكرر الذكر فى العديد من الندوات - على تنوع كفاءاتهم وتخصصاتهم فى تحقيق هذا التحول التاريخى الحضارى أى تحويل هذه الغابة الانسانية المعولمة، لا أقول إلى حديقة إنسانية غناء منتجة مشمرة نضامنا وعدلا وحرية وسلاما وابداعا، - فهذه معركة انسانية طويلة - وإنما على الأقل تطهيرها أولا من حيواناتها المفترسة الجشعة التى تحول دون تحقيق هذا الحلم النبيل .. الممكن.

الهوامش

(١) استفدت فى هذا المقال بفقرات من عديدة من بعض كتابات سابقة لى مع بعض التعديلات حول هذا الموضوع مثل كتاب «الفكر العربى بين الخصوصية والكونية» مقدمة الكتاب خاصة (ص ١٧) دار المستقبل العربى. طبعة أولى ١٩٩٦، ومثل كتاب «صراع

- الحضارات أم حوار الثقافات» من مقال لى فى الكتاب بعنوان «حضارة واحدة وثقافات متعددة: مقارنة نظرية عامة» صدر عن منظمة تضامن الشعوب الأفريقية الآسيوية بضم أوراق ومداخلات المؤتمر الدولى الذى عقدته حول صراع الحضارات أم حوار الثقافات فى القاهرة فى السدة بين ١٠-١٢ ابريل ١٩٩٧. فضلا عن استفادى بمقال لى نشرته مجلة «النص الجديد» بعنوان «الثقافة والعولمة» ص ٩-١٥ العدد الثامن: ديسمبر ١٩٩٨. قبرص.
- (٢) كارل ماركس وفريدريك انجلز: البيان الشيوعى: ترجمة: العقيف الأخضر الطبعة الأولى المصرية ١٩٩٨. الناشر: دار الثقافة الجديدة القاهرة ص ٢٣-٢٤.
- (٣) رودا كوفاف: بصدد مؤلف ليتين «الامبريالية، أعلى مراحل الرأسمالية». ص ١٠٨ دار التقدم - موسكو ١٩٨٧.
- (٤) المرجع السابق ص ٣٠ وما بعدها.
- (٥) ليتين: «الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية» ص ١٣٢ وما بعدها. دار التقدم موسكو ١٩٧٠.
- (٦) المرجع السابق ص ١٤٠.
- (٧) المرجع السابق ص ١٤١.
- (٨) المرجع السابق ص ١٧١.
- (٩) د. فؤاد مرسى: «الرأسمالية تجدد نفسها» - ص ١٥١. عالم المعرفة الكويت ١٩٩٠.
- (١٠) المرجع السابق. مقدمة الكتاب ٧-١٠.
- (١١) المرجع السابق ص ١٦.
- (١٢) المرجع السابق ص ١٢.
- (١٣) المرجع السابق ص ٧٨.
- (١٤) المرجع السابق ص ١٠٥.
- (١٥) المرجع السابق ص ١٥٣.
- (١٦) المرجع السابق ص ١٥٣.
- (١٧) المرجع السابق ص ١٥٤.
- (١٨) المرجع والوضع نفسه
- (١٩) المرجع والوضع نفسه
- (٢٠) المرجع السابق ص ٤٧٨ - ص ٤٨٠ بتصرف
- (٢١) المرجع السابق ص ٤٨٠-٤٨١.
- (٢٢) «الفكر العربى بين الخصوصية والقومية». مذكور فى الهامش (١).
- (٢٣) د. اسماعيل صبرى: أوراق مصر (٢٠٢٠) توصيف الأوضاع العالمية المعاصرة ص ٧ منتدى العالم الثالث مكتب الشرق الأوسط القاهرة. العدد رقم (٣) يناير ١٩٩٩.
- (٢٤) المرجع السابق ص ٥٩.
- (٢٥) المرجع السابق ص ٨٩.
- (٢٦) The alliance's Strategic Concept. (North Atlantic Council meeting in Washington on 23 rd-24 th April 1999) Press Release.
- (٢٧) أوراق (٢٠٢٠) ص ٧٧-٧٨.
- (٢٨) المرجع السابق ص ٧٦.
- (٢٩) المرجع السابق ص ٦٩.
- (٣٠) د. محمد نور الدين: الشركات دولية النشاط والتقسيم الدولى للعمل ص ٨٧ فى «قضايا التنمية» مركز دراسات وبحوث الدول النامية العدد ١٢ عام ١٩٩٨ القاهرة.
- (٣١) أوراق (٢٠٢٠) ص ٨٧.
- (٣٢) المرجع السابق ص ٨٩.
- (٣٣) المرجع والوضع نفسه.
- (٣٤) المرجع والوضع نفسه.
- (٣٥) د. نصر محمد عارف. مقال عن ازمة كوسوفا: جريدة الأهرام فى ٢ يونية ١٩٩٩.
- (٣٦) أوراق (٢٠٢٠) ص ٨٩-٩٢.

- (٣٧) ا.د. عبد السلام المسدي: العولمة والعولمة المضادة: كتاب سطور (٦) يناير ١٩٩٩.
- (٣٨) أوزاق (٢٠٢٠) ص ٧٦.
- (٣٩) د. سمير أمين: «مناخ العصر - رؤية نقدية». مقال «الثابت والمتغير في الفكر الاقتصادي المهيمن» ص ٢٠-٢١. سينا للنشر، مؤسسة الانتشار العربي ١٩٩٩.
- (٤٠) المرجع السابق ص ٢١.
- (٤١) المرجع السابق ص ٢٤-٢٥.
- (٤٢) المرجع السابق ص ٢٤.
- (٤٣) المرجع السابق ص ٢٧.
- (٤٤) المرجع السابق ص ٢٨.
- (٤٥) المرجع السابق ص ٣٠.
- (٤٦) المرجع الوضع السابق
- (٤٧) المرجع السابق ص ٨٣.
- (٤٨) العولمة والعولمة المضادة: مرجع سابق ص ٣٢٠.
- (٤٩) ا.سيد ياسين: يصعب الاختيار بين دراسته العديدة ولهذا أكتفى بالإشارة إلى كتابه: «الأمن العربي والمستقبل العربي: دار المستقبل العربي، القاهرة ١٩٩٨ ومقال «الطريق الثالث» البيدولوجية سياسية جديدة» مجلة السياسة الدولية: ١٩٩٩.
- (٥٠) المرجع السابق «الطريق الثالث» ص ٧٢.
- (٥١) جريدة «الحياة». عدد ٢٧ مايو ١٩٩٩ لندن.
- (٥٢) «الاسلام والعولمة» الدار القومية العربية. اشراف الاستاذ محمد ابراهيم ميروك ١٩٩٩.
- (٥٣) المرجع السابق ص ٨٩.
- (٥٤) المرجع السابق ص ٨٤-٨٥.
- (٥٥) المرجع السابق ص ١٠١.
- (٥٦) المرجع السابق ص ١٠٢.
- (٥٧) المرجع والوضع نفسه.
- (٥٨) المرجع السابق ص ١٠٣.
- (٥٩) المرجع السابق ص ١٠٤.
- (٦٠) المرجع السابق ص ١٠٥.
- (٦١) المرجع السابق ١٠٨.
- (٦٢) المرجع السابق ١٠٩.
- (٦٣) المرجع السابق ١١١.
- (٦٤) مجلة الطريق اللبنانية: السنة ٥٧ عام ١٩٩٨ مقال العولمة للدكتور عصام الحفاجي. هامش ص ٩٤.
- (٦٥) «الاسلام والعولمة» ص ١٦٥-١٦٦.
- (٦٦) المرجع السابق ص ١٤٨.
- (٦٧) المرجع السابق ص ١٥٠.
- (٦٨) المرجع السابق ص ١٦٨.
- (٦٩) المرجع السابق ص ١١٨.
- (٧٠) المرجع السابق ص ١١٩.
- (٧١) المرجع السابق ص ١٢٣.
- (٧٢) المرجع السابق ص ١٢٠.
- (٧٣) أ.د. محمد عابد الجابري: العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات ص ١٤-٢٢. مجلة المستقبل العربي: [٢] ١٩٩٨.
- (٧٤) راجع هامش (١) وتكاد الفقرات التالية حتى نهاية المقال أن تكون طبق الأصل ماجاء في مقالتي عن «الثقافة والعولمة» السابق الإشارة إليه في هامش (١) مع بعض التعديلات وبعض الإضافات.





الفكر العربى والحدائفة

- * فى البحت عن هوية مفتتة
- * العرب وحتمة الحدائفة
- * هاجس الحدائفة فى الفكر العربى المعاصر أو إشكالية التجاوز والتأسيس عند محمد أركون
- * ملاحظات حول الحدائفة فى العالم العربى (مصر نموذجا)
- * المؤسسات الصناعفة والصدمة الثقاففة [حالة الجزائر]
- * جذور العنف فى الحفاة العربفة المعاصرة
- * إشكالية التحديث: زكى نجفب محمود وهوية الثقاففة العربفة
- * أهل الكهف والحدائفة المعاصرة
- * اللغة العامفة وأنماط التحديث
- * نحو تجدد إشكاليات الفكر العربى المعاصر: من نقد التراث إلى نقد الحدائفة



فى البحث عن هوية مفتتة : الأصول الاجتماعية للقطيعة الحضارية فى المشرق العربى*

عصام الخفاجى**

مجتمعات فيها مع حاجات التجديد، فانتهدت الى أن تلعب دورا هامشيا، أو باتت مجرد ملحقات لحضارات أخرى تقوم بامتصاص الإبداعات الفردية للمجتمع الملحق وتدمجها فى الجسم الحضارى المهيمن. وثمة حالات لم يعد فيها ممكنا حتى الحديث عن تلك المجتمعات كبنى اجتماعية لها وجود حقا، إذ ذاب حتى نسيجها الاجتماعى من لغة وعادات وأنماط قيم إلخ... فليست تلك حال الهنود الحمر التى تساق مثالا على الدوام فقط، بل ثمة حالات أخرى مماثلة واجهتها قوميات فى أوروبا وآسيا وباقي العالم بالطبع.

أفق مسدود، أم فكر مأزوم؟

أثير سؤال الهوية مرتين فى تاريخنا الحديث: مرة خلال ما بات يعرف بمصر النهضة، وكان يتمحور حول علاقتنا بالغرب، ماذا تأخذ منه وماذا نرفض، وطبيعة النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى نريد قيامها. وهنا لم يكن ثمة من يجادل فى تفوق الغرب، ولا فى أهمية التقدم. كان الجدل يدور حول كيفية التقدم. ولأن العالم العربى كان فى طور الحصول على استقلاله، ويكافح من أجل التحرر من الاستعمار، كان السؤال والجدل

تدرج هذه المساهمة ضمن النقاشات التى احتدمت منذ نهاية الثمانينات، على الأقل، فى منطقنا العربية. نقاشات لم تكن غائبة قبل ذلك، لكنها ظلت مؤطرة بأشكال وعى مختلفة بحكم الظروف الدولى والإقليمى والمحلى المختلف، وبالتالى فقد كان السؤال: إلى أين نسير؟ وما علاقتنا بالعالم من حولنا؟ يتخذ أبعادا أقل درامية وتشاؤما مما يتخذه اليوم. ومع أن الفرضية التى نثيرها هنا نقول أن بعضا من عناصر هذا السؤال لاتستند إلى إشكالية علمية حقا، بل هى نتاج ظرف سياسى عارض وحقية تاريخية محددة، يساهمان فى رفعه الى مستوى النقاش النظرى من خلال التأثيرات السلبية المدمرة التى يمارسها هذا الظرف على اليومى المعاش، وبالتالى على وعينا اليومى، مع هذا فإن السؤال فى جوهره (إن كان للأسئلة جوهر) يتطلب البحث فيما يسبق السؤال عن مستقبل الثقافة العربية، وفيما سيحدد مستقبل هذه الثقافة أصلا، أعنى مستقبل المجتمعات العربية. ففكرة التجديد الثقافى تتراعى مع، وتنبئ على تجديد المجتمع العربى، إن كان قابلا للتجديد. ذلك أن التاريخ يعرف حالات كثيرة لم يتجاوب مجتمع، أو

(*) ألقى ملخص عن هذا البحث فى مؤتمر (مستقبل الثقافة العربية) الذى نظمه المجلس الأعلى للثقافة بمصر فى القاهرة فى الفترة ١١ - ١٤/٥/١٩٩٧.

(**) باحث ومفكر عراقى.

مطوبعين يتفاؤل واضح: التقدم آت مع التحرر، والحق ممكن بمن سبقونا، والعلم ليس حكرًا لعرق أو جنس دون آخر. أما المرة الثانية التي أثير فيها السؤال فهي اليوم تحديدًا، أي خلال العقد الأخير. تكاد الأسئلة أن تكون ذاتها، فيستأهل المرء إذن، هل ضاع قرن ثمين عبثًا من حياة شعوبنا ومجتمعاتنا؟ ذلك أن أسئلة النهضة أثيرت في مجتمعات أخرى في الفترة ذاتها، في روسيا القيصرية وأوروبا الشرقية والصين وأمريكا اللاتينية، وما عادت، بحدود اطلاعنا، تثار اليوم بالطريقة ذاتها اليوم. أما عندنا فتكاد الأسئلة أن تكون ذاتها، مع فارق أنها تطرح اليوم في ظل مزاج موغل في السوداوية والتشاؤم والخوف من المستقبل، يخلط فيه رفض الرؤى الاستعمارية والعنصرية برفض العلم والتطور ورفض الآخر كرد فعل على العنصرية الغربية. وقد أوشك أن يختفى ذلك التمييز الذي كان يقام في أوساط المثقفين العرب في الأربعينيات والخمسينيات والسبعينيات بين فئات مسيطرة في الغرب ذات مصالح استغلائية وبين المجتمعات التي يقودون، فباتت محاربة المركزية الأوروبية والغربية مباراة في محاربة كل ما هو غربي.

وعلى الرغم من أن المداخلات المفرقة في عدائها للغرب والعلم والتقدم توحى، ظاهريًا، أن ثمة مشاريع بديلة تتفوق في تقديم الحلول لمآزق تطور مجتمعاتنا على ما تسميه تلك المداخلات [انخراطًا في المشروع الغربي للوعولمة]، فإن تحليلًا لخطاب أصحاب مشاريع كهذه يكشف عن إحساس عميق بالعجز أمام ما يعتبرونه هيمنة مطلقة باتت السياسة والاقتصاد والثقافة الأمريكية تفرضها على العالم، بحيث لا تمثل تلك المشاريع [إن صحت تسميتها لها مشاريع] سوى محاولات لإدارة

أزمات المثقف التقدمي، في أحسن الأحوال^(١). ومنعا لأي سوء التباس، على الإشارة إلى أن الموقف المضاد، الذي يعلن منتشيا نهاية التسييس والأيديولوجيات، ورفع منتجات الاستهلاك اليومي في الثقافة والاعلام إلى مصاف المعطيات العلمية، لا يقل غوصًا في الأزمة ذاتها، بل هو نتاج تلك الأزمة بالضبط. فالحديث عن ضرورة الاستجابة للوعولمة لأننا لانستطيع مقاومتها، أو أن العولمة قادمة لا محالة وعلينا التجاوب معها، مثله مثل الحديث عن ضرورة تكييف مصالحنا مع عالم معاد، ليس سوى إعلان بالعجز عن الفعل وضرورة أن يكون لنا، بالتالي، رد فعل سلبي على أحداث وظواهر سلبية تشكل خارجنا. وإذ يتباهى المثقف المأزوم في الموقع المنخرط مع التطورات الأخيرة، بأهمية الانخراط في المشروع الحضاري، فإنه يكتفي، في الواقع، بالتفريج على إنجازات تجرى بعيدا عنه، ولا يعرف سبيلًا لتوطين تلك المنجزات في نسج مجتمعه، فيكتفي بالإعلان عن انتمائه إلى الحضارة العالمية التي لا تعترف به أميلًا.

من أوجه عدة، تذكر مناقشات اليوم، كما أشرت، بمناقشات أثبتت الوقائع أنها كانت تدور في فراغ، لا لعدم جدية القضايا المثارة أو أهميتها، بل لأن الأسئلة التي أثيرت، كما أظن، وضعت الأجوبة سلفًا في الطريقة التي صيغت الإشكاليات بها. والمقارنة لانهض مع فكر النهضة فقط، بل إن نقاش العولمة الجارى اليوم، وهو في كثير من جوانبه هجاء أو مديح أكثر منه نقاشًا أو تحليلًا، يذكر بالنقاش عن الامبريالية والتبعية والاستقلال التي غاب عن كثير منها تحليل الاتجاهات الموضوعية القائمة باستقلال عن رغبات الباحث في العلوم

(١) لا بد من الحديث هنا عن مطلق عليهم (أمويين إسلاميين)، بل عن المثقف اليساري العربي (وربما شمل ذلك المثقف اليساري غير العربي أيضًا). في الخمسينيات، كان هذا المثقف يتخفى بالعلم الذي سوجد الحل النهائي لمشاكل البشرة المستعصية، وبالدرجة الأولى لمشاكل التخلف. أما اليوم فإن الربع اليساري من العلم شبه، إلى حد كبير رعب الأمويين من وتخوفهم بأنهم مع عواقي. ويندر أن نجد في النقاشات الكثيرة الجارية حول العولمة اليوم تمييزًا بين السياسات التبوريلية التي انطلقت موجة العولمة الجديدة في ظلها، وبين التطورات العلمية التجارية التي تطورت عليها هذه العولمة.

مثالان معاصران يدلان على ما نثير له هنا، فشبكات الانترنت وعمليات البيع التي لا تزال في طور التجربة بعد، تحولت إلى مؤامرة امبريالية إما لغزو العقول وتعطيم القيم الوطنية، أو عمليات شيطانية لاستئصال الجوايس، حجج ليست بعيدة عن التبرير الأصولي، ولا تكاد تمنع الدهن في الإكاثات الهائلة لنشر المعارف ولتهاء استكثارها من قبل حفنة من الأثرياء، بالنسبة للأنترنت، والقضاء على الجوع بالنسبة للنسخ، فيستحيل الأمر إلى رعب على الشرف العربي المضاع على يد الأمريكان، من دون إدراك أن مغاطر استخدام الأنترنت من قبل مرجعي الدعاية والعنصرية، تشغل الغرب، مثلما تشغل غيرهم، والفرار عن التطور العلمي أو الاجتماعي لا يتم كبه في الحالة الأولى، بل تكرر الأبحاث والنقاشات لإيجاد العلاجات لذلك. إن مقولة التطور الذي يتم عبر التناقض، وهي مقولة الديالكتيكية، أي يسارية بامتياز تغيب في عصر السوداوية الزاخر، فيترجع اليسار إلى مواقع الممهمين، الذين عرض أن يجندوا أنفسهم للدفاع عن حق المرأة في التحرر وحماية حريتها قانونيًا واجتماعيًا، يدعون إلى تأييد سلطتهم الذكورية بإعادتها إلى أسر الحرم.

الاجتماعية، فتحول النقاش، ويتحول اليوم، الى مباراة فى رسم الخطط الشجاعة على الورق.

يقوم منهج هذه الورقة على اعتبار أن ثنائية الخارجى / الداخلى زائفة ومضللة، إلا حين تستخدم لأغراض التبسيط المنهجى لعزل عناصر عن بعضها مؤقتا بهدف الدراسة. أما أن تتحول الى سؤال عن المسئول عن التخلف والتقدم، وإمكانات تجاوز الواقع القائم وتجديد مجتمع من المجتمعات، فإنها تغدو ذات طابع تخديرى أو تبريرى. تخديرى حين لا ترى أن النهب والاستغلال وتحول الفائض من منطقة إلى أخرى، لا يفسر بحد ذاتها لا التقدم فى العالم المتطور ولا التخلف فى العالم التابع، وتبريرى حين تحيل الانفتاح على العالم الخارجى، أيا كان شكله ومهما كانت الظروف، وسيلة للمعصرة والتقدم والتحديث. ذلك أن كل التحولات الكبرى فى التاريخ حصلت وتحصل داخل بنى مجتمعية معينة تعيش فى ظل أطر اقليمية وعالمية محددة، وعليه فلا معنى للسؤال عن المسبب، إن كان خارجيا أم داخليا، والسؤال ينبغى بالأحرى أن يدور حول كيفية وأسباب انطلاق عناصر التحديث فى بنية ما، وإنهيار أو تحلل بنى أخرى فى ظل شروط تاريخية (خارجية أو داخلية إن شاء القارئ) متشابهة. والمثال الكلاسيكى الذى غالبا ما يساق هنا هو اليابان من جهة، والامبراطورية العثمانية ومصر محمد على والدولة الصفوية فى فارس من جهة أخرى، وكلهما واجهت فى الحقبة ذاتها من القرن التاسع عشر ضغوطا سياسية واقتصادية هائلة من جانب الامبراطورية البريطانية تمثلت فى فرض شروط متشابهة عليهما جميعا، قادت الى النتائج المتفارقة التى نعرف جميعا.

هذا السؤال ليس تمرينا ذهنيا فى علم التاريخ فحسب، كما أظن، ذلك أننا نواجه اليوم الحديث القدرى ذاته إذ تثار قضية ما يسمى بانسداد سبل التطور والتحديث أمام العالم الثالث اليوم بسبب فرض اتفاقات التجارة الحرة [الجات] والسطوة الكبيرة للصندوق النقد الدولى على بلداننا، حتى بات الحديث عن هذا الواقع، فضلا عما سبقته الإشارة اليه من طرائق النقاش عن العولمة، أشبه بتقرير عن قدر مساوى يواجه الضعفاء،

فيغدو السؤال: هل نموت عبيدا أم نموت بشجاعة؟ حيث الموت متضمن فى كلتا الحالتين.

· إذا كان ما قيل أعلاه صحيحا، فعلينا نقل نقطة الثقل فى نقاشنا من صراع الداخلى / الخارجى الى العمليات التاريخية التى ترتبط بنشوء مجتمعات مدنية قابلة للتطور عبر التناقض بالبيع، أى عبر توليد تناقضات داخلية وتجاوزها نحو نشوء تناقضات أرقى، وعبر التناقض مع البنى الخارجية المؤثرة على سيرورات التطور نفسه من جهة أخرى. وهنا تواجه البحث سلسلة من المشاكل فى الطريقة التى تعاطى بها معظم الكتاب العرب مع المجتمع المدنى، لذا لا بد من البدء بإشارات قد تبدو بدئية لكثير من القراء، لكنها ضرورية، كما أعتقد، من أجل أن لا يتزعج مفهوم المجتمع المدنى من التاريخ.

المجتمع المدنى كمقولة تاريخية:

ليس المجتمع المدنى نتاج لوك أو هوبز أو روسو أو هيغل، أو بتعبير آخر ليس المجتمع المدنى نتاج الفكر، فلا معنى لأن يدعو مفكر أو كاتب إلى ضرورة قيام المجتمع المدنى، كما هى الموضة السائدة فى بلداننا اليوم. لقد عاش الفلاسفة الذين استهللنا الفقرة بهم حقبة تاريخية حبلى بالتحولات فاستشفوا حقائق وعلاقات كانت أجنحتها تنمو أو على وشك أن تنمو على أرض الواقع فصاغوا تصوراتهم وفقا للظرف الاجتماعى السائد فى زمانهم، فكان تصور لوك البريطانى غير تصور هيغل ابن المجتمع الألماني، وهكذا. وكان اختلاف النظر الى المجتمع المدنى بين اعتباره صناعا ومقيدا للدولة من جهة، وبين اعتباره مخلوقا اصطناعيا لتلك الدولة من جهة أخرى، نتاج تلك التباينات، أكثر مما كان طرحا لخيارات بديلة ممكنة فى المجتمع ذاته وفى الفترة ذاتها. فما كان ممكنا تطبيق تصور لوك للمجتمع المدنى على ألمانيا القرن التاسع عشر، مثلما لم يكن ممكنا تطبيق فهم هوبز له على بريطانيا فى ذلك العصر. لكن الشرط الضرورى اللازم لنشوء المجتمع المدنى، الشرط الذى لا يمكن الحديث عن مجتمع مدنى من دون وجوده هو ظهور مفهوم المواطن الفرد. ومفهوم الفرد أساسى هنا لأنه يحيل الى الإنسان المستقل عن أى انتماء تحدد له سلفا خارج إطار اختياره الحر

سواء كان كنيسة ترتبط بروما أو مذهبا آخر، مؤسسة قومية وطنية، يفسلها عن أى انتماء خارجي آخر، ويتنصيب رئيس الدولة رئيسا للكنيسة، وهكذا تم التجنس homogenization كإلزامية للتذير.

لكن عمليتي التذير والتجنس لا يمكن أن تجريا بوصفهما سياسات متبناة إراديا من جانب حاكم أو مؤسسة سياسية فوقية ما، إذ لابد أن تظهر تلك الاجراءات في أعين الناس كضرورات تقتضيها المصلحة الجماعية للأمة. من هنا تلازم نشوء الدولة الحديثة مع الحروب التي سرعت اتجاهات تاريخية كانت قائمة أصلا، فأكسبتها مظهر الضرورة القصوى للحفاظ على الوجود. ما يميز الدولة الحديثة، وهى ظاهرة تاريخية قصيرة العمر لم يمض على وجودها أكثر من بضعة قرون، إنها المؤسسة السياسية الأولى فى التاريخ التى تحتكر ممارسة العنف والقمع من جهة، والتى تضى طباعا يشرعن legitimize هذا الاحتكار للعنف وممارسته من جهة أخرى.

هذا الانقلاب فى العلاقة بين السلطة السياسية والمجتمع تطلب عمليات ايدولوجية مكثفة لفرض وهم التماهى بين الدولة ومصلحة المواطن الذى تم تصويره كائنا مجردا متساويا مع، وممثالا، لغيره من المواطنين. وبدى لم يكن لهذه العمليات الايدولوجية أن تنجح فى المدى البعيد من دون انخراطها ضمن آليات اقتصادية اجتماعية تؤمن لها الديمومة والانتظام. حين يتعأسس العنف، تظهر القوات المسلحة والشرطة المحلية وقوات الأمن وأجهزة المخابرات كما لو كانت تمارس وظائف تقررها مصلحة عامة مفترضة، فيغدو البوليس ذراع سلطة القضاء التى تنفذ قوانين تحافظ على حقوق الأفراد وقيمهم. ويظهر جهاز الأمن خادما للسياسة الداخلية والخارجية فى مطاردته محاولات الخارج للتسلل الى المجتمع، فيما تظهر القوات المسلحة حاميا لسور الوطن. وليس من الضروري اللجوء الى القمع والعنف، بل يكفى الاحساس بأن القمع والتهديد باستخدامه قائمان، ويكفى الشعور بأن الناس العاديين يعتبرون الاقتصاد من مجرم ما عقابا لمن خرج عن القيم التى يؤمنون بها، حتى يغدو الادعاء معيار الدولة القوية. بتعبير

والوابعى، كانتماثه الى طائفة أو أئنية أو مذهب أو دين أو عائلة أو قبيلة، أو حتى طبقة اجتماعية من الناحية الحقوقية على الأقل، تحدد له موقعه فى تقسيم العمل الاجتماعى، أو ممثليه السياسيين أو حدود صعوده فى السلم الاجتماعى. من هنا، إن كان للمجتمع المدني أن يكون مقولة ذات قيمة تحليلية، فينبغى عدم الخلط بينه كتشكيل ترافق ظهوره تاريخيا مع التحول الى المجتمع البرجوازي الحديث، وبين أشكال التنظيمات الأهلية المستقلة ذاتيا التى تسمح أطر الحياة قبل الرأسمالية، كالإمبراطورية العثمانية، بقيامها، بل أن هذه الأطر تحيد قيامها. أكثر من هذا، ليس مفهوم المواطن الفرد نتاج رغبة سياسيين أو مفكرين، قدر ما كان نتاجا لعمليات، بعضها لم يكن مقصودا، أو أن الفاعلين التاريخيين لم يتبنأوا سلفا بما ستؤول اليه تلك العمليات. ولأن الوعي السائد فى الغرب، كما فى القارات الثلاث، يربط تلقائيا بين التحول الى الرأسمالية من جهة وبين الديمقراطية و شعارات (الحرية والإخاء والمساواة) من جهة أخرى، فعلى أن نبين أن هذا الوعي الغريزي لا يفسر لنا العملية التى نشأ فى ظلها المجتمع المدني، لانظريا ولا وضعيا. إذ كيف نفهم القمع الذى رافق الثورات البرجوازية الكبرى، وكيف نفسر أن التواريخ الميانية للثورات كانت تحدث عن عوام ورعاع ولا تبين لنا أبى هى تلك الطبقات التى كانت تتصارع لدفع أو لكبح التحولات الثورية.

واقميا، نشأ المجتمع المدني عبر عمليتين متداخلتين ومتلازمتين، وإن كنا لأغراض التبسيط فحسب نستطيع اعتبارهما متلاقتين. العملية الأولى تنطوى على تذير وتفثيت المجتمع atomization، أى عملية سحق العلاقات الأبوية والولاءات غير القائمة على العقد الاجتماعى بين الأفراد. هنا قامت الدولة بإجراءات راوحت فى عنفها ودمويتها وقسريتها بين إبادة أقوام بأكملهم، وبين التهديد المستمر باللجوء الى العنف تجاه المعارفين على النظم الجديدة، بهدف تحويل الفرد المذمر الى مواطن ينتمى الى فضاء صنع له، إسمه الوطن أو الأمة. هذه العملية تتم بفرض لغة واحدة، بل ولهجة واحدة لايعترف الوطن بغيرها، وإعلان الدين

آخر، يمكن القول ان الدولة القوية هي تلك التي لاتمارس العنف السافر باستمرار لأن غالبية الناس باتوا يتقبلون أو يذعنون للقيم التي تنادى بها الدولة طاهريا على الأقل، علما أن التقبل ليس معطى بل هو سلسلة من التلاين الممتدة من الإذعان السلبي الى المشاركة المتحمسة فى شئون الدولة والتأييد للنظام السياسى القائم فيها. أما حين لاتنجح آليات السيطرة الاجتماعية فى تأمين مثل هذا القبول فإننا نواجه دولة ضعيفة تعتمد العنف الجسدى السافر فى الغالب الأعم من الحالات، مما يدل على ان القيم التي تريد سلطة ما تسيدها لم تحظ بقبول عام بعد، وقد لاحظت به قط .

لا يمكن جذر النجاحات التي تحققتها فئة حاكمة فى تأمين مجال السيطرة الاجتماعية فى مهارتها على إقناع الناس بأفضلية النظام الجديد، قدر ما تكمن فى النجاحات الملموسة التي يحققها التطور الرأسمالى وقدرته على تحسين أوضاع جمهرة متسعة من المواطنين، وإن بشكل متفاوت بالطبع. وهكذا ينشأ مع التذير، وقبله وبعده انتظام الأفراد فى جماعات وطبقات وفئات اجتماعية تتحدد مواقعها لا حسب انحدراتها المسبقة، بل حسب مجالات نفاذها الى وسائل السلطة الاجتماعية الاقتصادية. هنا، وهنا بالضبط تتكون القواسم المشتركة، أو عناصر الاجماع الأيديولوجية التي يتوحد المتصارعون حولها، وهنا نستطيع الحديث عن مجتمع مدنى واضح، بمعنى أن وحدة التشكيلة الاجتماعية تجد شرطها الموضوعى فى الآليات الاجتماعية الاقتصادية التي تولد الصراع من جهة، لكنها تستدعى ضبط الصراعات من أجل تأمين الديمومة لعملية إعادة الانتاج الاجتماعى. فليست الوحدة الوطنية التي نتحدث كثيرا عنها شعارا مصطنعا يتكره هذا السياسى أو المنظر أو ذاك، بل هي القواسم المشتركة التي تتحلل الطبقات والفئات المتباينة حولها بشكل موضوعى.

لنأخذ على سبيل المثال المجتمعات الأوروبية منذ منتصف القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين. إن الصراعات بين أقصى اليمين الليبرالى وأقصى اليسار الماركسى لاتدور حول مشروعية أو تفوق قيم الحرية والعدالة والمساواة والتقدم والديمقراطية بل على تعريف

تلك المفاهيم والتبارى على من يسعى الى تحقيقها (حقا). ولما بات مألوف اليوم أن يتحدث مستبدون من مختلف الاتجاهات عندنا باستنكاف عن القيم (البرجوازية)، علينا التأكيد على أن تلك القيم ليست نتاج طبقة أو فئة بعينها، بل هي نتاج البنية المجتمعية التي قامت مع المجتمع البرجوازى بأطرافه المتناحرة، وعليه يدور الصراع ضمن تلك الوحدة نفسها، ولاتتعرض تلك القواسم الى هزات جذرية إلا حين تنقطع الآلية التي كانت تؤمن إدماج السكان ضمن التقسيم الاجتماعى القائم للعمل، كأن يأخذ التطور العاصف فى انتاجية العمل بهيمش قطاعات متسعة، كما هو حال الأزمة الراهنة فى الغرب، أو أن تواجه عمليات التطور عجزا فى توحيد السكان ضمن آلية التطور، فينخرط أبناء أقاليم مركزية فى النشاط الدينامى الرأسمالى، فيما تبقى جمهرة أخرى خارج هذا النشاط وخارج تلمس ثماره (المانيا عشية الحرب الأولى وإيطاليا قبل الفاشية) أو أن تعاني جمهرة من المنخرطين فى النشاط الحديث سابقا من عملية خلخ طبقى كما هو حال المانيا بعد الحرب العالمية الأولى.

نستنتج مما سبق أن الحديث عن دول قوية مقابل مجتمعات ضعيفة، وبالعكس، ناهيك عن أساليب المقارنة المتبذلة عن دولة أقوى من المجتمع أو أضعف منه، هي فى أحسن الأحوال، وصف لليومى من المشاهد المألوفة لرجل الشارع لا دلالة علمية له. إذ يفترض مثل هذا الطرح انفراس الدولة والمجتمع فى حقلي مختلفين غير الحقل المجتمعى المادى الذى يشكل جذر الدولة والمجتمع فى آن. وهو توصيف ينطلق من المماثلة بين الدولة القمعية المستبدة وبين القوة، فى حين أن الدولة القوية، وفقا للتحليل المعروض أعلاه، هي تلك التي تنطلق، بالضرورة من مجتمع قوى (إذا كان لأوصاف القوة والضعف من معنى عند تحليل المجتمعات والدول)، وبالعكس، أى أن الدولة المستبدة (الضعيفة) هي الكائن الذى يستمد استبداده من تذير المجتمع وعدم إفرازه لمؤسسات المجتمع المدنى الناشئة بدورها عن انتظام آليات النشاط الاجتماعى الاقتصادى الحديث. باختصار، تزداد قوة الدولة كلما

انتزع الوعى فى أذهان جمهوره المواطنين بأن القيم التى تدافع عنها المؤسسات الحاكمة هى قيمهم، أو أنها فى أسوأ الأحوال قيم ضرورية لاستمرار حياتهم ولضمان أمنهم. عند ذاك يكون الامتنال هو القاعدة، والتمرد الذى يستدعى العقاب هو الاستثناء. ويتطلب هذا وجود دورة انتاج توحيد الغالبية العظمى فى تقسيم للعمل بين الطبقات والغفوات التى كانت مذبذبة وانتظمت بفعل الآليات المشار لها. أما إذا عجزت الآليات المجتمعية عن توليد هذه الدورة، فإن دورات متوازية، وقد تكون متصارعة ومتعارضة من عمليات إعادة انتاج المجتمع ستبقى الأفراد فى حال ذرات متناثرة تعجز عن التوافق حول قاسم أو قواسم مشتركة، الأمر الذى يرجح نهوض الدولة المستبدة الضعيفة التى يزداد لجوؤها الى القمع السافر، ببساطة لأن إطار الاذعان والامتنال لم يقم بعد، وبالتالي فالقاعدة هى التمرد، والاستثناء هو التوافق أو الامتنال.

هل يمكن أن نخلص من هذا النموذج الى فهم أقرب الى الدقة لواقع مجتمعات المشرق العربى؟

تحولاتنا المجتمعية ومنطق التاريخ:

فرضية هذه المساهمة، أن علينا التساؤل عن أسباب كون مجتمعنا متأزلاً فى طور التذير بعد، عوض إزاحة الإشكالية الى تساؤل، حاولت أن أبين عدم علميته، يدور حول مقارنة وهمية بين دول قوية ومجتمعات ضعيفة. عند ذاك ستبدو الدولة المستبدة العربية، مثلها مثل المجتمعات التى تنتصب فوقها، هشة ومفككة، نفتقد الى آليات السيطرة الاجتماعية اللازمة لإدارة العلاقات الاجتماعية وإعادة انتاجها. مثل هذا التناول، كما أعترف، يمكن أن يخرج الفكر الاجتماعى العربى من مأزق اللاتاريخية الذى لازمه فى العصر الحديث، إذ يعود يوماً الى ابن خلدون فى ثنائية البداوة/ المدنية، وينتقل بعد ذاك الى مركزية أوربية تستحضر الاستبداد البابلى والفرعونى تفسيراً لوقائع تجرى بعد خمسة آلاف سنة تحت تسميات مركزية أوربية من نوع نمط الإنتاج الآسيوى، أو غيره.

يستدعى هذا القول بعض التفصيل، لئلا يبدو ادعاء! إن القول بوجود خصوصية، أو خصوصيات، ما فى

مسار تطور مجتمع ما لا بد أن ينطلق من معاينة وبرهان دقيقين لا من مجرد الرغبة فى التمايز عن التاريخ الأوربي تحت تسمية محاربة المركزية الأوربية. ذلك أننا لو نظرنا للأمر من زاوية أخرى، لوجدنا أن المركزية الأوربية هى التى تتمظهر فى القول بأن التاريخ الأوربي معجزة لن تتكرر، إما بسبب خصوصيات حضارية مزعومة تمت البرهنة على بطلانها (الثقافة الهيلينية وأسطورة بروميشيوس)، أو بسبب تلاقى عوامل يزعم أن من الصعب أن تتلاقى من جديد لتنتج الرأسمالية فى بقعة أخرى من العالم، أو للسببين معا (ماكس فيبر). وليس الحديث عن مسارات مختلفة اتبعتها بلداننا إلا الوجه الآخر من التسليم بالمركزية الأوربية، إذ هو حديث يخلط بين آليات وظواهر وعمليات تاريخية وحضارية ترافق مع صعود المجتمع البرجوازي الحديث الذى حدث وأن صعد أولاً فى بعض أجزاء أوروبا (لكنه صعد فى اليابان قبل صعوده فى إيطاليا على سبيل المثال)، وبين خصائص حضارية وثقافية أوربية ميزت كتلة شعوب عبر مراحل تاريخية مختلفة، مثلما يتميز العرب أو الهنود بخصائص حضارية طبع وتسطع حياتهم قبل الرأسمالية وفى ظل الرأسمالية وما بعد الرأسمالية.

إذا صح ما ذكرنا أعلاه، فسيغدو الحديث عن (ضرورة عدم استنساخ) المجتمع المدنى الأوربي بالغ السطحية، لأنه يخلط بين العمليات التاريخية الموضوعية وبين السياسات الثقافية والاقتصادية التى تنتج مجالات للاختيار والمفاضلة. إنه حديث لا يرى أن الرأسمالية مرحلة تاريخية ليست استغلالية فقط، بل هى فى الوقت ذاته ثور المجتمعات التى تدخلها، لا بالمعنى الضيق للتطور الاقتصادى، بل بمعنى إدخالها نظم حياة وسلوك وقيم، وممارسات سياسية واجتماعية وثقافية مختلفة جذرياً عما سبق. وعليه فإن رفض أو قبول التطور شأن قد يخص المثقف الفرد أو الشخص العادى، لكنه لن يغير من الواقع الموضوعى فى شئ. ولقد قضت مجتمعاتنا العربية، بمثقفها وسلطانها وحركاتها السياسية، نصف قرن مغمضة الأعين عن عمليات مهددة للتطور الرأسمالى، عمليات عاصفة غيرت وجه المنطقة منذ

الحرب العالمية الثانية، لأنها كانت تناقش وأو تتظاهر بأننا خلفنا الرأسمالية وراء ظهورنا، وما عاد أماننا سوى التفكير بما بعدها. كان المثقفون يحملون أحلاما نبيلة، والنظم الحاكمة تشجع هذه الأوهام إذ يخرف المتسلطون وأولا ميمهم من (بركات) التطور الرأسمالي البدائي، فيما يلعنون الرأسمالية، ويؤكدون على خصوصية الاشتراكية العربية، والخصائص القومية العربية التي ستطبع اشتراكيته المتفوقة على كل ما عداها باعتبارنا خير أمة أخرجت للناس، فلا يليق بنا التقليد. كان التراث العربي الذي أثر في شوب وحضارات أخرى يصور (إشعاعا) عربيا على العالم، فيما تأثرنا الطبيعي بحضارات أخرى (غزو ثقافي) من قوى متآمرة تريد الحط من نقاء عروبتنا.

لماذا لم ينشأ المجتمع المدني عندنا، إذن، وقد أقحمت مجتمعاتنا في السوق الرأسمالية العالمية منذ القرن التاسع عشر على الأقل؟ سؤال ظن الفكر العالم ثالثي أنه فرغ من الإجابة عليه حين قرر أن الرأسمالية تتخذ شكلا وحيدا ممكنا في العالم الثالث، هو الشكل التابع (المحيطي أو الطرفي وفقا لنظرية التبعية)، وعليه فإن أي تفكير بإمكانية قيام رأسمالية (مركزية) في العالم الثالث، ومنه المنطقة العربية، ليس إلا طوباوية ومحاولة للتشبيه بأوروبا، ووقوعا في الفخ الأيديولوجي للرأسمالية التي تحاول تبيان لانفوق نظامها فحسب، بل إمكانية امتداده الى خارج المراكز أيضا، وهو الوهم الذي زعم كاتب كبير مثل سمير أمين أن ماركس وقع فيه حين اعتقد الأخير، والكلام لسمير أمين، أن الرأسمالية تميل إلى تجنيس homogenize العالم.

تقع مناقشة هذه الأطروحة خارج حقل بحثنا الراهن، وإن كنت تناولتها في مواضيع أخرى^(٢١). لكن على الإشارة الى أن جاذبية المركز / المحيط (مدرسة التبعية) في إلحائها بوجود بديل ثوري ممكن غير الرأسمالية، وتبسيطيتها التخبطية، دفعت كثيرين إلى إغماض العين عن العمليات الفعلية التي كانت تجري

في بلدانهم، مفضلين الحلم بأفق ثوري، حتى ولو لم يكن لهذا الحلم أساس في الواقع. من خلال مقارنات تاريخية مبسطة، وثنائيات dichotomies فقيرة القيمة التحليلية، جرى الخلط بين النهب الإمبريالي ونقل الفواض من البلدان التابعة الى البلدان المتقدمة من جهة، وبين انعدام إمكانية التطور الرأسمالي في البلدان التابعة من جهة أخرى. وانغرس تقليد يصور الانخراط في السوق الرأسمالية العالمية انتقالا الى الرأسمالية في كل الكوكب. وعليه بات من العبث، وفقا لهذا التقليد، الحديث عن انتقال الى الرأ. الية لأنها قائمة بالفعل: رأسمالية رثة، وفقا للتعبير الرث الذي أطلقه أندريه غندر فرانك، أو محيطية أو طفيلية (الوصف الذي بات لازمة كل الكتابات المتظاهرة بالثورية في عالمنا العربي).

ولعل أكثر التحليلات العربية إثارة للدهشة في هذا السياق، تلك التي استحضرت التاريخ الحديث للمنطقة، لتبين أن الغزو الكولونيالي قطع التطور الرأسمالي للمنطقة، ففضى بالتالي على كل أفق لاحق للتطور، من دون أن تبين تلك التحليلات لماذا يؤدي الانقطاع، إذا سلمنا بوجوده أصلا، الى عدم إمكانية الاستئناف في فترة تاريخية لاحقة! ولماذا لم يكن (قطع) منطق التطور الداخلي في كوريا على يد الاستعمار الياباني الأكثر وحشية وتدميرا بكثير من الاستعمار البريطاني والفرنسي لمنطقتنا، عائقا أمام نهوض رأسمالية ناجحة بعد نصف قرن في ذلك البلد.

لأن البحث عن البرجوازية العربية جرى في فترة غير برجوازية أصلا، مصر منذ محمد علي الى ثورة يوليو ١٩٥٢، سوريا والعراق ولبنان منذ نهاية القرن التاسع عشر حتى الخمسينيات، ولأن الفكر العربي تعامل مع شعارات الأنظمة الوطنية العربية كما لو كانت حقائق، فقد كان طبيعيا أن تعزز النظرة القائلة بتفارق تاريخنا وصيرورتنا عن الغرب، لأن العصر البرجوازي العربي عومل كتاريخ تم القضاء عليه من جانب الثورات الوطنية، فبات الحاضر مرحلة اشتراكية أو انتقالية الى

(٢١) على سبيل المثال، في: (التاريخ الغائب في نظرية التخلف)، النهج، العدد ٣٨، شتاء ١٩٩٠، ص. ٦٣-٧٦، و(التطور، التبعية، الرأسمالية)، جدل، العدد الثالث، ١٩٩٢، ص ١٠٣ - ١٢٠، و(مساهمة في البحث عن هويتنا: حول نمط لإنتاج الكولونيالي)، الطريق، العدد ٦ / ١٩٨٨، والنهج، العدد ٢٢ / ١٩٨٩.

الإشترابية أو، في أسوأ الأحوال نظاما برجوازية صغيرة يمكن أن تبنى الاشتراكية ويمكن ألا تنبئها. غير أننا في كل الأحوال ماعدا نرى أن عمليات التشكل الطبقي الرأسمالي كانت تتفتح في ذلك الوقت بالذات، في الوقت الذي كانت الأنظمة والمفكرون المعارضون والموالون لا يرون سوى عصر بعد رأسمالي. كان هذا ناتجا عن قراءة مزدوجة الخطأ. لتاريخنا وللتاريخ الأوربي، ولمعنى صعود المجتمع المدني والبرجوازية وطبيعة التحول الرأسمالي والعمليات الثقافية والسياسية والاقتصادية التي ينطوي عليها هذا التحول.

ولو أننا نظرنا إلى العمليات التاريخية الممهدة لصعود النظم الوطنية وثوراتها في المشرق العربي، لوجدنا أزمة في البنى والعلاقات الزراعية التي ظلت قبل رأسمالية حتى تشريع قوانين الإصلاح الزراعي، برغم اعتماد تلك البنى على التجارة والنقد، وحتى العمل المياوم الأجير في بعض الأحيان. تلك الأزمات، وتسارع التوجه إلى التجارة، قادت إلى هجرات داخلية هائلة لفلاحين همشهم التطور الجارى في العلاقات الزراعية، فضلا عن الازدهار النسبي لمدينتين أو ثلاث في كل بلد، هي المدن التي تعارفنا على تسميتها كوزمبوليتية / القاهرة والاسكندرية، دمشق وحلب، بغداد والبصرة، وبيروت. لم يكن في هذه العمليات ما يشذ عن التطور التاريخي الذي جرى في بقاع أخرى. وحسبنا تذكر عمليات تسوير المزارع البريطانية وما سمي بطاعون الشحاذين في باريس ومدن أوربية أخرى عشية التحول إلى الرأسمالية. وفعة ظاهرة أكثر أهمية في حالة مشرقنا العربي تتمثل في انحطاط المدن والبلدان الصغيرة غداة الإدماج في السوق الرأسمالية العالمية. كانت تلك البلدات، إضافة إلى الأحياء المغلقة في داخل المدن الكبرى، التي كانت فضاء يتمتع باستقلاله الاجتماعي، تلعب دور أسواق محلية إقليمية لأقاليم في داخل البلد الواحد، أو أنها تخصصت في إنتاج حرفي أو خدمي ما يغذى البلد كله حتى جاء الانقلاب الهائل الذي غير خطوط المواصلات وحطم القدرة التنافسية للحرف وكثير من الخدمات المحلية، أو غير أنماط الذوق والاستهلاك فما عادت الحرف والخدمات التقليدية تجد طلبا، فكان هذا

الانهيار مصدرا آخر للهجرات الداخلية إلى العواصم والمدن الكبيرة، سرعة تعاضد دور الدولة الحديثة وتضخم جهازها الإداري / العسكري / البوليسي، وما عناه ذلك من طلب على خدمات لم يقبل عليها أبناء المدن الكبرى لتدنى أهميتها في الموقع الاجتماعي والاقتصادي، وما كان سكان المدن القادرون على العمل يكفون لسد الحاجات المتضخمة أصلا نظرا لقلة المتاح منهم، فجاء أبناء البلدات الصغيرة إلى المدينة لملء تلك الوظائف، نحن هنا أمام حالة حراك طبقي واضح، إنما هي حالة مسدودة الأفق، لأن المدينة همشت القادمين إليها، إذ لم تتح لهم المجال للوصول إلى أعلى السلم الاجتماعي.

في المقابل كانت المدينة لم تفقد بعد - برغم المظهر الذي غذته الكتابات الغربية - طابعها قبل الرأسمالي بالكامل. أحياء المركز التقليدي يقطنها متخصصون في نشاطات معينة، ويتحدرون من إثنيات / أو مذاهب / أو أقاليم / أو أدیان / أو قبائل متماثلة، تحيط بها أحياء من يخدمونهم أو يكملون نشاطاتهم أو يسوقونها، وهذه تميل، هي الأخرى إلى أن تضم أناسا يشاركون في انتماءات قبلية primordial متماثلة. نعم كانت لجنة المثقفين العلمانيين، وأجهزة الدولة الحديثة تشق الطريق، تحت ضغط الحاجة أو الوعي المتقدم نحو لإزاحة هذا الركام، لكن شتان بين هذا الواقع وبين المجتمع المدني الذي يزعم أنه كان قائما في بلداننا. كانت لدينا (كتل مدنية civil blocks) في أحسن الأحوال، ومن الخطأ الخلط بين نقاشات مئات المثقفين المتمدنين الحضريين وبين ما كانت عليه حال عشرات الملايين في المنطقة من اغتراب لا عن واقع الظلم فقط، بل عن واقع النقاشات الثقافية والحياة الفنية والأدبية والسياسية في العواصم كذلك.

هكذا حطمت موجات الهجرة الهائلة من الأرياف أولا، ومن البلدات الصغيرة المفقرة ثانيا، ومن مدن كبيرة إلى العواصم أخيرا، حطمت التوازن الراكد الذي ميز المدينة الكبيرة. كانت الحركة الظاهرية الصاخبة من نتاج فكرى وفنى ونقائى وصراعات سياسية تخفى ذلك الركود الذي طبع المدينة.

تقديرات للتغير في سكان مدن المشرق العربي الكبرى
[بالآلاف] ١٩١٤-١٩٧٥

المدينة	١٩١٤	عشرينيات القرن الحالي	١٩٧٥
الإسكندرية	٣٥٠	١٠٠٠	٢٤٠٠
القاهرة	٧٠٠	٢٥٠٠	٦٤٠٠
بغداد	١٥٠	٧٨٤	٣٨٠٠
البصرة	٢٠	٢٣٢	٦٨٠
دمشق	٢٢٠	٤٥٥	١١٠٠
بيروت	١٥٠	٦٠٠	١٥٠٠
حلب	١٨٠	٤٦٠	٧٧٠

لاحظ أن هذه الأرقام تقل عن الواقع، لأن أحياء كثيرة تصنف رسمياً خارج إطار هذه المدن، هي في الواقع العملى جزء منها. بالنسبة للقاهرة، كل الجزيرة تقع خارج سكان القاهرة، وهكذا بالنسبة لمحافظة ريف دمشق. أى أن تضخم العواصم كان أكبر من الوارد أعلاه.

مصادر الجدول على

أرقام ١٩١٤ : "The Fertile Crescent : 1800-1914; A Documentary Economic History" Charles Issawi, New York, Oxford, Oxford University Press, Table 2-3

أرقام الخمسينيات (عدا البصرة) : حليم بركات، «المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي»، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤، ص ٩٣.

أرقام ١٩٧٥ : "An Economic History of: the Middle East and North Africa London, Mc-thuen, 1982, Table 6-2

أرقام البصرة مخسنة من: أحمد نجم الدين، «أحوال السكان في العراق»، معهد البحوث والدراسات العربية، جامعة الدول العربية، ١٩٧٠، ص ١٣٢.

وجه المهاجرون عداءهم الصريح الى تلك الانثنيات أو الأديان أو المذاهب التي احتل أعضاؤها مكانة مرموقة، فعملت تلك الهويات كلها معاملة العدو الأجنبي، أو جرى التعامل مع أبنائها أنفسهم كأجانب يتأمرن لحرمان العرب الأقحاح من السيطرة على ثروات بلدانهم. بالطبع، إذا كان لتلك الاتهامات من معنى

فلا بد من التذكير بأن كثيرا من العرب الأقحاح المعنيين كانوا ينحدرون من عوائل تركية أو شركسية أو البانية جاءت مع الغزو العثماني، فيما كان كثير ممن عملوا كأجانب ينحدرون من قبائل عربية عريقة جريمتها انها تبنت تاريخيا مذاهب اسلامية غير مذهب الدولة العثمانية، فضلا عن أن كثيرا من غير العرب (الأكراد والآشوريون) سبقوا العرب تاريخيا في الاستقرار بتلك البلدان. ولما لم يكن لمعظم أبناء المدن الكبرى امتدادات خارجها، فقد كان سهلا تصويرهم مصدر كل الشرور الناتجة عن سيطرة العناصر الأجنبية وعملاتها على حياة المدن. وما كانت المدينة الكبرى تبدو لهؤلاء المهاجرين الجدد، غير بؤرة للمفاسد، ليس أبنائها غير كائنات ناعمة مخنثة هجرت طبائع الرجال، وليست حياتها التجارية غير انحراف عن القيم الأخلاقية للعائلة والعشيرة. الوظائف الحيوية في حياة المدينة التجارية والاقتصادية والثقافية بدت لهؤلاء محتكرة لغير العرب وأو لغير المسلمين. كان الجذر التاريخي لتلك الظاهرة يكمن، بالطبع لا في مؤامرة ما، بل لأن كثيرا من الأقليات حرم فترة طويلة من حق الوصول الى مصدر الثروة الحقيقي، أى ملكية الأرض والتصرف بها، فما كان بإمكانهم غير استيطان المدن وممارسة نشاطات ثانوية في العصور قبل الرأسمالية، انقلب بعضها فيما بعد لينغدو مصدر الثروة والقوة الحقيقي. كان طبيعيا، والحال هذه، أن يتبنى المهاجرون خطابا مشحونا بتقديس الدولة / السلطة / القوة، وأن يكون قوميا في آن.

مع الثورات الوطنية، والاصلاحات الزراعية ونشر التعليم والتجنيد الازامي وبرامج محو الأمية وتشجيع دخول المرأة الى سوق العمل وتأميم وسائل الإعلام ودخول التلفزيون مع الكهرباء إلى أقصى البقاع (وهي عمليات تناولت دلالاتها في مجالات أخرى) (٣)، توسع عمليات تجنيس السكان، وينخلق الأساس الموضوعي لسحق الهويات القومية واللينية المتميزة، عبر الإذعان أو عبر عمليات دموية تفرض لهجة واحدة باعتبارها اللهجة

(٣) Isam al Khafaji, "The Exile Within: Arab Culture in a Dismal Age", Arab Studies Journal Georgetown University, Vol. V, no.1, Spring 1997, pp. 4-18.

و(أسئلة عن الثقافة - الطبقة والتشكيلات الاجتماعية)، قضايا وشهادات، العدد ٢، صيف ١٩٩٠، ص ٣١ - ٥٧.

الوطنية الحققة، ومذهبها هو المذهب القومي الحق، ولغة ونمط قيم ومعايير... الخ موحدة. وتغدو الوحدة هي الوطنية، والتنوع أو الاختلاف هو الولاء المشكوك في دلالته السياسية. ولكن التجنيس السكاني يعنى تذرير البشر كذلك، بمعنى أن يخرج الفرد عازيا من كل انتماء جماعى آخر ليواجه الدولة. هكذا كانت الدولة تفرض سلطتها على كل التنظيمات الأهلية القائمة سابقا، وتشجع الفرد على تقديم [التماسات] يرجو فيها النظر الى حاله، لكنها تقمع بشراسة كل ما يوحى بأن الفرد يمتلك حقوقا يطالب بها، ومن باب أولى أن يظهر الفرد ممثلا لغيره، فليس ثمة مسجد للمصالح الجماعية غير الدولة، وليس ثمة من يمثل الدولة غير القائد. من هنا دلالة مأساة مبكرة افتتحت ثورة يولية عهدها بها، هي مأساة الخميسي والبقري، حيث لم يكمن الأمر فى الخطورة السياسية للحدث، بل فى أنه تصادم كلوى مع تصور (الثورة) لدور الأفراد والجماعات.

ها إن المدينة تفرض نفسها الآن بعد الثورات الوطنية، لكن المفارقة هي أن المدينة لم تعد هي ذاتها. فقد انقلب تركيبها السكاني، وانقلب تركيبها الاجتماعى. والتحولات لم تقتصر على العلاقة بين الطوائف والإثنيات، فتلك صورة يراها الغرب فى مجتمعاتنا، فينسجها باحثونا الناقدون للمركزية الأوروبية، ولا يعمون أن الانقلاب الأكبر كان اجتماعى المظهر من داخل كل هوية جزئية، ولم يكن بالدرجة الأولى انقلابا فى العلاقة بين الهويات الجزئية. إنه انقلاب لا تعود فيه العوائل الشامية العريقة ممثلة للوجاهات الدمشقية ومدافعة عنها، حتى فى الحدود التى تتحملها، أو تشجعها النظم القائمة، بل بات التمثيل حكرا على صاعدين جدد من السنّة وعلى دمشقيين من أبناء الأحياء التى كانت مغلقة ومحلية الانتماء، وكذلك الأمر بالنسبة للشيعة اللبنانيين الذين كرس لهم رئاسة المجلس النيابى منذ الاستقلال، لكن الانقلاب الهائل لم يكن فى الموقع الذى احتلوه (حين نظر لتلك الهويات بالطريقة التشيعيشية التى جرى العرف على اتباعها) بل فى أن ممثلهم لم يعودوا آل الأسد أو حمادة، بل صاعدون جدد فى السلم الاجتماعى،

وهكذا الأمر بالنسبة لسنّى من صيدا هو الحريرى الذى قلع الزعامات البيروتية والطرابلسية، والتكريتى والدليمى فى العراق، الذى كان حتى الستينيات على هامش المجتمع السنّى البغدادي والموصلى فصار زعيما لهم.... الخ (ولعلنا نشهد اليوم عمليات مشابهة فى تنازع الزعامة الفلسطينية). أو لسنّا أمام عملية حراك طبقي حقيقى، لا عملية استبدال طبقي، على حد تعبير الراحل مهدى عامل؟!

إن كان الأمر هكذا، فإن ما شهدته الحقب الأولى من تحولات فى ظل النظم الوطنية العربية شبيهة تماما بتحولات العصر الحديث الأوروبى: مدينة تفرض نفسها وثقافتها بالدم فى أحيان كثيرة، تجنيس وتذرير قسرين، تسييد الدولة على كل الهياكل المنفردة والخاصة واحتكار وشرعنة احتكار القمع من جانبها، حفاة وأنصاف متعلمين يصفون الحساب مع رجال ونساء الصالونات ويحقدون على مدن كوزموبوليتية أدلتهم وهمشتهم وسدت سبل التطور فى أوجهم، فيما كانت تستفيد من خدماتهم، وطرد للأجانب (لاسيما التجار) لإحلال المواطن معلهم، ومعارضة لكل انشقاق دبنى أو قومى لأن ذلك يهدد الوحدة الوطنية. وأشير عرضا الى أن المخابرات والأمن السياسى والأجهزة الوحشية التى تنن جميعا منها لم تكن إلا نتاج الثورة التى تعودنا على ترديد شعاراتها عن الحرية والإخاء والمساواة، فى حين ان الثورة الفرنسية هي أول من فصل جهازا متخصصا للبوليس السياسى فى التاريخ.

فوضى التفكيك وانحطاط البناء:

إذا اعتمدنا تبسيطا تخطيطيا، يمكن القول أن التحول البرجوازي، التحول الى المجتمع المدنى، يقتضى عمليتين تاريخيتين متلازمتين: عملية تفكيكية توجه الضربة القاضية الى أشكال العلاقات والولاءات غير القائمة على الاختيار الفردى الواعى، العملية التى تظهر (الجماهير)، (العوام) أو الكتلة غير المتميزة بعد من خلالها، وعملية بنائية حين تنطلق آلية تطور رأسمالى ينتظم الأفراد المذروون عبرها فى طبقات أفقية حديثة، فتبرز الولاءات الطبقيّة الصريحة بهذا القدر أو ذاك بديلا

عن الولاءات وأشكال الوعي السابق، وتبرز المؤسسات الحديثة عبر الصراع، مؤسسات يفرض المتصارعون توازن مصالحهم عبرها، وفقا لتوازن القوى القائم في اللحظة التاريخية محل البحث. من هنا فليست تلك المؤسسات أو أشكال الوعي برجوازية بالمعنى المبتدل الذي يطلقه الوعي اليومي، أى أنها ليست مؤسسات أو قيما فبركتها الطبقة البرجوازية حصرا، بل هي أنماط قيم ومؤسسات أنتجها الصراع في العصر البرجوازي. انها مؤسسات وقيم تشارك الطبقات الرئيسية في انتاجها وتعميمها، مع الصراع حول تغييرها بحيث تقترب من مصالح كل من المتصارعين في الوقت نفسه.

فما الذى أنتجته ثورتنا الوطنية؟ وفقا لهذا الفهم، تحققت العملية الأولى، عملية التفكير. وتم ربط الأفراد مباشرة بالدولة، لا الدولة بما هي جهاز سياسى وقانونى فقط، بل الدولة رب العمل المالك الأكبر الوحدات الانتاجية في الاقتصاد. ولتؤكد عرضا أن أزمة نظم رأسمالية الدولة لا تكمن في تلك الواقعة يحد ذاتها، واقعة امتلاك الدولة لوحداث انتاج كبيرة ومفتاحية في الاقتصاد، فاليابان وكوريا الجنوبية وتايوان بنت تجاربها الغدّة على هذا الشكل من الملكية. تكمن الأزمة بالضبط في أن عملية التصنيع والتحديث الدولى تمت بأفق شعوبى يسعى إلى تأمين أوسع قاعدة اجتماعية للنظمية الجديدة، فكان السعى الى القضاء على البطالة والتشغيل الكامل للقوى العاملة في أجهزة الدولة وقطاعها الاقتصادى، على حساب البحث عن الكفاءة، لاسيما أن الحصول على العملة الصعبة من خلال التصدير لم يكن يمثل هدفا ملحا، وبالتالي، فلم يكن ثمة سعى جدى لتحقيق انتاج تنافسى على المستوى العالمى يفرض زيادة الكفاءة. لقد كان الوضع الجيوستراتيجى لمصر وسوريا والعراق، وعائدات الربيع النفطى وقناة السويس والمساعدات النفطية العربية، وتحولات العاملين في البلدان النفطية وغير ذلك من مصادر الدخل تؤمن لمايكنة مترهلة، السير في طريق يزيد الترهل، فيما يوحى ظاهريا، وفي المدى القصير بأن كل شئ يسير على مايرام.

إن تحليل آليات رأسمالية الدولة وانحلالها اللاحق

يخرج عن إطار هذه الورقة. ولكن لابد من القول أن النتائج الملموسة للتطبيق العربى لرأسمالية الدولة، في ظل الظروف الدولى والمحلى الذى جرت فيه كانت مدمرة، لا لأنها حاربت رأس المال الخاص، كما سيعلم الليبراليون الجدد، فقد أطلقت تلك التجارب رأسمالية خاصة فاحشة الثراء، هي التى نعايشها اليوم، ولا لأنها شجعت رأس المال الخاص، كما سيعلم أنصار التجارب الناصرية والبعثية الذين لا يزالون يرون في الأمر انحرافا عن جوهر صحيح تمثل في المواثيق التى أطلقتها وتبنتها تلك النظم حول البناء الاشتراكى، ذلك أن المنطق الموضوعى لتلك الأنظمة كان يقود الى ذلك. العلة تكمن في أن رأس المال الخاص لم يجد مناخا منتجا ينشط فيه، فكان الانفتاح والخصخصة اللذان حطما إمكانات نشوء بيئة استثمارية تدور حول إطار وطنى موحد للتطور الرأسمالى، أى حول دورة انتاج متسعة وقابلة للتطور الذاتى. لذا فما إن بدأت الأزمة الحتمية لرأسمالية الدولة في المشرق العربى، حتى تكشف أن الثورات العربية أطلقت قمقمها من إساره، لكنها عجزت عن التحكم به فيما بعد. كانت ثمة دورات انتاج متوازنة، بل ومتصارعة، تنتج كل منها (مجتمعا) الخاص والمنغلق عن المجتمعات الأخرى في داخل البلد الواحد. ولما كان لكل دورة انتاج منطقها الخاص، فقد كان المنخرطون في كل من دورات الانتاج هذه يولد لهم ويبلور نمط قيم وممارسات مختلف عن ممارسات وقيم المنخرطين في الدورات الأخرى.

بتبسيط شديد، خذ حالة قطاعات التجارة والبنوك المرتبطة بالمصارف الغربية، والعاملين بها، ثم قارن ممارساتهم وأنماط علاقاتهم وأساليب توليدهم لدخولهم مع القطاعات المتجهة لتلبية حاجات البلدان النفطية في الخليج والسعودية (ويشمل هذا الانتاج الثقافى والفنى، بل والسياسى)، ثم قارن الإثنين بدورة، أو بالأحرى بدورات نشاط محلية يتجه كل منها لتلبية حاجات قطاع محدد من المواطنين داخل البلد الواحد، بما في ذلك دورات الاقتصاد المسمى موازيا أو غير منظم أو عائليا (أى النشاطات غير المعترف بها قانونا أو التى تعجز الجهات الرسمية عن حصرها) وستجد أن الحصيلة

ظرف كهذا؟ بممارسات تقول الموضة الفكرية السائدة أنها حضارية في إدارة الصراعات بين الأطراف المتنازعة في المجتمع؟

حين تراجع دور الدولة في تأمين الحد الأدنى من الضمانات الاجتماعية - الاقتصادية لمواطنيها، لم تكن ثمة مؤسسات خاصة يتم اللجوء إليها، أو إجبارها على المساهمة في تأمين تلك الأساسيات من الحقوق. فالمؤسسات الرأسمالية في البلدان المتقدمة تستطيع، وقد ضمنمت متوسط أرباح عال لها، أن تساهم في نفقات الضمان الصحي والاجتماع لعمالها، على الأقل لأنها بحاجة إلى قوة عمل مؤهلة ثقافيا وصحيا، ولأن قوة الحركة المطالبة تجربها على القيام بذلك. أما حين يكون مجتمع ما مبنيا على احتقار العمل المنتج، وحين تحتل المضاربة والتجارة والصيرفة فيه الموقع الأسمى اجتماعيا، فيسمى ممارسها (رجل أعمال)، فمن الطبيعي أن يبحث الناس عن الملجأ الذي يؤمن لهم حدا أدنى من الضمانات. فما الشكل الذي تتخذه الدولة في هذه الحال؟

قبل سنوات قليلة، كان الوهم السائد لدى كثير من الكتاب العرب يقوم على افتراض أن تراجع دور الدولة الاقتصادى سيقود حتما إلى الديمقراطية السياسية. لكن الديمقراطية السياسية ليست مجرد تعدد حركات سياسية تنزل حلبة الانتخابات كل بضع سنوات. فالمجتمع غير المماسس (المجتمع الضعيف إذا شئنا استخدام التعبير المبتذل ذاته) لا يمكن أن تنتصب فوقه دولة مماسة، تستطيع تسييد قواعد مقبولة للغالبية العظمى من أفرادها. ذلك أننا لو نظرنا للأمر من زاوية مختلفة، لقلنا أن الممارسات التي يسميها الأفراد المماسسون، أى الأفراد الذين يجدون لهم مواقع فى الآلية السائدة للإنتاج المادى والثقافى، ممارسات إرهابية، هى تعبير عن أن كتلة مجتمعية لم تدمجها هذه الآلية ضمن عملها بعد (ولا أقصد بالمماسسين من يحتلون مواقع متميزة فى المجتمع بالضرورة). وبالتالى فإن الكتل المهمشة لآثرى فى الممارسات التى يعتبرها المجتمع (المحترم) مقبولة، ممارسات يمكن من خلالها تحسين تمثيلها أو كسب الاعتراف بها. من هنا، فإن المعضلة تكمن فى

تمثلت بعوالم متباعدة من المنتجين والموسوقين الذين لا يحتاج بعضهم البعض الآخر، وبالتالى لا يجدون ضرورة للبحث عن قواسم مشتركة للعيش والتضارع معا، عكس حالة الانتاج الحديث المنظم، إذ يضطر أرباب العمل، على سبيل المثال الى التأقلم مع متطلبات العاملين، وبالعكس، وصولا الى لحظة توازن أو مساومة تعكس ميزان القوى بين الأطراف المتصارعة.

ولكن، إن كانت تلك هى الحصيلة المفجعة لرأسمالية الدولة فى بلداننا، فلا بد من التسليم بما يعنيه ذلك: لم تنشأ مجتمعات مدنية لدينا بعد. ومن البعث الاعتقاد أن مسألة نشوء مجتمع مدنى تجد حلها فى النقاشات بين الباحثين حول التعاريف، أو حول أفضل السبل أو الخطط لخلق المجتمع المدنى، فليس المجتمع المدنى نتاج مبرارة فى الخيال العلمى، بل هو مقولة تاريخية، سلسلة من العمليات الموضوعية التى تنطلق تحت تأثيرات واعية أو غير واعية من جانب الفئات المتحكمة اقتصاديا وسياسيا، بسبب من مصالحها ومن قدراتها على فرض تلك المصالح وشرعنتها أمام المجتمع.

لعل هذا مايفسر وجود ثقافات لاتتصارع فيما بينها، فى الواقع، برغم ما يبدو عليه الأمر ظاهريا. إن الثقافة الدينية لانتاقل الثقافة العلمانية من داخلها، بل ثمة انتاج ثقافى ليبرالى لا يتعايش إلا قليلا مع النتاج الثقافى الراديكالى (بشقيه الإسلامى أو العلمانى)، و ثمة عالم من الثقافات الإسلامية المتصارعة فيما بينها (أجنحة راديكالية ومعتدلة، برغم تبسيطة هذا التقسيم) لكنها تكون فضاء مشتركا يتفق على الأقل على قواسم مشتركة بدور الصراع حول أحقية كل طرف بادعائه تمثيل القيم الإسلامية (الحقة)، وهكذا، فلأن هناك مجتمعات، ودورات انتاج متوازنة، ثمة عوالم لكل منها مونولوج الخاص الذى يكفى بإدانة الآخر، أو تحقيره أو الاستهانة به، حتى حين يتظاهرون عقلاء كل جناح باحترام قيم الآخرين والحوار معها. إذ لانتشأ القواسم المشتركة عبر النوايا الطيبة، بل عبر عمليات تاريخية مادية أضعا - حتى الآن - فرصة قياها.

وعليه، فهل يحق لنا أن نحلم بالدولة الديمقراطية فى

أن ثمة أشكالاً من الممارسات تتقاطع مع بعضها ولاتعائش. ولأن المجتمع مذرر بعد، فالدولة القمعية هي نتاجه، قدر ما هي الساعية إلى تأييده وإعادة انتاجه. والتجربة التاريخية تقول أن الديمقراطية السياسية في حالات كهذه، يمكن أن تقود إلى نتائج غير ما يمتنى الديمقراطيون أنفسهم، أو بتعبير آخر، لا يمكن لمؤسسات الديمقراطية السياسية تأمين استمرار الديمقراطية في المدى البعيد، في ظل انعدام الشروط الاجتماعية - الاقتصادية لإعادة انتاج تلك المؤسسات. وأمثلة التاريخ الحديث كثيرة هنا، من حالة مجتمع يعانى من جمهرة شيعلته من حالات النزاع الطبقي (لا الانططاط في الوضع المادى فقط، بل التسريح وفقدان الأمن) كألمانيا بعد الحرب العالمية الأولى، وما آل إليه يأس الناخبين من تصويت للنازية، مروراً بمجتمع يشهد حراكاً طبقياً نحو الأعلى من جانب كتلة سكانية متسعة ومهمشة، لكن نظامه السياسى المتكلس (أى عجز بنيتة الاجتماعية السائدة عن إدماج الصاعدين فى الآلية الموحدة للاقتصاد والمجتمع) تفجر فى صورة حرب أهلية فى لبنان، وصولاً إلى حالة الاتحاد السوفيتى السابق، حيث الحنين إلى الدولة القوية - الأبوية هو الأداة الوحيدة المتاحة، حتى الآن، لمجابهة مافيا الانفتاح وعصاباته.

لا بد إذن من التفريق بين حالات الانقسام والتفاوت الطبقيين فى ظل آليات موحدة للنشاط الاقتصادى (الرأسمالى أو قبل الرأسمالى)، حين يتعامل الناس مع مواقعهم، مع السعى لتحسينها والصراع ضد المستغلين، سواء بتعابير طبقية صريحة، فى حالة المجتمع الرأسمالى، أو فى ظل وعى دينى، أو قبلى الخ، وبين حالة التهميش والتوازي فى آليات إعادة انتاج المجتمع، سواء شمل التهميش مدناً أم طوائف أم هويات معينة، وسواء كان راسمو السياسات الاجتماعية واعين بالمآل الذى ستقود سياساتهم إليه، أم أن هذا المآل نتيجة موضوعية لم يتنبأ بها الحكام فى الأساس. لقد أدى الانفتاح المؤقت لأفق التطور إثر نجاح الثورات الوطنية فى بلداننا إلى إدماج كتل كانت مهمشة فى الجسم السياسى - الاقتصادى والثقافى للبلاد، وكان تعبير ذلك

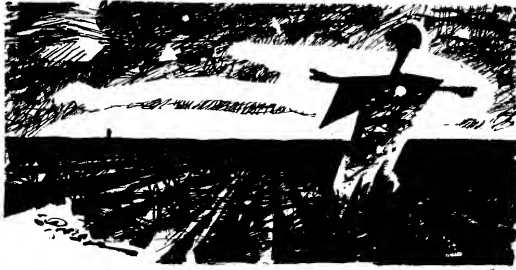
أن قطاعات اليسار التى كانت تخوض صراعاتها عبر وسائل اعتبرت (إرهاباً) فى حينه، تم إدماجها فى الجسم السياسى العام، حتى وإن بقيت معارضة للسلطات، بمعنى أنها صارت تمارس صراعها وفق الأسس التى يتقبلها جسم المؤسسة العام (ومثل هذا حصل حين أدى الانتعاش الأوروبى إثر تطبيق مشروع مارشال إلى دخول الأحزاب الشيوعية فى السياسة البرلمانية الأوروبية)، لكن هشاشة آليات التطور قادت إلى توليد دورات متسعة من التهميش الاجتماعى الاقتصادى. وعرف العاملون فى المجال الاقتصادى أن منطقنا تمييز بواحد من أعلى مستويات التفاوت فى توزيع الدخل فى العالم، إن لم تكن أعلاها إطلاقاً.

لذا فإن إغماض العين عن التفاوتات الشاسعة بين الأقاليم المختلفة داخل البلد الواحد، وما يعنيه ذلك من ميل أبناء طوائف / أديان / مذاهب / إثنيات / قبائل معينة إلى أن ينعموا بما لاينعم به غيرهم (إن لم يكن بسبب التحيز المضمّر من جانب القائمين على رسم السياسات، فعلى الأقل لأن المنتمين لهويات متعائلة يميلون إلى العيش فى منطقة واحدة)، ليس إلا واحداً من الخرافات التى غذتها الدولة المغرقة فى قوميتها، خرافة تقول أن الحديث عن التنوع يחדش الوحدة الوطنية. ولن ينفع هنا الحديث عن وحدة وطنية، بل وحدة عربية، حين لم تنجح النظم القومية فى الحفاظ على النسيج الموحد للبلد العربى الواحد الذى حكمته. ولعل المثير للاستغراب أن المعارضين لتلك النظم لايزالون يرتعبون من التشكيك بالخطاب الخرافى لتلك النظم نفسها، فى حين يهرب آخرون إلى الأمام، كما هرب القوميون العرب وكثير من الماركسيين قبلهم إلى الوحدة العربية، ويهرب الاسلاميون إلى الحديث عن الأمة الإسلامية الواحدة. وينذر، إن لم ينعدم، الصوت الذى يعلن بلا رعب، أن منطقنا يمكن أن تتوحد بالاعتراف بمكوناتها الحضارية الخصبة المتعددة، التى يمثل العنصر العربى و / أو الإسلامى مكوناً رئيساً فيها، إلى جانب مكونات أخرى غير عربية و / أو غير إسلامية. ربما كانت الحقبة الراهنة هى الأصلح لإثارة هذه الأسئلة التى تأخرنا فى طرحها، لأن الهجوم على الدولة

العاصمة مهمشة ماعداها، الدولة التي تسلط مؤسساتها التنفيذية سيفا فوق رأس المواطنين، والتي تتعادل السيادة فيها مع التراب لامع سيادة المواطن وتمتعه بالكرامة في بلده، الدولة التي تتعادل المواطنة فيها مع التجنيس القسرى وصهر الهويات والأديان واللهجات بحجة المواطنة الواحدة، فيما هي تفوق عرق وتذويبه للآخرين (بالدم، في أحيان كثيرة) تحت هيمنتته. وإن كان هذا النموذج لعب دورا إيجابيا في تطوير بلد أو مجموعة بلدان، فإن من الواضح أنه أدى الى الكوارث في منطقتنا العربية. ولا أدل على ذلك من إجماع كل القوى في العالم العربي اليوم على الأزمة الخانقة والأفق المسدود الذي نعيشه بعد ثلاثة أو أربعة عقود من تسلط هذا النموذج على حياتنا.

المستبدة، العالية التمركز لا ينبغي أن يكون حكرا على القوى اليمينية والليبرالية الجديدة، كما كان الأمر مع شعارات الديمقراطية والحرية وحقوق الانسان طوال عقود بحجة أن الاستعمار يستغلها لتنفيذ مصالحه. وإن كانت مؤسسات مثل صندوق النقد الدولي تصارع اليوم لنزع الحق الوطني في رسم السياسات المستقلة، فإن أكبر خدمة يمكن لقوى التقدم تقديمها لتلك المؤسسات، هي الاستقالة من هذه المعركة سلفا (كما استقلنا من معركة التقدم العلمي بحجة أنها جزء من اخطبوط العولمة الذي بات يرعب القوى التي يفترض أنها حية في عالمنا العربي).

الدولة التي أدت وظيفتها التاريخية وأن أوان رحيلها هي الدولة التي أنتجت الثورة الفرنسية، الدولة المركزية التي تمركز الحياء الاقتصادية والثقافية والسياسية في



العرب وحتمية الحداثة

فارس أبي صعب*

الذي لم تمض غير نحو عشر سنوات على وفاة جان جاك روسو حتى كانت كتاباته تلهب أوروبا وتفجر في فرنسا نورنها التاريخية.

وهل مسألة الحداثة مسألة فكر سياسي حدائوي يغير مجرى التاريخ أم أنها مسألة تحولات اقتصادية - اجتماعية يأتي هذا الفكر ليعبر عنها وينظمها في مشروع حضاري؟

وإذا كان الأمر كذلك فهل الشروط التاريخية، الاقتصادية - الاجتماعية، التي عاشتها أوروبا بدءاً من القرن الخامس عشر، والتي أسفرت عن تبلور مشروع الدولة الحديثة منذ نهايات القرن الثامن عشر، هي نفسها تلك الظروف التي كان العالم العربي يعيشها في الفترة نفسها والتي أسفرت عن قيام نماذج الدولة «الحديثة» فيه؟

وبالتالي هل الشروط التاريخية (الداخلية) التي حال غيابها دون تحقيق مشروع الحداثة العربية باتت متوافرة اليوم لكي يحقق العرب مشروعهم الحدائي؟ أو، بوجه آخر، هل الشروط التاريخية (الخارجية) التي حالت دون تحقيق العرب مشروعهم الحدائي قد جرى تجاوزها أم أنها باتت أكثر تجذراً وعمقاً؟

وبالتالي هل مشروع الحداثة وفق النموذج الغربي،

منذ مئة عام أو يزيد، بشر أحد رواد «النهضة» العربية بأن الديمقراطية لا بد آتية. وراحت عصر ذلك تتدفق أدبيات «الحديثة» والنهضة الداعية إلى بناء مشروع دولة عربية حديثة على النمط الذي شهده بناء هذه الدولة في الغرب.

وكثر الكلام في تلك الأدبيات على الحرية والعدالة والمساواة، وعلى الديمقراطية ودولة القانون وعلى العقل وقانون الطبيعة، وهي كلها مفاتيح مفاهيمية سبق لعصر الأنوار الأوروبي أن بلورها وأسس دولته الحديثة عليها. والآن وبعد مرور أكثر من قرن على خطاب الحداثة السياسية الذي أطلقه رواد النهضة نتساءل: هل تحققت الديمقراطية التي بشر بها رفيع العظم، وأين أصبحت الحرية، المساواة و«حقوق أهالي المملكة الواحدة بعضهم على بعض» التي نادى بها الطهطاوي، وهل ساد العقل الذي جعله خير الدين التونسي ركناً أساسياً من أركان بناء الدولة المدنية، وهل قضى على الاستبداد الذي حذر منه الأفغاني، وهل تحققت سلطة القانون والحياة الدستورية التي دعا إليها الكواكبي؟

وإذا كان الجواب نفيًا، وهذا هو الصواب، فلماذا مضى على كل هذه الأفكار نحو قرن أو أكثر من الزمن دون أن يجد العرب الطريق إلى تحقيقها، في الوقت

(*) محاضر في علم الاجتماع بمعهد العلوم الاجتماعية بالجامعة اللبنانية ومدير تحرير مجلة «أبعاد».

الذي طالما راهن العرب على تحقيقه، يحمل بذاته شروط تحقيق الحدثة المرجوة أم أن هناك نماذج أخرى لمشروع الحدثة يمكن استنباطها بما يتلاءم مع الخصوصيات التاريخية والثقافية للمجتمع العربي، وبما يتجاوز في الوقت نفسه مآزق النموذج الحدائي على الصعيد العالمي، وبالتالي هل يمكن لأى بلد في العالم، في هذه المرحلة التاريخية «الكوكبية»، أن يحمل مشروع الحدثة الخاص به من دون أن يصطدم بنموذج الحدثة المهيمن عالمياً؟

وفي النهاية، ولكي نتقرب أكثر فأكثر من عنوان الموضوع، هل حدثة العرب مسألة حتمية، وبالتالي هل هناك حقاً حتمية تاريخية، وهل المرحلة التاريخية الحالية لا تزال تتطلب من العرب مشروع حدثة وفق النموذج السائد، أم أن العالم بات يتجاوز هذا النموذج نحو مشاريع نماذج ما بعد حدائية لم تتبلور بعد؟ كل هذه التساؤلات تفرض نفسها بمجرد التفكير في

عنوان البحث : العرب وحتمية الحدثة؟
استيقظ المثقفون العرب في النصف الثاني للقرن الماضي على صورة متناقضة الوجهين:

١ - الوجه الأوروبي المتحدثن من جهة سواء على الصعيد الاقتصادي حيث حققت الدول الأوروبية منذ منتصف القرن الثاني عشر الشروط الهامة التي وضعتها على مشارف النمو الذاتي المستقل، مثل القضاء على النظام الإقطاعي في الريف، وإنهاء العمل بنظام الحرف والطوائف وخلق الشروط اللازمة لوجود سوق العمل (الحر) وتحقيق حد أدنى من التراكم البدائي الذي كان قد تكون في مرحلة الرأسمالية التجارية، فضلاً عن نشوء حركة واسعة من المخترعات والكشوف العلمية انعكست بدورها بشكل مباشر في تطوير أدوات الإنتاج. كما تغلبت هذه الدول على ضيق أسواقها عبر تصريف الفائض في الخارج واحتلال المستعمرات وتحويلها إلى أسواق لتصريف الإنتاج الفائض وتوفير المواد الخام منها لثورتها الصناعية التي أعقبت الطفرة الزراعية، التي وفرت فائضاً في الإنتاج الزراعي أدى إلى زيادة الطلب على السلع الاستهلاكية ثم على الصناعات الوسيطة وإلى إدخال المكننة على نحو متزايد في دائرة وسائل الإنتاج،

وفوقت شروط قيام الثورة الصناعية التي خلقت بدورها عصراً جديداً على مستوى وسائل الانتاج وعلى مستوى القوة العسكرية والأنظمة الاستهلاكية والحياة المدنية، أم على الصعيد السياسي، حيث الدولة - الأمة أخذت طريقها إلى التحقيق، مكرسة في قانونها جملة مبادئ وضعية تبلورت مفاهيمها الحدائية مع فلاسفة عصر التنوير، كالحرية والمساواة والعدالة والقانون والديمقراطية والعقلانية والقومية وقانون الطبيعة والإرادة العامة، ومنظمة سلطتها عبر مؤسسات متخصصة منها بالتشريع ومنها بالتنفيذ ومنها بالقضاء، أم على الصعيد الاجتماعي حيث التحول في علاقات الإنتاج ونمو العلاقات الرأسمالية على أنقاض الإقطاع، أم على الصعيد الفكري حيث أعيد تحديد موقع الإنسان في الوجود، فاحتل العقل مكانة الله بعد ما قتل وأورث الإنسان دوره في السيطرة على الطبيعة، أم على الصعيد العلمي حيث قام النموذج الرياضي كمقياس أوحده للعلم، الذي جرى تحريره من هيمنة التصورات الدينية والأيدولوجية والسياسية، وبات معتمداً على العقل البرهاني والتجريب، رافضاً كل ما لا يكون مقبولاً ببرهانه^(١)، أم على الصعيد الثقافي حيث قامت الاتجاهات الفنية الحديثة بعملية «هدم تقديمي لكل القيم الإنسانية التي كانت سائدة من الأدب الرومانسي والطبيعي»^(٢)، أم على الصعيد المدني، حيث باتت المدن مصدر إحياء وابتعاث مهم للأدب والفنون الحديثة، فانعكست الفوضى الحضارية في المدن المكتظة بالسكان واللغات المتعددة على النصوص الأدبية واللوحات الفنية، وباتت أجواء المدينة تترك بصماتها على الأعمال الروائية والفنية، محتضنة في الوقت نفسه كل ذلك الخليط الأدبي والفني والثقافي، أم على صعيد الحياة الفردية وعلاقة الإنسان بالجدس^(٣).

٢ - والوجه العربي - العثماني من جهة أخرى، حيث مجتمعات مازالت غارقة في قرونها الوسطى، وعلاقاتها الاجتماعية تقوم على العصبية القبلية والعشائرية والعائلية، واقتصادها مازال محكوماً بالنمط الخراجي ووسائل إنتاج بدائية، ونظام تعليمي محوره الدين، ودولة عثمانية تتداعى، من جراء الركود

الاقتصادي والتضخم المالي، والانحطاط الإداري والسياسي، وترهل الجيش، وعبث الفساد والفضى في مركزية الدولة.. كل ذلك في ظل تصاعد حدة التغلغل الاستعماري في الدولة العثمانية والمنطقة العربية وربط اقتصاد هذه المنطقة بعلاقات تبعية للمركز الأوروبي من خلال خلق اقتصاد أحادي الجانب مخصص لإنتاج مواد أولية تتطلبها الصناعات الحديثة الناشئة في أوروبا، ومن خلال فتح الأسواق المحلية أمام المنتجات الأوروبية التي تنسم بقدرتها على المنافسة، فضلاً عن التغلغل الثقافي وعن التدخل العسكري المعتمد على معدات عسكرية حديثة، وجيوش أكثر تنظيمًا.

في ضوء هذين الوجهين المتناقضين للصورة أطلق المنقوفون العرب مشروعهم النهضوي^(٤). وهكذا ارتبط مشروع النهضة العربي بصورة الآخر، بما تحمله هذه الصورة بدورها من وجهين متناقضين بالنسبة إلى المثقفين العرب: وجه التمدن والتحديث والعقلنة والحرية، وهو كان مصدر اطمئنان بالنسبة إلى هؤلاء المثقفين، ووجه الاستعمار والاستلاء والاستقلال. وقد استقى هذا المشروع كل مفاهيمه وطموحاته وشعاراته من أدبيات الحضارة الأوروبية وشعاراتها^(٥)، مجرداً هذه المفاهيم والشعارات من سياقها التاريخي متخذاً منها إطاراً قيمياً لا تاريخياً أكثر منه إطاراً عقدياً فرضته تناقضات المجتمع الأوروبي في مرحلة تاريخية محددة.

ومع ذلك فقد كان هذا المشروع أكثر تركيزاً على البعدين الثقافي والسياسي منه على البعدين العلمي والتقني، على الرغم من أن هذه الحركة ارتبطت في بداياتها بحركة التحديث التي أطلقها محمد علي، الذي عمل على إعادة تنظيم الإدارة وبناء جيش حديث، وعلى تطوير الاقتصاد، وعلى نقل العلم والتقانة من أوروبا وتوطينها، عبر إرسال البعثات إلى أوروبا واستقدام الخبراء والمدرسين منها^(٦).

فعلى الصعيد الثقافي شهد عصر النهضة حركة باتجاه تحديث اللغة العربية وتطوير النثر والكتابة، وإحياء الشعر العربي القديم وتجديده، كما نمت حركة الترجمة وتأسيس الجمعيات الثقافية.

أما على الصعيد السياسي فقد احتل مشروع بناء

الدولة الحديثة الحيز الأكبر من أدبيات رواد النهضة. وكان نموذج الدولة الحديثة في أوروبا هو المقياس الذي جرى تصور مشروع الدولة العربية عليه. وارتكزت صورة هذه الدولة على مبادئ الحرية والعدالة والمساواة والقانون والديمقراطية والعقد الاجتماعي وقانون الطبيعة، فكان جان جاك روسو وتوماس هوبز وجون لوك حاضرين بقوة في هذه التصورات كما كان الإسلام حاضراً بدوره في بعض جوانبها.

غير أن مشروع الدولة الحديثة العربية الذي حلم به رواد النهضة لم يتحقق وقامت بدلاً منه نماذج عدة من الدولة الوطنية اتخذت أحياناً أشكالاً ظاهرية شبيهة بنموذج الدولة الحديثة القائمة في أوروبا في حين ظلت في مضمونها تحمل بقايا البنى المجتمعية ما قبل الحديثة. وإذا كانت الدولة الحديثة في أوروبا جاءت «ترجمة» لتحولات تاريخية شهد المجتمع خلالها نشوء الطبقة البرجوازية وتحلل نمط الإنتاج الإقطاعي فجاء عصر التنوير ليمرر عن هذه التحولات في جملة مبادئ وضعية تضع حداً للحكم الملكي المطلق المستند إلى الحق الإلهي وتؤسس لقيام الدولة الحديثة المستندة إلى الإرادة العامة^(٧)، فإن نماذج الدولة الوطنية العربية لم تكن ترجمة لعصر النهضة العربي (الذي لم يكن تعبيراً عن تحولات تاريخية مجتمعية مساعدة بقدر ما كان تعبيراً عن بدايات تكون نظام التبعية للغرب وعن محاولات ترسيم الدولة العثمانية وظهور نخبة من الموظفين والضباط فيها تدعو إلى ضرورة الإصلاح عبر تبني نماذج التنظيم الموجودة في أوروبا، فضلاً عن تأثير نخبة مثقفة تلقت علومها في أوروبا وفتنتها سحر نموذجها الحديث.. في الوقت الذي كانت بلاده تشهد بدايات الاختراق الاستعماري وخضوعها لعلاقات رأسمالية طرفية تابعة للدولة الحديثة في الغرب ولدورها الاقتصادي الجديد في الخارج^(٨).

وكان على البلاد العربية أن تنتظر نهاية الحرب العالمية الأولى - أو الثانية - وما أسفرت عنه من توازنات دولية، لكي تشهد ولادة هذه الأنماط من الدولة الحديثة بعيداً عن مبدأ السيادة والإرادة العامة اللذين كانا شرطاً لقيام الدولة في أوروبا. وعلى الرغم من قيام الدولة

هذه الظواهر في المجتمع الطرقي بما يتلاءم مع وظيفته الطرقي في إطار المنظومة الرأسمالية العالمية، من هنا «يبدو أن غياب الديمقراطية (مثلاً) في محيط النظام الرأسمالي سمة دائمة لا تمت بصلة إلى «الوراثة» التقليدية عن العصور السابقة. فهو ناتج ضروري لمقتضيات التوسع الرأسمالي»^(١٠). وبالتالي فإن التصنيع والتحديث اللذين نموا في إطار الرأسمالية الطرقي لم يؤديا إلى ديمقراطية النظم بل إلى «تحديث الديكتاتورية فيها»^(١١).

مازق مشروع الحداثة العربي

هل ممكن إذن تحقيق الحداثة في ظل خضوع العالم العربي لشرط هذه المنظومة الرأسمالية العالمية، وبخاصة في هذه المرحلة التاريخية التي بلغت «الكوكبة» فيها حداً لم يعد ممكناً معه التحدث عن مشاريع تنمية أو تحديث مستقلة في خياراتها السياسية والاقتصادية والثقافية، وباتت مختلف بلدان العالم أكثر ارتباطاً بالسوق الرأسمالية العالمية تسيير وفق منطقها وتطور وفق مصالح القوى المهيمنة فيها، الأمر الذي قطع الطريق على نماذج التحديث المغايرة لمنطق هذه السوق وجعل عملية التحديث وفق نموذج السوق الرأسمالية السائد يواجه على المستوى النظري أكثر من خيار مازال منطق السوق نفسه وعلاقات المنظومة الرأسمالية نفسها تحول دون تحقيقها.

فهل عملية التحديث إذاً وفق النموذج الغربي الرأسمالي، مادام هو النموذج السائد عالمياً تتحقق عبر المرور بالمراحل التاريخية التي شهدتها عملية التحديث هذه في أوروبا، أي عبر تدمير القطاع الزراعي وتوفره فائضاً مثل شرطاً ضرورياً لتحقيق الثورة الصناعية، وبالتالي عبر البحث عن مجال خارجي يوفر مصدراً للمواد الأولية والموارد الطبيعية وسوقاً لفائض الإنتاج التي تتطلبها عملية التحديث الاقتصادي، وبالتالي هل كل ذلك الاستنزاف للموارد الطبيعية وذلك الاستغلال لشعوب الأطراف ونهب ثرواتها التي تتطلبها الثورة الصناعية وعملية التحديث عموماً في الغرب ما زال ممكناً تكرارها مرة أخرى، وبالتالي هل ذلك يتطلب إعادة إنتاج كل

الاستعمارية، التي أشرفت على تأسيس هذه الدولة بتوفير الأطر العامة الهيكلية الحديثة لهذه الدول التي خلقتها في المنطقة، من دستور ومؤسسات وأجهزة بيروقراطية وجيش، فإن هذه الدولة لم تخرج قطعا مع الماضي بل ارتكزت في كثير من جوانبها على قواعد ثقافية وسياسية واجتماعية واقتصادية مورثة حالت يومها دون اكتمال شروط تأسيس تلك الدول كدول حديثة. فالجماعة التي تكونت منها هذه الدول ارتكزت أحياناً على خلفية قبلية وقامت أحياناً أخرى على خلفية طائفية، في الوقت الذي رسمت لها الحدود الجغرافية دون أي ارتكاز تاريخي على أمة متصورة أو مواع، فكانت عملية التناظر بين هوية تتغذى من بعض الموروثات وبين حدود تتشكّر لذلك الموروث، فلا تلبث أن تصطدم بتلك الهوية التي تبحث عن حدودها في ذلك الموروث^(٩). وقد مر على تأسيس نماذج الدولة الوطنية هذه عقود عدة كانت كفيفة بطي صفحات مشروع النهضة العربية وتحويلها إلى مجرد كتب ومجلدات تدرس في بعض المدارس والجامعات.

هناك إذاً عاملان حالا دون تحقق مشروع النهضة: عدم اكتمال الشروط التاريخية لتحول المجتمع العربي إلى مرحلة الدولة الحديثة، ومنظومة العلاقات غير المتكافئة التي ربطت هذا المجتمع بالمركز الرأسمالي بدءاً من علاقات السيطرة الغربية السياسية والعسكرية المباشرة أو غير المباشرة مروراً بعلاقات الاستغلال والنهب الاقتصادية وصولاً إلى علاقات التبعية الثقافية وعلاقة الاستلاب الفكري والايديولوجي.

مع العلم أن هذين العاملين الداخلي والخارجي هما وجهان لعملية تطور تاريخي واحدة وفي إطار منظومة عالمية واحدة لا تزال تشهد مزيداً من التعمق والاستقطاب بين مراكز المنظومة وأطرافها.

لذا لم يعد ممكناً تفسير العوامل الداخلية لفشل تجارب التحديث في أي مجتمع بمعزل عن العوامل الخارجية المحيطة والمتداخلة بهذا المجتمع.

فالظواهر والبنى ما قبل الحديثة التي لا تزال سائدة في هذه المجتمعات ليست ظواهر جامدة لا يستطيع المجتمع تجاوزها. بل إن النظام الرأسمالي يعيد إنتاج

المفاهيم الفكرية والمناخات الثقافية التي أنتجتها مرحلة الحداثة الأوروبية؟

أما أن عملية التحديث هذه يمكن تحقيقها عبر حرق المراحل ومحاولة اللحاق بمرحلة «الحداثة» التي بلغها الغرب على مشارف القرن الحادي والعشرين، وهل إعادة التقسيم العالمي للعمل الحالية التي تقوم على احتكار الغرب للثقافة، والتحكم بالنظام المالي العالمي، وسهولة الحصول على الموارد الطبيعية، والتحكم بوسائل الإعلام والاتصال، وأسلحة الدمار الشامل^(١٢)، تتيح للعرب ولغيرهم من بلدان العالم الثالث اللحاق بهذه المرحلة من الحداثة التي دخلت عصر المعلومات، وبالتالي يكون قد كتب للعرب ولغيرهم من مجتمعات العالم الثالث، أن تدخل في مرحلة تاريخية أكثر هجينة تعامش فيها ثلاث موجات حضارية هي موجة الحضارة الزراعية ما قبل الرأسمالية وموجة المجتمع الصناعي «الحديث» وموجة مجتمع المعلومات والثقافة ما بعد الصناعة^(١٣).

أما الخيار الأول فهو يفترض أن الفارق بين المجتمعات «المتقدمة» التي حققت الحداثة وبين المجتمعات «المتخلفة» التي لم تحقق الحداثة هو مجرد فارق زمني، وبالتالي يمكن المجتمعات المتخلفة بعد فترة تاريخية محددة أن تتحدثن إذا ما سارت على النمط الاقتصادي والثقافي والسياسي الذي سارت عليه البلدان «المتقدمة». غير أن هذا الخيار يتجاهل أن الظروف الاقتصادية والثقافية والاجتماعية للبلدان المتخلفة هي ليست الظروف نفسها للبلدان المتقدمة في مرحلة تاريخية سابقة على حدثاتها. فالمجتمعات المتخلفة، على الرغم من أنها تحمل الكثير من سمات المجتمع ما قبل الحداثي سواء على مستوى نمط الانتاج وعلاقاته أم على المستوى السياسي والاجتماعي، فهي جزء من المنظومة الرأسمالية العالمية الحالية لكن في وجهها الظرفي المتخلف التابع وليس في وجهها المركزي «المتقدم». حتى إن الطبقة البرجوازية التي تتحكم في اقتصادات هذه المجتمعات لا تحمل السمات التاريخية نفسها للطبقة البرجوازية التي قادت عملية التحديث في المجتمعات الأوروبية والتي عملت على تكييف مقتنيات الخارج لمصلحة تنمية مجتمعاتها وليس

العكس كما تفعل برجوازية البلدان المتخلفة. وحتى إذا تجاوزنا البعد التاريخي لظاهرة التخلف فإن عملية التحديث عبر إعادة تكرار تجربة التحديث الأوروبية تبدو نظريا مسألة مستحيلة. فما حصلت عليه البلدان الأوروبية لتحقيق تجاربها التحديثية من إمكانات لم يعد ممكنا توفيره لبلدان أخرى. فذلك الفائض الهائل من الموارد الطبيعية والمواد الأولية الذي جرى ضخه من العالم الثالث باتجاه البلدان الأوروبية، سواء عبر الاستعمار المباشر أم عبر العلاقات غير المتكافئة التي تفرضها آلية النظام الرأسمالي العالمي على البلدان المتخلفة، هو أمر لم يعد ممكنا تكراره لمصلحة البلدان المتخلفة كما لم يعد لدى البيئة القدرة على تحمل عواقبه. ويشير تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٤ إلى أن تكرار «أنماط الشمال في الجنوب سيطلب عشرة أمثال القدر الحالي من أنواع الوقود الأحفوري وسيطلب ثروة معدنية تعادل ما هو موجود حاليا ٢٠٠ مرة. وفي غضون ٤٠ عاما، ستتضاعف مرة أخرى هذه المتطلبات مع تضاعف عدد سكان العالم^(١٤). كما أن ارتفاع مستويات استهلاك الجنوب من الطاقة عام ٢٠٢٥ إلى حدود مستويات استهلاك بلدان الشمال سيطلب ارتفاع مستوى الاستهلاك العالمي نحو ٥ أضعاف. وهذا ما لا يستطيع النظام الطبيعي تحمله^(١٥).

من هنا إذا تبدو استحالة تكرار نموذج التحديث الرأسمالي الذي جرى تحقيقه في الغرب، لأنه يعجز عن توفير الشروط التاريخية والمادية التي توافرت للبلدان الأوروبية. حتى أن امكان توافرها نظريا يعني تدمير البيئة واستنزاف ما تبقى منها من طاقات^(١٦).

وما نشهده اليوم من عمليات تصنيع في بعض بلدان العالم الثالث فهو لا يعني بالضرورة امتلاك هذه البلدان شروط التحديث التقني والعلمي، إذ غالبا ما تعتمد هذه البلدان في صناعاتها على ثقافة مستوردة لم يجر توطئتها محليا، وبخاصة في مجال الصناعات الالكترونية الدقيقة، أو حتى في مجال الصناعات التي لا تزال تؤسس على قاعدة «تسليم المفتاح»، وبالتالي يبقى تطور هذه الصناعات في بعض بلدان العالم الثالث لا يعبر عن امتلاك هذه البلدان شروط التحديث الصناعي بقدر ما

يعبر عن إعادة تقسيم جديد للعمل بين مراكز النظام الرأسمالي العالمي وبين أطرافه باتجاه انتقال بعض صناعات الثورة الصناعية الأولى والثورة الصناعية الثانية (تجميع السيارات والسلع الكهربائية) باتجاه بلدان الأطراف مقابل احتكار بلدان المركز صناعات الثورة الصناعية الثالثة^(٢١٧).

ويرى سمير أمين أن «سيرة التصنيع في العالم الثالث لن تضع حدا نهائيا لعملية الاستقطاب التي أرى أنها في صلب الرأسمالية العالمية الموجودة على أرض الواقع، وسوف تنقل أولياته وأشكاله إلى صعد أخرى تقتضيها الاحتكارات التي تتمتع بها المراكز»^(٢١٨).

أما الخيار الثاني، أي التحديث عبر حرق المراحل والقفز إلى عصر الموجة الثالثة من مجتمع الحداثة، أي عصر المعلومات^(٢١٩) فإن الأمر يبدو أكثر استحالة، وخصوصا إذا ما حسينا أن الحداثة على الصعيد العلمي والتقني تفترض امتلاك القدرة على إنتاج التقنية وتطوير العلوم في سياق عملية تحديث شاملة للمجتمع وليس الاقتصاد على مجرد استيراد هذه التقنية جاهزة من الخارج^(٢٢٠).

وما كان سهلا على محمد علي فعله منذ ما يزيد على القرن ونصف القرن، لناحية نقل التقنية وتوطينها، أي استيعابها علميا وامتلاك القدرة على إعادة إنتاجها وتطويرها محليا، بات اليوم شبه مستحيل. فوتيرة التسارع الذاتي لتطور العلوم والتقانة المقرونة بالشروط الاقتصادية المتوافرة لدى مجتمعات المركز جعلت عملية ردم الهوية العلمية والتقانية (والحضارية) بين هذا المركز وأطرافه أكثر فأكثر صعبة.

والسمة الأساسية لهذه المرحلة هي أن العلم نفسه بات قوة إنتاج، حيث تتميز صناعات هذه المرحلة بارتفاع معدل كثافة العلم فيها، بعدما أصبحت نتائج البحوث العلمية هي الأساس لتوفير منتوجات جديدة وعمليات إنتاجية جديدة، حيث بات العلم في بعض التقانات يحتل موقعا أكثر أهمية من رأس المال. حتى إن اتفاق بعض الشركات فوق القومية على تقانة المعلومات والبرمجيات قد يتجاوز عند نهاية التسعينيات الانفاق على رأس المال المادي المتجسد بالآلات

والمعدات وملحقاتها^(٢٢١). والمواد أو القوة الصلبة (Hard Power) لم تعد تمثل في عملية الانتاج القوة المؤثرة، بحيث باتت القوة المؤثرة هي القوة المعرفية اللينة (soft power) التي تحرص البلدان المتقدمة على الاحتفاظ بهذه القوة المعرفية في الوقت الذي أخذت تتخلى عن القوة الصلبة ومعارفها للبلدان النامية^(٢٢٢).

كل ذلك التطور العلمي والتقني ساهم في تهميش بلدان العالم الثالث أكثر فأكثر وفي اتساع الهوة العلمية والتقنية بين الشمال والجنوب، وبالتالي باتت فرص اكتسابها واللاحاق بها بالنسبة إلى هذه البلدان شبه معدومة، سواء على صعيد الكمبيوتر الذي بات كل جيل منه يوفر للدولة التي تبلغه سرعة على تطويره والانتقال بالتالي الي جيل جديد، لا تقاس بما يوفره الجيل السابق له لدى دولة أخرى وقدرته على خلق جيل جديد، أم على صعيد التقانة الإحيائية والهندسة الوراثية التي فجرت آفاقا جديدة في البحث العلمي وفي عمليات الانتاج، ساهمت في إعادة توزيع عمليات الانتاج بين الشمال والجنوب، بعد ما وفرت لدول الشمال قدرة على تخليق بدائل للعديد من السلع الزراعية الرئيسية والمواد الأولية التي ترتكز عليها اقتصاديات بعض بلدان الجنوب، أم على مستوى العلم الضخم (Mega-Science) الذي تعجز بلدان العالم الثالث حتى عن مجرد التفكير في الخوض فيه، لما يتطلبه هذا العلم من امكانات مختبرية كبيرة وباهظة التكاليف، واعداد كبيرة من العلماء، فضلا عن المليارات المتعددة من الدولارات لكل مشروع من مشاريعه، وهي شروط لا يمكن توفيرها إلا من خلال تعاون عدد من الاقتصادات الكبيرة في العالم^(٢٢٣).

فالهوة إذن بين بلدان الشمال وبلدان الجنوب على مستوى العلوم والتقانة تفوق اتساعا تلك الهوة التي تفصل بين هذه البلدان على المستوى الاقتصادي، إذ إن ٩٥ في المائة من جهود البحث والتطوير العلمي في العالم تجري في بلدان الشمال^(٢٢٤)، فتوظف بلدان منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية في هذا الإطار ٣٠٠ مليار دولار سنويا^(٢٢٥). وقد يتجاوز إنفاق الشركات فوق القومية الكبرى على تقانة المعلومات والبرمجيات عند نهاية التسعينيات إنفاقها على رأس المال المادي المتجسد بالآلات والمعدات وملحقاتها^(٢٢٦).

وما يكرس هذه الهوية العلمية والتقانية هو انتقال العلم من كونه نشاطاً خارجياً عن إطار عوامل السوق تموله الدول؛ إلى نشاط خاضع لشروط وحاجات الشركات التجارية، الأمر الذي يجعل للمعرفة العلمية قيمة تجارية - صناعية وعرضة لاحتكارات الشركات التجارية التي يعمد كل منها إلى الاحتفاظ بسرية أبحاثه. وقد جاءت اتفاقات الجات لتكرس احتكار البلدان الصناعية وشركاتها الكبرى للتقانة المتقدمة وتعميق تبعية البلدان المتخلفة لها في المجال التقني والحؤول دون ظهور منافسين لها في هذا المجال في تلك البلدان (٢٧).

وهكذا غدت علاقة «موردي ومستخدمي المعرفة بالمعرفة التي يوردونها ويستخدمونها» تميل الآن، وسوف تميل بشكل متزايد، إلى اكتساب الشكل الذي اتخذته بالفعل علاقة منتج ومستهلكي السلع بالسلم التي ينتجونها ويستهلكونها - أي شكل القيمة. المعرفة تنتج وسوف تنتج لكي تباع، وتستهلك وسوف تستهلك لكي يجري تقييمها في إنتاج جديد: وفي كلتا الحالتين، فإن الهدف هو التبادل. تكف المعرفة عن أن تكون غاية في حد ذاتها، إنها تفقد قيمتها الاستعمالية (٢٨).

وفي هذا السياق يرى أنطوان زحلال أن البلدان العربية لم تبدأ بعد «التجاوب مع مضامين ثورة تقانة المعلومات. وهي ستدخل القرن الحادي والعشرين بتوزع التوظيف في القطاعات مشابه لما كان عليه الحال في القرن الثامن عشر» (٢٩).

هل حداثة العرب مسألة حتمية؟

يصطدم موضوع العرب وحتمية الحداثة بإشكاليات عدة: الإشكالية الأولى هي أن مسألة الحتمية ليست حتمية. فقد أثبتت التجارب المجتمعية أن عملية التطور التاريخي للمجتمع لا تنحو دائماً منحى تقدماً، والتطور التاريخي ربما يحمل في طياته عمليات ارتكاس إلى الخلف. من هنا فإن العرب يواجهون مصير «لا حتمية الحداثة» وليس «حتمية الحداثة». وها هو التاريخ يحمل الكثير من التجارب التي تدل على ذلك، سواء في العالم العربي أم في غيره من المناطق في العالم. فلماذا لم يتحقق حلم رواد عصر النهضة العربية في بناء الدولة

الديمقراطية الدستورية الحديثة، ولماذا قضى المشروع التحديثي لمحمد علي، ولماذا لم يتحقق مشروع عبد الناصر، ولماذا لم يتحقق مشروع تحديث العراق؟ ولماذا انهيار التجربة «الاشتراكية» في الاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية، ولماذا تواجه التجربة «الاشتراكية» في الصين مصير التخلي عن النموذج «الاشتراكي» والعودة إلى اقتصاد السوق؟

كل هذه الارتكاسات التي شهدتها تاريخ العرب الحديث وتاريخ غيرهم من الشعوب تضع مسألة الحتمية التاريخية موضع تساؤل. وتلك المقولة التي ترى أن كل مجتمع يحمل بذاته شروط تطوره وانتقاله من مرحلة تاريخية إلى أخرى أرقى، هي مقولة بات من الضروري إعادة النظر فيها، وخصوصاً في ظل المرحلة التاريخية الرأسمالية التي لم يعد أي مجتمع من المجتمعات البشرية معها ممكناً أن يشهد عملية تطور تاريخي ذاتية مستقلة عن منظومة العلاقات الخارجية التي تؤثر في سيرورة تطور هذا المجتمع أو ذاك. من هنا تبدو «لا حتمية» الحداثة هي المصير الذي ستلقاه مجتمعات العالم الثالث ومن ضمنها المجتمع العربي، وخصوصاً أنها مجتمعات تمثل الحلقة الضعيفة في النظام الرأسمالي العالمي.

وفي هذا السياق يمكن التساؤل: هل أن «اللا حتمية» التي تجد مرجعيتها في فلسفة العلوم المستندة أساساً إلى الفيزياء الكوانتية التي قامت على انقراض النظرية الحتمية للكون التي جاء بها نيوتن، بعدما اكتشفت الفيزياء الحديثة، منذ أواخر القرن التاسع عشر، أن الذرة منقسمة بدورها إلى جسيمات أولية أصغر منها هي البروتون والنيوترون والالكترون، وهي جسيمات لا تمتلك كيانات محددا بل إنها تنحو لأن تكون موجودة (٣٠)، وهي مقدار أو كم من شيء لا يمكن تحديد هويته حتى الآن، وهي بالتالي «كون من وجود لا ندري كنهه»، وإحداث احتمالية تتحقق عندما يجري عليها عملية القياس والرصد (٣١)، الأمر الذي يجعلنا غير قادرين على التنبؤ بالمسار الذي يسلكه الجسيم. الأمر الذي يضع موضع الشك مسألة الحتمية في العلم التي تقوم على الاعتقاد بإمكان توقع موقع الجسم إذا عرفت سرعته. «وبما أن

هذا التوقع أصبح مستحيلا في الفيزياء الذرية، فالتصور الكلاسيكي للحمية ينهار تماما ليحل محله الاحتمال» (٢٣٦).

هل هذه «اللاحتمية» في فلسفة العلوم يمكن تطبيقها على المجتمع، وبخاصة ان الاحتمية في فلسفة العلوم تجد تفسيرها في النظرية الجزيئية (الميكروية) للظواهر الفيزيائية التي تنحصر في القيام بملاحظات مباشرة للظواهر دونما اعتراف بوجود ذاتي للموضوعات كأشياء مستقلة عن الملاحظة والقياس (٢٣٧)، الأمر الذي يعني أن الفيزياء الكوانتية «لا تستطيع أن تقدم لنا أية معرفة عن الموضوعات ولا عن الظواهر التي توجد مستقلة خارج نطاق فعل الملاحظة» (٢٣٨)، وفي هذه الحال تصبح الفيزياء الكوانتية «علما يقوم فقط بنتائج المعطيات التي تقدمها طرق القياس» (٢٣٩).

أم أن الاحتمية الاجتماعية تجد تفسيرها أكثر في شمولية النظام المجتمعي بحيث لم يعد ممكنا تفسير عملية تطور أي مجتمع بمزمل عن العوامل التي تفرضها المنظومة العالمية على هذا المجتمع، وبخاصة مع تعمق ظاهرة الكوكبة، بحيث تصبح «لا حتمية» الحدائة في المجتمع العربي محكومة بتناقضات المجتمع الرأسمالي وليس بالعوامل الذاتية لهذا المجتمع وحدها، بعدما بات الجزء المجتمعي، وبخاصة ذلك الجزء الطرفي المتلقي في أغلب الأحيان أكثر منه مرسلًا، محكومًا بالكل وفي علاقة تناقض مع بعض عناصر هذا الكل، على عكس الفيزياء الكوانتية التي ترى ان الكل هو نتاج مجموعة عمليات الجزء، بحيث إن «الكون يبدو مسكونا بعدد لا نهائي من وحدات وعي صغيرة، وغير مفكرة، مشولة عن السير التفصيلي لعمليات الكون» (٢٤٠).

ولا حتمية الحدائة لا تعني الانحطاط حتما، بل هي تحمل الحدائة أيضا. وهذه «الاحتمالية» التاريخية تفترض وجود نزعة إرادية فيها يندفع المجتمع باتجاه الحدائة التي تواجه صراعا بين قوى وعوامل مجتمعية محلية وخارجية معيقة لعملية الحدائة وبين قوى وعوامل مساعدة على تحقيق الحدائة.

والإشكالية الثانية هي أن مشروع الحدائة العربي،

يوصفه مشروعا عربيا وحسب، يواجه مصيرين مسدودين الأفق في المرحلة التاريخية الراهنة:

مصير الحدائة وفق النموذج الرأسمالي الغربي السائد عالميا، وهو أمر يفترض انخراط العالم العربي في النظام الرأسمالي العالمي والخضوع لمنطق هذا النظام والعمل وفق ألياته، وهو أمر حاصل أصلا في كثير من جوانبه. وهذا يضع العرب بدورهم أمام مأزق مزدوج، بحيث يصطدم في أحد أوجهه بمنظومة العلاقات الرأسمالية غير المتكافئة التي تربط العرب بالمركز الرأسمالي والتي تتمثل بنظام التبعية الذي يجد جذوره مع بدايات الاختراق الاستعماري للمنطقة العربية وأخذ يتعمق أكثر فأكثر وخصوصا مع تعمق ظاهرة الكوكبة على مختلف الصعد الاقتصادية والتقانية والمعلوماتية والثقافية..

وفي وجهه الآخر فهو يصطدم بمنطق الاستغلال والسيطرة الذي يقوم عليه مشروع الحدائة الرأسمالي، وهو يقوم على مستويين من السيطرة رافقا الثورة الصناعية منذ بدايتها: سيطرة الإنسان على الإنسان، وسيطرة الإنسان على الطبيعة، وكلا المستويين قاما على الاستغلال. وقد اقترن مفهوم السيطرة هذا بمفهوم التطور الثقافي الذي فجرته الثورة الصناعية ونظر له عصر التنوير. وبات موضوع سيطرة الإنسان على الطبيعة معيارا للتقدم الحضاري الذي يحققه الإنسان. غير أن مفهوم السيطرة هذا الذي اقترن بدوره بمفهوم «سيطرة الإنسان على الإنسان» الذي نظر له الكثير من أدبيات التخلف والتنمية التي سادت الفكر الأوروبي حتى النصف الأول من هذا القرن، والتي كانت تبرر وتمهد في الوقت نفسه لسياسات الغزو والاستعمار والنهب التي مورست في حق بلدان العالم الثالث. فهل هذا المفهوم هو الذي يسعى العرب لتحقيقه؟

أما المصير الثاني فهو تخطي النموذج الرأسمالي والسير في عملية الحدائة وفق نموذج آخر يحافظ على التوازن في علاقة الإنسان بالإنسان وفي علاقة الإنسان بالطبيعة. وهذا يتطلب طبعا فلسفة اقتصادية وسياسية وثقافية مخالفة تماما لمنطق السوق الذي يقوم على مبدأ تحقيق مزيد من الأرباح. وهذا النموذج يحمل في منطلقاته عوامل الاصطدام بالنموذج الرأسمالي السائد

عالمياً. فهل يمكن ان يكتب النجاح لتجربة نظام بديل على مستوى بلد واحد أو منطقة واحدة من العالم. هذا مايلود مستحيل في هذه المرحلة التاريخية بدوره (٣٧).

أما الإشكالية الثالثة فهي تتعلق بأداة التحديث العربية على مستوى الدولة القطرية وعلى مستوى الطبقة الاجتماعية التي ستقود مشروع التحديث وعلى مستوى الانتلجنسيا والمجتمع المدني. وإذا كانت الدولة القطرية والطبقة البوجوازية في سياق موقعهما في النظام الرأسمالي العالمي قد فشلتا في تحقيق مشروع التحديث العربي، فهل الانتلجنسيا العربية والمجتمع المدني، وبخاصة الأحزاب السياسية، قد نجحت في تحقيق ذلك من موقعها؟

لا شك في أن عصر النهضة أسس لدخول مختلف الاتجاهات الفكرية والسياسية الأوروبية الحديثة إلى المجتمع العربي، سواء الاتجاهات الليبرالية أو الاتجاهات القومية، أو الاتجاهات الاشتراكية، ووجدت هذه الاتجاهات مكاناً لها وسط مجتمع محكوم بينة نقافية تراثية يمثل ركيزته الأساسية الإسلام، الذي لم يبق بعض مثقفيه وشيوخه بمعاً عن مؤثرات الفكر الأوروبي الحديث. وعلى الرغم من هيمنة اتجاهات الفكر الأوروبي الحديث على الخطاب السياسي العربي ومساهمتها في إعادة تحديد الأسئلة الكبرى التي أخذ هذا الخطاب على عاتقه مهمة الإجابة عنها، وبخاصة تلك الأسئلة المتعلقة بالنهضة والحداثة، فإن هذا الخطاب لم ينجح في إعادة بناء العقل العربي، أي الأداة التي يفكر بواسطتها الإنسان العربي، بغض النظر عما إذا كانت القضايا موضوع التفكير قضايا دينية تراثية أو إذا كانت قضايا «حديثة»، فظلت بنية هذا العقل بنية إيمانية، على عكس ما حدث في أوروبا إبان عصر النهضة وعصر التنوير اللذين أسسا البنية العقلانية للعقل الأوروبي بغض النظر عن مدى صوابية الأجوبة التي قدمها هذا العقل عن أسئلته الكبرى.

وها هو الإنسان العربي لا يزال في مختلف اتجاهاته الدينية والليبرالية والقومية والماركسية يتعاطى تعاطياً إيمانياً مع موضوعاته الفكرية، محلولاً أيديولوجياته «الحداثية» إلى أديان جديدة، فمنهم من آمن بالإنجيل

ومنهم من آمن بالقرآن ومنهم من آمن بالقومية ومنهم من آمن بالماركسية ومنهم من آمن بالليبرالية الأمر الذي انتج من جهة النزعة الأصولية على مستوى الفكر الديني، التي لا تري في الدين إلا صورته الأولى المجردة من بعدها التاريخي، وأفقدت من جهة أخرى الأيديولوجيات «الحداثية» قدرتها على التجدد، مضفياً عليها صفة الأديان.

وفي هذا السياق الإيماني للخطاب العربي، اتخذ هذا الخطاب منحنيين مختلفين: منحى الخطاب الماضي ومنحى الخطاب الموضوعي. ذين راح كل منهما يبحث عن مشروعه «الحداثي» في نماذج حضارية غريبة عن فضائهما «الزمكاني».

هل مازالت الحداثة هي النموذج الذي نبحث عنه؟

وفي النهاية تبقى الإشكالية اللاأخيرة التي تواجهنا، هي أننا في الوقت الذي نبحث عن مشروعتنا الحداثي متسائلين عن حتمية هذا المشروع أو احتياليته، جاعلين «المبادرة التاريخية» التي نبحث عنها تقوم على تصور للحداثة يتخذ من نموذج الحداثة الرأسمالية مرجعية قياسية له، في هذا الوقت نجد أن ذلك النموذج تتفاهم أزمته البنيوية - التاريخية التي تستدعي التوقف عندها، ووضع ذلك النموذج، بوصفه مرجعية قياسية، موضع شك ونقد، وفق رؤية تكشف تناقضات هذا النموذج، وتحافظ على التوازن في علاقة الإنسان بالإنسان وعلاقة الإنسان بالطبيعة، وهما علاقتان قامت الحداثة الرأسمالية عليهما وفق منطق للسيطرة قامت عليه عقلانية هذه الحداثة. فأدى ذلك إلى ما أدى إليه من استغلال واستعمار وعنصرية وحروب ومن استنزاف الموارد الطبيعية وطاقاتها وإخلال بتوازنها.

ويمكن رصد ثلاثة اتجاهات رئيسية في نقد الحداثة: الاتجاه الأصولي أو الارتدادي الذي يرى في الحداثة تدميراً للمقيم وإنساناً للمجتمع وتفكيكاً للحمته، وهو يدعو إلى العودة إلى ما قبل الحداثة في أحد نماذجها، ثم الاتجاه ما بعد... «إي الذي يمثل حالة اعتراضية، اعتبرها برماس أنها رد فعل محافظ ويأس على التنوير (٣٨)، وعلى أسس الحداثة البنيوية والعقلانية والذاتية

والحرية، وعلى إنجازاتها التقانية والمعمارية والاقتصادية. وهذه الاعتراضية ما بعد الحداثية لا تنطلق من نسق فكري شمولي، بل على العكس فهي تقوم على أسلوب التشظي والتفتت والتشذير^(٣٩)، بحيث أصبح ما بعد الحداثة يتعلق «في حالة يستحيل فيها الإحاطة بشرية أساسية أو استمولوجية، بالمعارف، وأصبح يبحث عن العلة أو العلل المحلية الجزئية، فألقى العقل النظري جانباً وأصبح يبحث في الجزئي المتشظي وفي الجوارات التصورية»^(٤٠). لأن العصر هو عصر نهاية «الحكايات الكبرى» على حد تعبير ليونار، أي موت المذاهب الكبرى التي حاولت تفسير الواقع تفسيراً شمولياً^(٤١). غير أن هذا الاتجاه ما بعد الحداثي لا يتخذ طابعاً نسقياً موحداً ومرجعية نقدية واضحة بقدر ما هو مجموعة خطابات اعتراضية متنوعة «تتوحد حول نقد الأساس العقلاني والذاتي للحداثة»^(٤٢).

أما الاتجاه الثالث الناقد للحداثة الرأسمالية فهو الاتجاه الماركسي الذي كشف تناقضات المجتمع الرأسمالي الصناعي، منطلقاً على عكس الاتجاه ما بعد الحداثي، من نسق فكري ومنهج تحليلي شموليين. وقد عبر عن هذا الاتجاه النقدي للحداثة الرأسمالية مجموعة من الكتاب الماركسيين بدءاً من مؤسسي الماركسية، ماركس الذي ذهب إلى حدود نفى هذا النموذج الحداثي الرأسمالي الذي يفترض تجاوزه إلى مرحلة تاريخية أخرى، واصفاً الحاضر بأنه علامة على الشر، شأنه في ذلك شأن الماضي الذي هو تمهيد للحاضر واعداد له، على عكس المستقبل الذي هو رمز للخير، معبراً ماركس في ذلك عن «الزعة المعادية للحداثة المستشرقة للآفاق المستقبلية»^(٤٣)، موضحاً أن النظام الاقتصادي البرجوازي عمل على سلعة البشر، حيث إنه «يساوي بين قيمتنا الإنسانية وسعرنا في السوق، لا أكثر ولا أقل، الأمر الذي يجبرنا على مط أنفسنا وتوسيعها سعياً وراء رفع سعرنا إلى أقصى الحدود الممكنة»^(٤٤)،

مروراً بإنجاز الذي انتقد منطق السيطرة على الطبيعة الذي انطلقت منه الحداثة، مشككاً في قدرة الإنسان على إخضاع الطبيعة له وفق التصور الذي يضعه هو لها، ومحذراً من مخاطر هذا الإخضاع على المدى البعيد،

مشيراً إلى أنه «علينا ألا نمتز كثيراً بانتصاراتنا البشرية على الطبيعة، فهي تنتقم منا عن كل انتصار. صحيح أن كلاً من هذه الانتصارات يؤدي بالدرجة الأولى، إلى تلك النتائج، التي نتوقعها. لكنه يؤدي، بالدرجة الثانية والثالثة، إلى نتائج مغايرة تماماً، غير متوقعة، غالباً ما تلقي نتائج الأولى»^(٤٥).

وصولاً إلى هربرت ماركوز الذي قدم نقداً للمجتمع الرأسمالي الصناعي قل نظيره في الفكر النقدي المعاصر^(٤٦)، رابطاً بين منطق السيطرة على الطبيعة الذي قامت عليه الحداثة وبين السيطرة على الإنسان، مشيراً إلى أنه في الوقت الذي «تشدد فيه التكنولوجيا قبضتها وهيمنتها على الطبيعة نجد أن الإنسان يشدد قبضته وهيمنته تدريجياً على الإنسان. وبذلك يخسر الإنسان الحرية التي هي الشرط الضروري المسبق للحرر»^(٤٧). وهذه السيطرة على الطبيعة المرتبطة بالسيطرة على الإنسان يجري تميزها بالعلم، بفعل منهجه ومفاهيمه، حيث الطبيعة «المعقولة والملحومة من قبل العلم، ما تزال ماثلة في جهاز الإنتاج والتدمير التقني الذي يضمن للأفراد حياتهم ويسهلها، والذي يخضعهم في الوقت نفسه لأرباب الجهاز»^(٤٨).

كما يحاول مارشال بيرمان تقديم قراءة ماركسية للحداثة، مظهراً كيف تنبثق طاقاتها المميزة ورؤاها ومخاوفها، من دوافع الحياة الاقتصادية الحديثة وتواترها «من ضغطها الذي لا يرحم ولا يعرف الشعب باتجاه النمو والتقدم، من توسيعها للرغبات الإنسانية إلى ما وراء الحدود المحلية والقومية والأخلاقية، من مطالبتها الناس بأن يقوموا باستغلال لا الناس الآخرين فقط، بل وأنفسهم أيضاً، من تقلب جميع قيمها وتحولها اللاتهنائي في دامة السوق العالمية، من تدميرها الذي لا يرحم لكل شيء، ولأى كان لا تستطيع استعماله والإفادة منه»^(٤٩).

وقد تمحور نقد الحداثة عموماً حول عناوين عدة أبرزها نقد البيئية الذي رفض شعار التنوير واعتبره مجرد وهم، ونظر إلى الفكر والواقع بوصفهما متجزئين متشذرين، مشيراً إلى أن النظريات والأفكار ما هي إلا تعبير عن إرادة السلطة^(٥٠).

ثم نقد الذاتية والنظر إلى الحداثة بوصفها أولوية الذات ورؤية ذاتية إلى العالم كما يرى فرانسوا فيتو، بحيث أصبح إنسان عصر الحداثة «يدرك نفسه كذات مستقلة، ذات هي علامة على صاحبها وبيان لحاملها، إثنية لا تكتفي بأن تعمل عما يميزها عن الطبيعة، بل «تروض» هذا العالم وتغزو لكي تجعله، بمختلف كائناته ومستويات إدراكه، مقاساً بالمقياس الإنساني» (٥١). وهذا ما يطلق عليه هايدغر سمة «عصر انبثاق تصورات الإنسان للعالم» (٥٢).

ثم نقد العقلانية الحداثية، بعدما جعل التقدم التقني العقل خاضعاً لواقع الحياة وزاد من قدرته على تجديد عناصر هذا النوع من الحياة بصورة دينامية. «وإذا كان الأفراد يجدون أنفسهم في الأشياء التي تكيف حياتهم، فليس ذلك لأنهم هم الذين ينسبون شريعة الأشياء، بل لأنهم يقبلون بها، لا بوصفها شريعة فيزيائية وإنما بوصفها شريعة مجتمعهم» (٥٣). فالحداثة، كما يرى هوركايمر وأرنو، «ليست سوى هيمنة عقلانية ونغمية للطبيعة وللحاجات، إلى درجة أن العقل اندمج مع السلطة وأصبح بذلك طاغياً. فالحداثة طرعت لنفسها عقلاً أدواتياً، اتخذت من العقل أداة في خدمة رأس المال. وتخلت هكذا عن قوته النقدية. والعلم الحديث وجد نفسه بهذا الشكل في خدمة الفائدة التقنية بصفة كلية، وتحولت أسطورة العقلانية النغمية إلى قوة مادية» (٥٤).

وهكذا نشأت عند الأخوين بوجه «نرجسية العقل»، أي اعتقاده أن الأشياء معمولة لكي يهيمن عليها، باعتماد سلطته الكونية ومحكمته العليا، على أن الواقع يقول إنه لا يملك من الكونية إلا المظاهر، أي السلطة» (٥٥).

ثم نقد الحرية الحداثية، فالحرية في مجتمع الحداثة الرأسمالية تعني «العمل أو الموت جوعاً، وتعني الكدح وعدم الأمان والقلق بالنسبة إلى الأغلبية العظمى من السكان». ويرى ماركوز أن المجتمع الصناعي يعيل، بحكم تنظيمه لقاعدته الثقافية، إلى النزعة الكلية الاستبدادية، التي لا تقتصر على مجرد التنميط السياسي الإرهابي، بل تشمل التنميط الاقتصادي التقني الذي

يؤدي دوره عن طريق تحكمه بالحاجات باسم مصلحة عامة زائفة، موضحاً الظروف التي تتحقق فيها الحرية، سواء في بعدها الاقتصادي أم في بعدها السياسي أم في بعدها الفكري، إذ إن امتلاك الحرية الاقتصادية يجب أن يعني التحرر من النضال اليومي في سبيل الحياة وعدم اضطرار الإنسان بعد اليوم إلى كسب حياته، أما امتلاك الحرية السياسية فيعني أن يتحرر الأفراد من السياسة التي ليس لهم رقابة فعلية عليها، إضافة إلى الحرية الفكرية التي تعني إحياء الفكر الفردي الغارق حالياً في وسائل الاتصال الجماهيري والواقع في إفسار التكيف المذهبي، كما تعني أن لا يكون هناك بعد اليوم صناع للرأي العام ولا حتى رأى عام (٥٦).

والمجتمع الصناعي الحداثي كان بدوره موضع نقد، وبخاصة من قبل ماركوز الذي نفى عن الثقافة حياتيتها وإمكان عزلها عن الاستعمال المكرسة له. فالمجتمع التقني في نظره هو نظام سيطرة يعمل على نفس مستوى تصورات التقنيات وإنشاءاتها، فمقتضيات الإنتاج الكثيف السريع لا تتفق بالضرورة مع مقتضيات الإنسانية ومستلزماتها. فالمجتمع الصناعي قادر على إضفاء صفة الحاجة على ماهو زائد على الحاجة، بحيث إن الحاجات التي يلبسها هذا المجتمع هي حاجات وهمية من صنع الدعاية والإعلام ووسائل الاتصال الجماهيري. وهكذا يغدو المجتمع الصناعي الحداثي برمته مجتمعاً لا عقلانياً، «لأن تطور إنتاجه لا يؤدي إلى تطور الحاجات والمواهب الإنسانية تطوراً حراً، فإنتاجه لا يمكن أن تستمر في التطور على الوتيرة الراهنة إلا إذا قمت تطور الحاجات والمواهب الإنسانية وفتحتها» (٥٧).

أما بعد..

وما دامت الحداثة على المستوى الثقافي طريقها مسلود على المدى القريب وفق النموذج البديل لنموذج الحداثة الرأسمالية، ومادام هذا الأمر لا يعني بقاء العرب على هامش الحضارة والتاريخ على هذا الصعيد بانتظار استكمال الشروط التاريخية للسفر في نموذج ما بعد رأسمالي، إذ سيكون «من الصعب على البلدان البقاء حية في اقتصاد عالمي معولم من دون الاستفادة من سياسات وطنية للعلوم موضوعة بعد إمعان في

التفكير لتوجيه منظومة علوم وثقافة فعالة (٥٨)، فإن الأمر يتطلب إضفاء «الصفة الذاتية على صناعة الإنشاءات العربية وقطاع النفط والغاز وتحويل الزراعة العربية» بحيث يكون ذلك كافياً «للحث على ثورة صناعية طال ارتقاها» (٥٩)، وذلك من خلال تأسيس منظومة مؤسسات العلوم والثقافة تتألف، كما يرى انطوان زحلاّن، من شبكات وعمليات تدعم وتوحد: تعليم القوة البشرية العلمية، وأنشطة البحث والتطوير، وتطوير منظمات وطنية استشارية للهندسة والتخطيط وتأمين مساهمتها الفعالة، وتطوير خدمات المعلومات، وتأسيس وتعزيز خدمات المقاييس والقواعد القانونية والاختبارات، والجمعيات الحرفية، والأطر القانونية اللازمة لدعم مجمع النشاط الفكري، وتطوير خدمات مالية فعالة للصناعة والمؤسسات الاستشارية الوطنية، وإدخال العلوم والثقافة في الاقتصاد الوطني والثقافة القومية (٦٠). لكن كل ذلك يتطلب وجود أنظمة سياسية وطنية ديمقراطية، وطبقة رأسمالية وطنية تكيف علاقاتها الاقتصادية بالخارج (أي بالسوق العالمية) لمصلحة مشروع التنمية في الداخل، وذلك يتطلب إسقاط مقولة الربح السريع النظرة الاقتصادية القصيرة المدى والسعي لبناء اقتصاد وطني على المديين المتوسط والبعيد. وهذا بدوره لا يمكن أن يتحقق في ظل تراجع دور الدولة في النشاط الاقتصادي، على مستوى التخطيط على الأقل.

أما على المستوى الثقافي فلا بد من إحداث ثورة ثقافية في المجتمع العربي تبدأ بتجاوز الفكر الإيماني، والسعي لمقلنة الثقافة العربية، لكن عقلنة على مستوى منهج التفكير متحررة من المضامين الأبتسمولوجية لعقلنة الحدثة الرأسمالية الأوروبية التمرکز. وهذه العقلنة تتطلب تأسيس منهج تفكير نقدي شكي يعمل على تحطيم الأصنام، كل الأصنام المتمشئة في العقل

العربي، الدينية منها والقيمية والإيديولوجية الماضوية والموضوية على السواء. وذلك يبدأ بإعادة النظر بكل وسائل تأسيس الثقافة العربية، بدءاً بمنهاج التعليم المدرسية والجامعية التلقينية، مروراً بتحرير الفكر العربي، بما يتضمن من فكر ديني وتراثي وحدثي، من النصبة اللاتاريخية. ومادام العقل العربي أسير مجموعة محرمات أو أصنام دينية وأيديولوجية وقيمية ماضوية أو موضوية فهو عاجز عن إحداث ثورة ثقافية (٦١) هي الشرط الأساسي لحدثة الثقافة العربية.

ومادامت الثقافة الحدوثية السائدة عالمياً ليست هي الثقافة القادرة على تحقيق مشروع حدثي يتجاوز أزمة الحدثة الرأسمالية وتناقضاتها، ومادام العرب لا يملكون حتى اليوم المشروع الثقافي البديل، وحتى لو كان ذلك ممكناً فهو مشروع لا يمكنهم تحقيقه على مستوى بلد واحد أو منطقة واحدة في العالم، فإن على العرب أن يساهموا في تأسيس ثقافة عالمية ومشروع حضاري عالمي يتعدى الحضارة العالمية المأزومة المرتكزة على نموذج الثقافة الحداثية الرأسمالية. وهذا يضع الانتلجسيا العربية أمام مسئولية الانخراط في حركة انتلجسيا فوق قومية عالمية الأفاق تحرر الثقافة العالمية من هيمنة العامل الاقتصادي التي انتجها النموذج الحدثي الرأسمالي الأوروبي التمرکز، وتعيد تعريف الإنسان بعيداً عن تعريف فكر النهضة والأنوار الأوروبي الذي جاهر بسيطرة الإنسان على الطبيعة، بل قدس الإنسان وجعله «غاية في حد ذاته»، وذلك يجعل هذا الإنسان جزءاً من منظومة طبيعية أشمل تنتفي معها نزعة الاستعلاء والاستبداد والمصادرة والسيطرة التي مارسها الإنسان ليس تجاه الكائنات الأخرى وحسب بل تجاه الشعوب الأخرى وتجاه الطبقة الأخرى داخل المجتمع.

الهوامش

- (١) فصي التركي ورشيده التركي، فلسفة الحدثة (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٢)، ص، ٢٩.
- (٢) مالكوم براد بري، الحدثة ١، ترجمة مؤيد فوزي حسن (حلب: مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٥)، ط ٢، ص ٢٦.
- (٣) محمد الشيخ وباسر الطائري (تعريب وتقيب)، مقاربات في الحدثة وما بعد الحدثة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦)، ص ٧٥، ٧٨، ٩٠.

- (٤) فارس أبي صعب، «هل نحن دولة حديثة؟»، أبعاد، العدد ٥ (حزيران/يونيو ١٩٩٦)، ص ٩-١٠.
- (٥) محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦).
- (٦) عبد العزيز الدوي، التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤).
- (٧) أبي صعب، «هل نحن دولة حديثة؟»، ص ٩.
- (٨) المصدر نفسه، ص ٩-١٠.
- (٩) المصدر نفسه، ص ١٩.
- (١٠) سمير أمين، بعض قضايا المستقبل: تأملات حول تحديات العالم المعاصر (بيروت: دار الفارابي، ١٩٩٠)، ص ٤٦.
- (١١) المصدر نفسه، ص ٤٦.
- (١٢) سمير أمين، «تحديات العولمة»، شئون الأوسط، العدد ٧١ (نيسان/أبريل ١٩٩٨)، ص ٥٤.
- (١٣) Alven Toffler, The Third Wave.
- (١٤) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ١٨.
- (١٥) فارس أبي صعب «نحو حركة انتلجسيا فوق قومية» - أبعاد، العدد ٣ (آيار / مايو ١٩٩٥)، ص ٤٥.
- (١٦) المصدر نفسه، ص ٤٥.
- (١٧) رمزي زكي، الليبرالية المتوحشة: ملاحظات حول التوجهات الجديدة للرأسمالية المعاصرة (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٩٣)، ص ٢١٢.
- (١٨) سمير أمين، «تحديات العولمة».
- (١٩) Alven Toffler, The Third Wave.
- (٢٠) جورج قزم، التبعية الاقتصادية، مأزق الاستدانة في العالم الثالث في المنظار التاريخي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ٢٥.
- (٢١) محمود عبد الفضيل، تعقيب على: أنطوان زحلا، «العرب والتطور التقني» ونبيل علي، «ثورة المعلومات الجوانب التقنية» في: العرب والعولمة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، ص ١٣١.
- (٢٢) عبد الله الديوب، جي، تعقيب على: أنطوان زحلا، «العرب والتطور التقني»، ونبيل علي، «ثورة المعلومات: الجوانب التقنية» في: العرب والعولمة، ص ١٢٣، ١٢٥.
- (٢٣) أنطوان زحلا، «العرب والتحديث التقني: عالم بلا حدود»، المستقبل العربي، العدد ١٨٠ (شباط/فبراير ١٩٩٤)، ص ١٠٤.
- (٢٤) أبي صعب، «نحو حركة انتلجسيا فوق قومية»، ص ٢٨.
- (٢٥) زحلا، المصدر نفسه، ص ١٠٣.
- (٢٦) محمود عبد الفضيل، تعقيب على: أنطوان زحلا، «العرب والتطور التقني»، ونبيل علي، «ثورة المعلومات: الجوانب التقنية»، ص ١٣١.
- (٢٧) إبراهيم العيسوي، الغات وأخواتها: النظام الجديد للتجارة العالمية ومستقبل التنمية العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص ٤٧.
- (٢٨) جان فرانسوا ليونار، الوضع ما بعد الحدائي، ترجمة أحمد حسان (القاهرة: دار شرقيات، ١٩٩٤)، ص ٢٨.
- (٢٩) أنطوان زحلا، «العولمة والتطور التقني»، في: العرب والعولمة، ص ٨٥.
- (٣٠) فراس السواح، دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني (دمشق: دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، ١٩٩٤)، ص ٣٣٧.
- (٣١) المصدر نفسه، ص ٣٣٧.
- (٣٢) محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة في تطور الفكر العلمي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ط ٣، ص ٣٨١.
- (٣٣) فاطمليف، «نقد الاتجاهات الوضعية»، في: محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، ص ٤٤٧.
- (٣٤) المصدر نفسه، ص ٤٤٩.
- (٣٥) المصدر نفسه، ص ٤٤٩.
- (٣٦) السواح، دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، ص ٣٤٩.
- (٣٧) أبي صعب، «نحو حركة انتلجسيا فوق قومية».
- (٣٨) الشيخ والطاوي (تعريب وتقريب)، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، ص ١١.
- (٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٢.
- (٤٠) سامي آدم، ما بعد الحداثة: انفجار عقل أواخر القرن، النص: الفسحة المضيق (بيروت: دار كتابات، ١٩٩٤)، ص ٥١.

- (٤١) الشيخ والطائري، المصدر نفسه، ص ١١.
- (٤٢) المصدر نفسه، ص ١٦.
- (٤٣) المصدر نفسه، ص ١٢٩.
- (٤٤) مارشل بيرمان، حداثة التخلف: تجربة الحداثة، ترجمة فاضل جتكر (نيقوسيا: مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، ١٩٩٣)، ص ١٠١.
- (٤٥) فريدريك انجلس، دياكتيك الطبيعة، تعريب وتقديم سلوم (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٨)، ص ١٧١.
- (٤٦) أنظر: هريوت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرايشي (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٨)، ط ٣.
- (٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٦٤.
- (٤٨) المصدر نفسه، ص ١٥٢.
- (٤٩) بيرمان، حداثة التخلف: تجربة الحداثة.
- (٥٠) مثل هذا الاتجاه ما بعد البنيوي ميشيل فوكو وجاك داريدا وجيل دولوز وفرنسوا ليونار. انظر: الشيخ والطائري (تعريب وتقريب)، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، ص ١٦.
- (٥١) المصدر نفسه، ص ١٢.
- (٥٢) المصدر نفسه، ص ١٢.
- (٣٥) ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص ٤٧.
- (٥٤) التريكي، فلسفة الحداثة، ص ٩٢.
- (٥٥) الشيخ والطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، ص ٩٧.
- (٥٦) ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص ٣٨، ٤٠.
- (٥٧) المصدر نفسه، ص ١٢، ١١، ٣٩، ٤٠، ٤٥، ٥٤.
- (٥٨) زحلان، العولمة والتطور التقني، ص ١٠٢.
- (٥٩) المصدر نفسه، ص ١٠٢.
- (٦٠) المصدر نفسه، ص ٩١، ٩٢.
- (٦١) أنظر: سمير أمين، نحو نظرية للثقافة: نقد التمرکز الأوروبي والتمرکز الأوروبي المعكوس (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٩)، ص ٢٧، ٦٥، ٨٤، ٨٥.



هاجس الحداثة فى الفكر العربى المعاصر أو إشكالية التجاوز والتأسيس عند الدكتور «محمد أركون»

عبد الله موسى*

وعوامل حضارية متصلة بعمق الهوية وتزايدها بين الآن والآخر.

من هذه العوامل وغيرها أضحت إشكاليات الفكر العربى اليوم تتضمن مسألة النهوض العربى المتعثر حتى الآن، كما تتضمن محاولة الاجابة عن: لماذا الوضع العربى العام فى حالة نكوص مطرد، بينما وضع مجتمعات أخرى فى حالة تقدم مطرد؟ وما هى السبل الكفيلة بتحقيق حد من النهوض أو التوازن؟ وبصيغة جوهرية إشكالية الأصالة والمعاصرة أو العلاقة الفكرية (الشكافية) بينه وبين الآخر (الغرب). فبصدد هذه الاشكالية نجد اجماع المفكرين على الرغبة فى طرح البديل من خلال مداورة مسألة التراث بجديّة كأهم شرط لتحقيق النهضة. غير أن التوجهات بهذا الصدد قد اختلفت من حيث المنهج والموقف من التراث ومصاديقه.

ولذا وغير بعيد عما يجرى فى الحقل المعرفى الغربى اكتشف الفكر العربى المعاصر (فى السنوات الأخيرة) هذا التحول النظرى والمعرفى الكبير الذى عرفه العقل الغربى والمتمحور حول (مسألة الحداثة وما بعدها) مما جعل بعض الكتابات المتميزة تنطلق من نفس هذه الطروحات - طروحات العقل الغربى - فى تجاوز المأزق

ان مشاريع نقد التراث المتبلورة فى حقل الدراسات الفلسفية العربية اليوم تؤشر على توجه فكرى متشيع بروح فلسفة الأنوار، اذ منذ أواخر القرن التاسع عشر والمفكرون النهضويون يقولون تارة بـ «تحديث العقل العربى» أو بـ «تجديد الفكر العربى» وتارة أخرى بـ «نقد العقل العربى» وتحليل الآليات العقلية التى تستند إليها الأنماط الفكرية المختلفة التى عرفها النظام الفكرى العربى. ذلك ما يتجلى فى المحاولات الفكرية المتمثلة فى تشريح المنظومات الفكرية التراثية للموقوف على أبعادها، وإبراز حدودها ومحدوديتها المعرفية والزمانية. مما جعل هاجس التجديد الفكرى كمطلب وشعار يستولى على أذهان المثقفين منذ «الأفغانى» الى «حسن حنفى»، ومنذ «فرح أنطون» الى محمد أركون، هؤلاء الذين جعلوا التجديد عنوانا لمؤلفاتهم ودراساتهم.. فالكل يطلب تجديد التراث، أو المناهج.. لكن ما حصل أن «التجديد» لم يبق حبيس الشعار أو المطلب بل تحول الى إشكالية من إشكاليات الفكر العربى المعاصر هذا التحول الذى أفضت به عدة عوامل منها ما هو تاريخى يتصل بطبيعة الحس الزمنى والحرص على وصل الحاضر بالماضى (مفاخر ومآثر الأجداد) وعوامل قومية سياسية متصلة بالوعى والشعور بالهوية والقومية الواحدة..

(*) استاذ فى معهد الفلسفة - جامعة وهران - الجزائر

الذى انتهى اليه اليوم الفكر العربى المعاصر. هذه الكتابات التى يصفها «السيد ولدباه» بـ «بروز جذرية طموحة فى تحويل اشكالية المشروع الثقافى العربى من «التحديث» أو «الثورة» الى «نقد العقل ذاته»، أى نقد العقل العربى الذى أنتج تاريخيا هذا التراث الذى مازال جزءا منا نعيشه ونفكر من داخله، ونحاول تجاوزه أو إعادة بنائه فى خطابنا المعاصر» (١). فمن هذه الحاجة الملحة الى نقد العقل العربى كتب «محمد أركون» نقد العقل الاسلامى - الذى يرجع الى العربية تحت عنوان «تاريخية الفكر العربى الاسلامى» ويقدم مشروعه النقدي الذى يكمن فى «تأسيس تاريخ مفتوح وتطبيقي للفكر الاسلامى». اذ ينعت مشروعه بأنه «شديد الجدة وشديد التعقيد» (٢). وأن الغاية من نقد العقل الاسلامى هى «محاولة ترسيخ تقاليد البحث العلمى المتعدد المشارب والمناهج، من أجل تجاوز التمرکز الأوروبى، وتحطيم التفرد اللاهوتى فى اتجاه الدفاع الى أن الوحي والحقيقة والتاريخ أمور مترابطة ومتفاعلة بشكل مباحث» (٣). من هذا المنطلق الذى يعلن عنه. يكتفى «أركون» بحصر مجاله وبدايته فى الموضوعات الكلاسيكية من قبيل : القرآن وتجربة المدينة، ومشكلة الخلافة، وأصول الدين، وأصول الفقه، ومكانة الفلسفة فى مجال التاريخ الاسلامى، ثم العقل الوضعى والنهضة. لكنه رغم محافظته على الهيكله الكلاسيكية للعقل الاسلامى حدد غاية بحثه فى معرفة طبيعة العامل العقلانى والعامل الخيالى - الأسطورى - وطبيعة تداخلهما وصراعهما فى مختلف نشاطات الفكر التى سادت المحيط التاريخى الاسلامى. اذ يتحدث «أركون» عن ثلاث مراحل فى تكوين العقل العربى الاسلامى:

١- المرحلة الكلاسيكية: وهى مرحلة التأسيس

والبدائيات.

٢- المرحلة المدرسية : وهى مرحلة التقليد، وتركيز التقليد والاجترار.

٣- المرحلة الحديثة والمعاصرة: وهى مرحلة ما يعرف اليوم بالنهضة والثورة.

تتداخل هذه المراحل - فى نظره - وتتبعثر وتنقطع فى فضاء العقل الاسلامى، لكنها لا تنفصل وذلك بفعل

«لحمته» الدينية العميقة، كما تشكل فى اطار هذه المراحل بنية العقل الاسلامى «ويعاد انتاجها فى صورة تواكب مستلزمات السيادة والسلطة السياسية، ويختلط فيها العقل بالأسطورة بالخيال» (٤). يتم ذلك فى اطار ما يسميه «أركون» بـ «نمط انتاج مجتمعات الكتاب» (٥) اذ فى هذا الصدد يصف الانتاج الفكرى العربى - الاسلامى بقوله: «اذا نظرنا الى ناحية الباحثين العرب المسلمين، وجدنا تأخرا وبطئا ونواقص أشد لإيلا ما وحزنا. إن تفاهم المشاكل السياسية، الاجتماعية والاقتصادية منذ سنوات السبعينيات يفسر لنا سبب الانخفاض الواضح للإنتاج العلمى فى المجال العربى والإسلامى كما ونوعا. أما الأدبيات النضالية فهى على عكس من ذلك وافرة وغزيرة جدا» (٦) وضمن إطار هذا النقد الموجه للعقل الاسلامى يقدم أركون تقسيما رباعيا للمقاربات المنهجية - أى للقراءات السابقة للتراث الفكرى - على الشكل الآتى:

١- الخطاب الإسلامى النضالى: الذى يفرس ضمن البعد الأسطورى للتراث فى الوقت الذى يعلمن فيه على غير وعى منه المضامين الدينية لهذا التراث بالذات.

٢- الخطاب الإسلامى الكلاسيكى: الذى يفصح عن التراث فى مرحلة تشكله وترسيخه داخل مجموعة نصية موثوقة أو صحيحة.

٣- الخطاب الاستشراقى: الذى يعتمد منهجية النقد الفيلولوجى والتاريخى الذى تغلب عليه النزعة التاريخية والوضعية الخاصة بالقرن التاسع عشر.

٤- خطاب العلوم الإنسانية: الذى يهدف إلى الكشف عن الأسئلة المطموسة فى الخطابات السابقة، وإبراز العناصر المسكوت عنها فيها، أى «جوانب اللامفكر وما يستحيل التفكير فيه» (٧).

على ضوء هذه المقاربات يعمد أركون إلى التأكيد على أن أولى مهمات نقد العقل العربى - الإسلامى هى إزاحة القراءات السابقة للتراث الفكرى وبيان ضاحتها المنهجية، لتجاوز عوائق الخطاب العربى المعاصر المتصف «بالوعى الأسطورى والتاريخانية الوضعية» - فى نظره - إلى منطلقات جديدة فى تحديد العقل العربى - الإسلامى ورسم أراضيه الجينولوجية، وهى «منطلقات

تنتمي عموماً إلى شبكة التحليل الواسعة التي أفرزتها إبستمولوجيا ما بعد الوضعية ومساهمات العلوم الإنسانية في نسختها النقدية الجديدة» (٨).

ضمن هذا المنظور تبني أركون نمط التحليل البنوي كمرحلة لازمة واعتمد مقاييس التاريخ الحفري في رسم حركية المفاهيم ونظام المعارف، وكانت منهجيته القائمة على الأنثروبولوجيا والتحليل اللساني - السيميائي تلخص في إخضاع القرآن الكريم «لمحك النقد التاريخي المقارن، والتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعته وتحولاته وإنهاده» (٩). أى ما يسمى عنده «بالإسلاميات التطبيقية» - على غرار «الأنثروبولوجيا التطبيقية» التي قد طبقت على النصوص المسيحية - إلا أنها عند أركون - أى الإسلاميات التطبيقية - هي «مساهمة عامة تدرس الإسلام ضمن منظور يهدف لإنجاز الأنثروبولوجيا الدينية» (١٠)، فلذا هي ممارسة تتطلب تعدد التخصصات وجهود الباحثين... وتعدد الحقول المعرفية في مشروع «الإسلاميات المطبقة» وتحقيق هذه المنهجية يتم عبر إزاحة مسلمات «الإسلاميات الأرثوذكسية» التي أساسها: أحادية الحقيقة المطلقة المنحصرة في الرسالة الدينية، والموقف المقدس للأنبياء من منظور «الخلاص الأخرى»، وعدم الشك في صحة «الحكايات» التي تنقل عجائب أمورهم: إنها مسلمات «التراث الإسلامي الكلي» ذات الوظيفة الإيديولوجية في صراع الشرعية المعرفية والسياسية، الذي يخرق كل مراحل التاريخ الإسلامي، وعليه يتم تجاوز الموقف الأرثوذكسي - في نظره - عبر المقاربات التالية:

أ - **المقاربة السيميائية اللغوية:** أى استخدام مقولات السيمياء واللسانيات من أجل عودة نقدية للمواد المعروضة لمعرفة «كيف تقوم العلامات المستخدمة في النصوص بالدلالة وتوليد المعنى؟ ما الآليات الألسنية أو اللغوية المستخدمة من أجل إنتاج هذا المعنى المحدد وليس أى معنى آخر غير؟ لمن ينشئ هذا المعنى وضمن أى شروط؟» (١١).

ب - **المقاربة التاريخية والسوسولوجية:** والهدف منها تقويض «الرؤية الدينية للتاريخ» كما مارسها العلماء

المسلمون الأوائل الذين «يهتمون بالأحداث الزمنية المتسلسلة والسيرة الذاتية والحكايات المناسبة من أجل البرهنة على صحة المادة المنقولة أو المروية وموثوقيتها» (١٢).

ج - **المقاربة الثيولوجية الدوغمائية:** أى إخضاع الثيولوجيا «للقواعد والمناهج المشتركة المطبقة على كل عملية معرفية» ومن أجل ذلك لابد من دراسة الوحي انطلاقاً من «معطيات جديدة» وهي معطيات الأنثروبولوجيا الدينية، وعلم النفس المعرفية اللذين يعلماننا «أن الإيمان يتطابق عموماً مع دوافع الرغبة الأكثر استعصاء على الكبح ومع مضامين الذاكرة الأكثر تعقيداً ومع تصورات المخيال الأكثر استيهاماً ومع نبضات القلب الأكثر قوة ومع الإحاحات العقل الأكثر صرامة» (١٣).

من هذه المقاربات نلاحظ أن استثمار مفهوم «الإبستمى» عند أركون في نقد مرتكزات العقل الإسلامى ماهى سوى ثورة مفاهيمية ضد ما رسخته الدراسات السلفية والدراسات الإشتراكية فيما يخص مسألة التراث، لأن الكتابة السلفية والكتابة الإشتراكية في نظره «لاهتمام بالأسئلة التي يطرحها العقل النقدي والعقل الجدلي والعوائق الإبستمولوجية التي توجه البحث الراهن، إنها لا يتساءلان عن المنهجية التاريخية والنقد «النيشوى» للقيمة» (١٤). إذن لم تعد صالحة تماماً «للتفكير بصورة جدية في نظام المعرفة الإسلامية» (١٥). فنبغى تجديد دراسة الفكر العربى المحكوم حتى اللحظة بالمناخ العقلى القروسطى - على الرغم من الجهود التي بذلت في مرحلتى «النهضة» و«الثورة». كما نبغى طرح الإشكاليات الأساسية من جديد، أو إعادة طرحها بشكل مختلف جذرياً على ضوء مناهج علوم الإنسان والمجتمعات السائدة حالياً، من أجل القدرة على إنتاج أسئلة جديدة في باب قراءة الفكر الإسلامى.

لذا تنوع أساليب المقاربة، وتنوع الأدوات والمفاهيم تعنى عند أركون فرصة لإعادة إنتاج المعانى، ولاكتشاف المكبوت، اللامفكر فيه فى تراثنا. تلك جوانب من مظاهر الاستراتيجية النقدية التي يمارسها ويسعى بها لتأسيس مشروع نقدي جديد حول الموقف من التراث.

لكن وانطلاقاً من هذه المقاربة أو الاستراتيجية في «نقد العقل» - والتي وردت في الحقل الفلسفي والابستمولوجي الغربي - هل بإمكانها - أى المقاربة ذاتها - أن تحدث قطعة فعلية مع اشكاليات الفكر العربي الراهن؟ سؤال النهضة مثلاً الذى لا زال يؤسس مشروع التحديث في الفكر العربي المعاصر. وهل بإمكان تأسيس هذه المقاربة أو الاستراتيجية في مجتمعات لم تعرف الحداثة بعد؟ - على حد تساؤل د. محمد محبوب.

وعليه وعلى ضوء ما تمّ عرضه، نقدم ملاحظتين:
أولاً: نعتقد بأن نقد العقل في مشروع الفكر العربي المعاصر يعد شكلاً من أشكال الوعي المتنامي، يجب أن يتم أخذه في إطار واقعه التاريخي - الاجتماعي، وأن موقف الانقطاع في العقل العربي عن التراث أو عن العصر يعكس لا محالة الانقطاع الحضاري بين ماضينا وحاضرنا. وإذا ما زلنا في عصر التحرر، ولم ندخل بعد وبصفة نهائية عصر الحداثة. اننا نصدر هذه النتيجة عن وضع الفكر العربي في مقابل العقلانية الأوروبية التي أنتجت نوعاً من اللامعقول أو أدت إلى حياة لا معقولة (أى وضع غير عقلاني) يعكسه تفكير ينادى اليوم بالفردية، بالاختلاف... بمعنى آخر إذا كانت أوروبا منبت العقلانية عبر تاريخها وتطورها الحديث قد تمردت ضد عقلانيتها ومظاهرها اللامعقولة، بشكل مشروع ومبرر... فما موقع التفكير العربي المعاصر لذاته بعدما يزيد على قرن ونصف في الاشكالية ذاتها التي يعيشها كعمضة وهي مشكلة التراث والحداثة، الهوية والتفتح... ما زال يصوغها ويردها المرة تلو الأخرى محاولاً كل مرة إيجاد سبل التوفيق بين مقومات الأنا / الآخر ... والحال هكذا سيستمر الفكر العربي ضد من؟ ويختلف مع من؟ وهل حضور الاشكالية (شبه الدائم) يعبر عن وجود أزمة أم أرهاصات نهضة؟

وهل الاشكالية (في حد ذاتها) تعبير عن هاجس مستمر، أم تعبير عن عجز؟ في حين أن اشكالية الأنا / الآخر إذا كانت صحيحة بداية عصر النهضة العربية - مما جعلها تتخذ طابع الصراع الايديولوجي - فاليوم طرحها في الفكر العربي المعاصر يحمل الكثير من

التناقضات والغموض وإن أخذت طابعاً معرفياً. لأن اللجوء اليوم إلى التوفيق أو التصالح... أصبح لا يحمل أى شرط للنهوض، بل يعمق الطرح الخاطئ للاشكالية من أساسها، إذ ليس هناك حديث اليوم عن ثقافة قومية خارج إطار الزمان والمكان، بل كل ثقافة تتخذ طابعاً قومياً هي عالمية في جوهرها.. وبالتالي يصعب تصور ثقافة ما مناقضة لثقافة أخرى، لأن الجديد في أى ثقافة هو عبارة عن تفاعل ثقافات أمم مختلفة، ومن ثم كيف يمكن وضع ثقافة (قديمة) في تضاد مع ثقافة جديدة ولو مع فرع من فروعها... ألم تكن ثقافتنا القديمة نتاج تفاعل ثقافات (العرب، اليونان...) وكذا ثقافة أوروبا (المعاصرة) كانت نتاج تفاعل ثقافات حضارات قديمة منها حضارتنا وثقافات جديدة قومية (كفرنسا، ألمانيا، بريطانيا).

ونحن نطرح هذه الاشكالية ما زلنا نشعر بنفس الحصار القائم على مسبقات معرفية وقوالب جاهزة.. والتي لا تعبر إلا عن حالة من انحطاط جديد في اعتقادنا، فالثقافة الأوروبية لم تعد ثقافة أوروبية فقط، بل غدت جزءاً أساسياً من البنية الثقافية العربية الحديثة، بمعنى لقد غدت ثقافة عربية بكيفية معينة، وبالتالي لم يعد الصراع هو صراع الأنا / الآخر، حادثة / تقليد.. بل غدا صراعاً بين تيارات فكرية حول أى التيار الأقدر على تحقيق تقدم أو نقلة للمجتمع وتطوره.

ثانياً: فالحداثة إذا كانت تعبر عن مشروع حضاري، فإنه اضطراري في الفكر العربي، اضطراري بقدر ما يمثل المدخل الاستشراقي لدخول العصر، ولبناء هيكلية مؤسسية تحمل إمكانات التقدم أكثر من احتمالات الانكسار.. لذا فأى مشروع عقلاني في الفكر والممارسة العلمية لن يكون ناجحاً - في اعتقادنا - ما لم يحافظ على مسافة بينه وبين الواقع، هذه المسافة التي تضمن له رؤية وممارسة نقدية قائمة على منطق تاريخاني اتجاه ما هو سائد من ايدولوجيا (وعى زائف) ولا عقلاني كعمل أولي في عملية العقلنة التاريخية. لأن التحديث مشروع شمولى كوني محدد بغاية تتمثل في استيعاب معطيات الماضي وتجاوزها، والتكيف مع متطلبات الحاضر بتطوراته الجديدة هذا التكيف الذى

نعني به التفاعل والدراسة، ومن ثم «التبينة» من أجل تأسيس وبناء اطار ثقافي جديد، يختلف عن التراث وان كان يأخذ شكله القومي، يختلف عن الثقافة العالمية وان كان يستفيد من حداثها.. لذا حتى وان كانت اشكالية الحدائث كما هي مطروحة اليوم في الفكر العربي المعاصر حتى وان كانت غير قادرة على ضوء الأزمان التي مرت بها أن نسحبها حقيقة أو منهجا نكتفي بالقول أنها مجرد استعداد:

- استعداد لتقبل مفاهيم تكسر ما لدينا.

- استعداد لقبول واستقبال منظومات عقلية معرفية مخالفة لما لدينا.

- استعداد للاعتراف أيضا بأن علاقتنا مع الآخر ليست علاقة صراع بل علاقة تفاعل لا محيد عنها.

كما نكتفي بأنه لا يمكن تأسيس حدائث فعلية بدون توفر مناخ نهضة حقيقية تتمثل في تحرير الحدائث العربية الراهنة من كل المسلمات الأنطولوجية والميتافيزيقية. واطلاق العنان للنقد، وتحرير الفرد والاختلاف وقرار عمل جاد يستقرئ دقائق واقعه الراهن من خلال الحرص على معرفة الآخر والانفتاح عليه لافادته والاستفادة منه. فاذا حدث هذا وتحقق بهذه المواصفات فاننا نكون بالفعل قد حققنا ما نريده من التحديث.

الهوامش

(١) السيد ولدبايه: مقال: أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر - اشكالية نقد العقل نموذجاً. مجلة المستقبل العربي عدد ١٤٥. ٣/ سنة ١٩٩١. ص ٤٦.

(٢) محمد آركون. تاريخية الفكر العربي الإسلامي. ترجمة هاشم صالح. بيروت. مركز الانماء القومي ١٩٨٦. ص ١٢.

(٣) Mohamed arkoun. pour une critique de La raison islamique. paris. ed. maison neuve et Larose. 1984 p.9 et 10

(٤) نفسه ص ١٦٢.

(٥) نفسه ص ١٦٢.

(٦) محمد آركون المصدر السابق «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» ص ١٥.

(٧) نفسه ص ١٧ و ١٨.

(٨) انظر السيد ولدبايه. المرجع السابق ص ٤٨.

(٩) م. آركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي - المصدر السابق ص ٦٥.

(١٠) M.ARKOUN "Lecture du Coran. Islam d'hier et aujourd'hui" ed Maison Meuve et larousse Paris 1983 p 17.

(١١) م. آركون: الفكر الإسلامي: قراءة علمية. ترجمة هاشم صالح. بيروت. مركز الإنماء القومي. ١٩٨٧. ص ٣٢ و ٣٥.

(١٢) نفسه ص ٣٥ و ٤٢.

(١٣) نفسه ص ٤٤.

(١٤) M.ARKOUN: "Essais sur la pensée Islamique" ed Maison Neuve et larose Paris 1984 p 9 et 10.

(١٥) Mohamed Arkoun. pour une critique de la raison islamique. paris. ed.maison neuve et Larousse. 1984 p101.



ملاحظات حول الحداثة فى مصر

بيتر جران*

ترجمة : محمد يونس

الوحيدة بالعالم الخارجى والحداثة فى حين أن النهج الثانى يوسع نطاق المحكمين والمساهمين فى مثل هذه المناقشة على نحو ملحوظ. وليس من الغريب أن تشجع الدولة النهج الأول وليس هناك دافع لوضع مصر الحديثة على المحك كبذل من بلدان العالم. ويكفى ببساطة الشكوى من هذا الملمح أو ذاك فى البلد باعتباره لا يرقى إلى المستويات الأوروبية كسبيل للبقاء على النموذج.

فما الذى يعنيه انتصار الليبرالية المتمركزة حول أوروبا بالنسبة لفكرة الحداثة؟ إن ذلك يعنى فى الأساس أن فكرة الحداثة تتركز على العلم والتكنولوجيا وذلك بهدف استبعاد كثير من القضايا الأخرى، ويجعل ذلك الأمر برمته محدودا استنادا إلى أن التركيز يتم على نقطة هى أفضلية الحاضر. والأمر المهم فى العلم على وجه التحديد هو ما يقدمه من الجديد. والعلم والانغماس فى الحاضر فكرتان لا يمكن استبدال أى منهما بالأخرى من الزاوية التاريخية. لكن الليبرالية تجعلهما على هذا النحو. وهناك سياسة فى الوقت الراهن تتمثل فى عدم إبراز قيمة المراحل التاريخية التى يبدو فيها كل من العلم والتكنولوجيا متوازنين مع احتياجات المجتمع والاكتفاء ببساطة بالإشادة بالحاضر والتكنولوجيا الأجنبية بصفة

الحداثة مفهوم مهم من مفاهيم الفكر، حيث يناضل الكثير من المدارس الفكرية جاهدا للسيطرة عليه، ذلك أن أى اتجاه فكرى سواء أكان من اليسار أم من اليمين أم الوسط بصفة عامة يتمكن من السيطرة عليه، يمتلك الأساس الذى يمكنه من الفصل فيما إذا كانت هذه السياسة أو الثقافة أو تلك تقدمية أم رجعية، كافية أم غير كافية.. إلى آخر ذلك.

وكل من يستبعد من هذا الخطاب يعانى من صعوبة كبيرة فى امتلاك نقد واضح المعالم. والمنتصر فى مصر منذ زمن بعيد هو اتجاه الحداثة الليبرالية، أما اتجاه الكتاب الماركسيين واتجاه مدرسة الحضارة اليمينية فإنه أقل تأثيرا، والاتجاه الماركسى على نحو خاص أقلهما تأثيرا.

ونظرية الحداثة الليبرالية لديها بصفة أساسية أسلوبان محتملان لتطوير فكرة الحداثة الخاصة بها. وأحد هذين الأسلوبين هو جعل أوروبا المقياس العام للحداثة وتحديد خصائص مايجرى فى مصر فى ضوء مدى قربه أو بعده عما يجرى فى أوروبا. أما الأسلوب الآخر فهو تقرير ما هو الشكل العام لبلد ما مثل مصر على أساس أكاديمى وعلى هذا الأساس يتم تحدد المعايير والأشكال التى تتبعها الحداثة. والنهج الأول يجعل من الدولة الرابطة

(*) مفكر ومستشرق تقدمى أمريكى.

خاصة. فى حين أن انجازات العلماء المحليين والمزارعين فى الانتاج الزراعى يتم تجاهلها.

ولا يحتاج المرء لمختبر خاص ليتبين إن كان بإمكان علومنا وتكنولوجيانا فى الوقت الراهن وعند هذا الحد أن تمود علينا بالنفع أم لا، قياسا على ما عادت به على البشرية من نفع فى حقبة سابقة ومن ثم فإنها ربما تكون أو لا تكون مركزية فى مفهوم الحداثة كما كانت كذلك فى عهود ما قبل الحداثة. فمثل هذه القضايا موضوع للبحث وليست ببساطة أمرا مفترضا سلفا.

وأحد المجالات التى تبدو فكرة التقدم لها ما يبررها فيها مجال أسلحة الدمار الشامل. فهذا المجال يعد الشغل الشاغل لكثير من الحكومات. وإذا وجد المرء أن هناك انجازا متواصلا فى هذا المجال، فإن ذلك لن يكون وليد الصدفة تماما. ولكن بالنسبة لأحد منظرى الحداثة من الطراز الليبرالى فإنه قد كون أساسا لنظرية فى الحداثة فى مجال الأسلحة التى قد تبديد النوع الانسانى. فهل نكون أكثر حداثة إذا امتلكننا أسلحة قد تؤدى إلى وضع حد لوجودنا جميعا؟

تواجه النظرية الاجتماعية لدى الليبراليين مشاكل مماثلة من التناقض الداخلي. فالبشارة التى تعدنا بها الدولة القومية الحديثة هى خلق المواطن الجديد الذى ستتاح له الفرص فى ظل سيادة القانون، وما كان للفرص الجديدة أن توجد قبل ذلك. فى حين أن الواقع التاريخى يبين أن قليلا من الشعوب فى العالم تمكنت من الاستفادة من الدول القومية فى العالم ومن المواطنة، فلكى يستفيد المرء من ذلك الضرورى أن يكون له دخل ووظيفة، فى حين أن الأغلبية العظمى من سكان العالم يعيشون على هامش هذا العالم، الأمر الذى يعنى أن يكونوا فى حالة سحق دائمة وأن يتيح فرصة لأن تحركهم الشيوعية.

وفى ظل هذه الظروف تجد مختلف الطبقات الحاكمة والجماعات الفكرية المهيمنة فى العالم نفسها فى مواجهة أزمة، أزمة أعمق من تلك التى يشار إلى أنها تخص العلم. فالدولة لاتخدم أى هدف اجتماعى للناس الذين تدعوهم لطاعتها. وتتأهب المرء شكوك فى أن هذه الأزمة تجتذب اهتمام مختلف تصانيف الفكر الليبرالى

فى الوقت الراهن مثل نظرية العولمة وما بعد الحداثة. فهذه النسخ من الليبرالية تتيح للحاكم أن يعلن شيئين، الأول أنه ليس مسؤولا عما يجرى لأن البلد جزء من الاقتصاد العالمى وأنه لا يمكنه السيطرة عليه، والثانى أن التاريخ قد انتهى ومن ثم فإنه لا معنى لأن تكون هناك آمال معلقة على برامج الحكومة أو التغيير.

فما بعد الحداثة ليست حلا نموذجيا لليبرالية. فهى أيدولوجية تهدم افكارا مثل الدولة والمجتمع. وفضلا عن ذلك فإنها تؤكد إلى أقصى درجة على فكرة الفرد. فكل فرد هو مؤرخ نفسه. فمن ذا الذى يقوم بوظيفته فى مثل هذه الأرضية الفكرية؟ إن المرء ليصف بصفة رئيسية أنهم المتعصبون الدينون وغيرهم من الذين ينبحون فى الحديث عن الولاءات الأساسية والأزلية. والسبب فى ذلك هو الشك؛ فنحن الذين نقف أمام دهاء العقل. فنتيجة هذا الخيار من جانب الليبرالية سوف تنضج فى هيمنة الأصولية طال الزمن أم قصر طالما أن الدولة لاتنشد عقل الناس ولا يمكنها أن تعمل فى اتجاه النفع الاجتماعى على نطاق أوسع. واستنادا لواقع الناس أى طبيعتهم الأزلية التى تتبدى بعد تمزيق الوجهات هل هناك ضرورة لتعليم علمانى؟ أجل ولكن ليس على أساس ما بعد الحداثة.

وبطبيعة الحال لاترغب الدولة ولا أنصار ما بعد الحداثة فى العيش وفقا للنتائج المنطقية المترتبة على أفكارهم. وربما يكون ما يفضلونه هو أن يروا شيئا أكثر اعتدالا، عما يترتب على هذه الأفكار. ولاربى فى أنهم يودون رؤية اهتمام متجدد بالحرية والمجتمع المدنى وحقوق الانسان ولكن مايبتدى نتيجة لغياب الاستثمار الاجتماعى هو حرية تجار المخدرات والمتاجرين فى العملات. فمن غيرهم يمتلك الوسائل للمشاركة فى المجتمع المدنى ولأى مدى؟ وينطبق هذا على عدة بلاد فى انحاء متفرقة من العالم ولاربى فى ضعف الخيار ما بعد الحداثى بالنسبة لليبرالى.

ويعتقد البعض بطبيعة الحال فى أن هذه القضية لم تعد مطروحة للنقاش، فنحن نعيش فى عالم ما بعد الحداثة وهذا واقع. وإذا تساءلنا لماذا ذلك، فإن الإجابة النموذجية على ذلك هى أننا نعيش ثورة المعرفة التى

جعلها الكمبيوتر ممكنة. وعلى الرغم من أن ذلك قد يكون صحيحا، فإنه ينبغي علينا أن نوضح أن نمو المعرفة لا يغير أفكارنا الأساسية عن أى شيء فى الوقت الراهن، وغاية ما فى الأمر أن هناك المزيد من المعرفة، فالناس يستخدمون برامج البحث ويزيدون من عدد الكتب التى لديهم ولكنهم يواصلون كتابة الكتب التى تقول نفس الشيء بهذا القدر أو ذاك كما كان عليه الحال من قبل. وربما كان من الصحيح القول بأن المعرفة فى الوقت الراهن سلعة، تباع وتشترى. فهل هذا يعنى أننا نعيش فى عالم ما بعد الحداثة؟ لتأمل عالم القرن التاسع عشر، لقد كان هناك القليل من المدارس وكان الناس يدفعون المال لكي يتعلموا، ومن ثم فقد كانت المعرفة حينئذ أيضا سلعة.

ومن أغاز الليبرالية الأخرى التحول للمعرفة المتاحة على المستوى العالمى من خلال الكمبيوتر فى الوقت الذى توجد فيه أزمة فى التعليم والمدارس فى جميع الدول. ولدينا الآن عملية انتاج على النطاق العالمى للأشخاص ذوى الثقافة الضحلة. والأمل الليبرالي الجديد بفصل التعليم عن الأمة وعن القيم وعن المجتمع الذى نما فيه وعن العمل لا يتحقق على نحو يتسم بالكفاءة. ففى وضع يتسم بالفوضى لا يمكن لأحد أن يركز على التعليم والجيل الجديد ضحل التعليم نتيجة لذلك، فهو لا يدرك أى شيء يربط تعليمه ولا السبب فى تعليمه.

فالنضال الحقيقى إذن مازال حول الحداثة واتجاه التاريخ فى كل بلد. متى بدأت الدولة الحديثة وماذا تقوم به؟ إلى آخر ذلك. وعندما نفكر فى التجربة المصرية يعود المرء للمفاضلة بين عبد الله النديم وحسين المرصفى. فالمرصفى لم يناقش الأفكار ولا موقعها فى مصر بل زعم ببساطة أن هناك مقابلا عربيا لكافة الكلمات السياسية فى اللغة العربية. ولم يذكر لنا السبب فى أن هذه الكلمات كانت أوربية ولا السبب فى أنه لم تكن هناك كلمات عربية فى الأساس. ولماذا لم يعض إلى حد أبعد ليجعل كلمات عربية مثل الصلح والمصلحة والحسبة وغيرها تلعب دورا فى التفكير البرجوازي الحديث؟ وهل النظام القضائى الإنجليزى القائم على المشاركة أكثر حداثة من الصلح؟ وهل

كافة أشكال الحداثة متضمنة فى هذا النظام؟ إننى لأطرح مثل هذه الأسئلة فى ضوء ما يحدث فى قضية لوكربى. فى حين كان النديم واعيا بالعالم الحديث وهاجم ما رأى أنه تراجع عن إيجاد مساهمة إسلامية حديثة فيه. ويشعر المرء بالاحترام لزعته الساخرة ونزعتة الفكرية، ويتساءل عن السبب فى أنه لا يستفاد منه بقدر أكبر فى الوقت الراهن. لماذا الانشغال بأسلوب الحياة والشعائر وحدهما وليس هناك اهتمام بالنقد وإعادة النظر على النحو الذى قام به النديم؟

ولسوف اختتم هذه الملاحظات بالإشارة إلى الثغرات فى المعرفة التى تحيط بالتوصل إلى فهم للحداثة فى مصر. سوف اقتصر فى المناقشة على ثلاث نقاط رئيسية، اخترتها لكي ألقى الضوء على قضية الحداثة فى علاقتها بمختلف مستويات المجتمع. النقطة الأولى تتعلق بالصوفية. فالصوفية تهيم على الصعيد الفكرى الجماهيرى فى مصر. فلقد كانت عملية إعادة توضيح فكرة اللاهوية ووحداية الله فى رسالة التوحيد التى كتبها الامام محمد عبده واحدة من الأفكار التى قال بها المصلحون فى أواخر القرن التاسع عشر للتعبير عن استيائهم من الصوفية فى مصر. من الواضح أن ثمة شيئا حدث فى الثقافة الفلسفية الدينية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر جعل الشيوخ يضيّقون ذرعا بالصوفية. واعتقد أن ما حدث هو أن عالم الصوفية اتسع ليضم اعدادا متزايدة من الفلاحين وأنه تضمن ممارسات أوسع نطاقا عما كان عليه الحال من قبل. فلو كانت الصوفية أكثر محدودية وانضباطا منذ عهد محمد على ثم فى عهد كرومر لكانت موضع ترحيب بصورة واضحة. فهناك ممارسات من جانب الصوفية رفضت واعتبرت من قبيل عبادة الأولياء. وبوسع المرء أن يتفهم المنظور الذى نظر به الامام محمد عبده للقضية ولكن المرء بوسع أيضا أن يهتم بنضالات الملايين من المغفوريين لتواجدهم فى علم الثقافة الوطنية بأسلوبهم الخاص المتمثل فى الإسلام الصوفى. ولقد كان هناك فى انحاء متفرقة من العالم قدر كبير من الفوضى فى هذه المرحلة، فهل كان ذلك النسخة المصرية من ذلك؟ ولقد انصب جل اهتمام كاتب مثل محمد حسين

هيكل أو عبد الله النديم على الوجه البحرى. وما نعرفه عن أواخر القرن التاسع عشر يتركز بصفة رئيسية على الوجه البحرى، ولقد كانت التفاوتات بين الفقر والغنى تزداد حدة مع قدوم عمال التراحيل القادمين من صعيد مصر والذين برزوا على الساحة من قاع المجتمع. وبعد ذلك ببجل ومع نشأة الإخوان المسلمين عاود مثل هذا التعبير عن التفاوت بين الأغنياء والفقراء الظهور من جديد، أما سبب ذلك والكيفية التى حدث بها فإن ذلك أمر مازال مجهولا، لقد كان هناك نضال جماهيرى يعبر عن ذاته، وتم سحقه إلى حد ما فيما بعد.

وعاود النضال الجماهيرى من أجل دور فى الثقافة بمعنى سعى المستويات الأدنى للاندماج الثقافى الظهور من جديد فى السنوات الأخيرة فيما يعد محورا معاصرا. ولقد لاحظ الكثيرون كيف أنه منذ السبعينيات بدأت الصفوة الاعلامية والسياسية فى مصر استخدام اللهجة العامية التى تتحدث بها الأغلبية ويبدو أن الأسباب الكامنة وراء ذلك سياسية واقتصادية. فعملية الاندماج الثقافى تعضى قدما من جديد وإن كانت تتخذ من اللغة محورا لها هذه المرة، فألى أى مدى يمكن لعملية الاندماج أن تعضى قدما فى مجتمع طبقى؟

ونضال الجماهير من أجل الاندماج فى الثقافة الوطنية ليس مجرد جزء من قضية الحداثة فى مصر التى تستحق المزيد من الدراسة. فهناك أيضا قضية دور الطبقات الوسطى وكيف أن هذه الطبقات فى منتصف القرن التاسع عشر وجدت أن من المناسب أن تتنكر لأصولها الثقافية فى مصر القرن التاسع عشر لتأكيد أفكارها التى أتت من العصر الذهبى أو من أوروبا.

لقد شجع الخديوى اسماعيل الآثار المصرية ومادار حولها من أساطير. ويرسم لنا كاتب مثل ابراهيم المولى فى كتابه «حديث عيسى بن هشام» صورة عن القفزة الهائلة التى حدثت، إلى حد أنه لو عاد شخص من الجيل السابق للحياة فإنه سيكون مبعث سخرية تماما. وقد سار آخرون على نفس النهج مثل المرفضى الذى تنكر لأصوله تماما. أما فارس الشدياق فإنه يعطى انطباعا فى كتابه «الجاسوس على القاموس» بأنها لم نعد فى حاجة لقاموس الزبيدى «تاج العروس».

كما أن كتابا لهم وزنه قبل منتصف القرن التاسع عشر مثل حسن العطار يتم تجاهلهم. وفى كتابه «الخطط التوفيقية» يعالج على مبارك موضوعات قريبة من تلك التى كانت تبحث فى عصره، غير أنه تعامل مع مصر كما لو كانت مجرد عقارات وخطط. وعندما يعرض لشخصيات شهيرة وأحداث فى مختلف المدن يترك لديك احساسا عجيبا بأنها بعيدة.

إلى هذا الحد وصلت الليبرالية الحديثة. ولقد تكونت لدى المصلحين قناعة بأنه كلما زادت مكانة أوروبا كلما زادت مكانتهم والعكس صحيح كذلك بمعنى أنه كلما زادت علاقة مصر بمنجزاتها الثقافية فى الماضى كلما قلت الأهمية التى تعلق على المصلحين. واعتمادنا على كتابات هؤلاء المصلحين على أنها المصدر الرئيسى لا يؤدى إلى تشوه التاريخ المصرى فحسب بل يؤدى إلى صورة محرفة عن مصدر الثقافة الحديثة فى مصر.

والمجال الثالث الذى مازال من المتعين دراسة فكرة الحداثة فيه وثيق الصلة بأيدىولوجية الطبقة الحاكمة فى مصر الحديثة. ففى معظم البلدان فإنه على حين أن قدرا كبيرا من الاحترام يتم إيلاءه من جانب الدارسين للطبقة الحاكمة، فإنه يشار أيضا إلى أن وصفها للنظام السياسى يعد بمعنى ما نوعا من الخرافة. وعلى سبيل المثال فإن الديمقراطية خرافة. ففكرة الديمقراطية تشمل أغلب القضايا المتعلقة بالجنس والطبقة والنوع فى حالة إنجلترا والولايات المتحدة. وعلى الرغم من أن الافتراض الشائع هو أن الأساطير تلعب دورا فى التفكير فإنها مفيدة؛ فإن من المعترف به أن الأساطير تستر على الاضطهاد. وإذا نقل المرء هذه الطريقة فى طرح القضايا ليطبها على مصر فكيف يتصرف حيال الزعم الذى يتم تأكيده فى كثير من الأحيان بأن مصر تحكمها مركزة شديدة، بمعنى أن جميع السلطات تتركز فى القاهرة. فإذا كان هذا هو الحال، ما هو السبب فى وجود قوات شرطة ضخمة فى الأقالييم؟ وهل من الممكن أن يكون توزيع السلطة الفعلى فى مصر فى العصور الحديثة مستترا بالخرافة الرسمية السائدة كما هو الحال فى أماكن أخرى؟

والخلاصة أن اليسار واليمين والوسط يتصارعون

التاريخ المصرى انحراف عن الاسلام للنزعة القومية اعتبارا من القرن التاسع عشر وأنها كانت أكثر توافقا مع فكرة الاهتمامات الفكرية للطبقة الوسطى. وأخيرا فإن فكرة أن الطبقة الحاكمة ربما تكون لها مصالحها فى خرافة الهيمنة لم تكن من الامور التى وضعها اليسار فى اعتباره. وعموما ساهم الفكر اليسارى فى تعزيز الفكر الليبرالى المركزى بقبول الخرافة على أنها واقع. فهو يؤكد على خطر العدو الخارجى ويؤيد فكرة الدولة المركزية القوية مقارنة باليمين. ومع ذلك المرء عندما يقارن مصر بالدول المركزية القوية مثل اليابان، وقد قام البعض بذلك، فإن أوجه الشبه بينهما قليلة. فالقاهرة أشبه ببروما أو أشبه بمكسيكو سيتى، من حيث أنها ملتقى الشمال بالجنوب، وملاذ للجنوب فى الشمال، أكثر مما تشبه طوكيو. فَمَا هو السبب فى عدم تطور الفكر الماركسى عن الحداثة؟ وفى أن الليبرالية فى أزمة؟ فى حين أن الاتجاه الإسلامى يتجمع فى الظلام خوفا من الطبقات الدنيا؟

جميعا للسيطرة على مفهوم الحداثة. وفى حالة مصر فإن نضال اليمين والوسط هو الأكثر فاعلية حتى الآن. وعندما يتعلق الأمر براديكالية الطبقة الدنيا، فإن هذا أقل أهمية بالنسبة لليسار من الاشتراكية العلمية. والماركسية المصرية فيما عدا استثناءات قليلة تقف صامدة حيال ما حدث فى الاربعينيات. وربما كان الاستثناء من ذلك الكتابات التاريخية للويس عوض. وعلى سبيل المقارنة فإن اليمين خير من راديكالية الطبقة الدنيا ونتيجة لذلك تقدم الحنبالة الجدد والإخوان المسلمون للسيطرة عليها. وعندما يأتي الأمر للممارسة العملية للطبقات الوسطى فى بناء الحداثة، فإن الماركسية مثلها فى ذلك مثل الليبرالية تميل للتأكيد على القرن العشرين فى ظل خلفية الثورة العربية، ونتيجة لذلك فإن الطبقة الوسطى تختار أن تظل خارج تشكيل التاريخ الحديث. والفكرة القائلة بأن شرائح الطبقة الوسطى لديها مصالحها الخاصة وأن تعمل فى سبيلها لم تكن موضوعا محوريا فى الماركسية حتى عهد عبد الناصر. ويرى اليمين أن





المؤسسات الصناعية والصدمة الثقافية* (حالة الجزائر)

نور الدين بومهره**

مقدمة:

والخيال الاجتماعي الثاقب للموضوعات والأشياء. لذلك لم يكن قادرا على تجاوز الإدراك الحسي للموضوعات والأشياء التي يتعامل معها. هذا الإدراك الذي يمثل خطوة أولى لكنها، من الناحية الإبيستيمولوجية، تبقى عاجزة عن إدراك الحقيقة كاملة ما لم تستكمل بمرحلة ثانية وهي معرفة البنية الداخلية المشككة لهذه الموضوعات والأشياء، ونعني بالذات مؤسسات العمل بكل ما تحمله من أبعاد.

هكذا ظل الخطاب السياسي منشغلا بعمليات الإصلاح المتمثلة في عدد من السياسات (منذ السبعينيات وبشكل خاص منذ مطلع الثمانينيات) مثل إعادة الهيكلة وما رافقها من عمليات التطهير المالي والاستقلال الذاتي للمؤسسات، إلى جانب عمليات المراجعة المستمرة لعلاقات العمل وما ترتب عن ذلك من الإجراءات التي انتهت عمليا بعمليات تسريح العمال بالطرق الإرادية والإجبارية معا.

ويتحدد المنظور السوسيولوجي في نظرا للأزمة التي تعاني منها المؤسسات الصناعية في الجزائر، في حتمية تجاوز الرؤى الشكلاية والتكيفية، وتوجيه الاهتمام إلى

نحاول في هذه الدراسة مقارنة الأزمة التي ظلت تعاني منها المؤسسات الصناعية الجزائرية، منذ تأسيسها خلال الستينيات، من منظور سوسيولوجي متجاوزين القصور النظري والمنهجي للأطروحات التي حاولت معالجة هذه الأزمة المتعددة الأبعاد التي عطلت وظيفة المؤسسات الصناعية وحالت، في كثير من الأحيان، دون تحقيق الأهداف المسطرة لسياسة التنمية الاقتصادية والاجتماعية في الجزائر، أو بالأحرى عطلت مشروع المجتمع الذي كانت الأيديولوجيا الاشتراكية تسعى إلى تحقيقه. ولانزال هذه الوظيفة، في نظرنا، معطلة بل مشوهة في ظل الأيديولوجيا الليبرالية التي بدأت تتجلى معالمها منذ مطلع الثمانينيات.

يتجلى قصور هذه الأطروحات في مقاربتها لأزمة المؤسسات الوطنية بوجه عام والمؤسسات الصناعية بوجه خاص، من خلال تركيزها على المجال الاقتصادي والتنظيمي والفني بشكل يكاد يكون مطلقا.

أثبتت التجارب والممارسات اليومية أن منطق هذه السياسات مهزوز في ذاته، لأنه منطق تموزة الرؤية العلمية

(*) هذه المقالة في الأصل مداخلة قدمت ضمن فعاليات الملتقى الوطني الذي نظمته معهد علم الاجتماع بجامعة قسنطينة في الفترة بين ١٣-١٥ مايو ١٩٩٧.

(**) أستاذ بمعهد علم اجتماع - جامعة عنابة - الجزائر.

نتيجة تغير مفاجئ في أنساق القيم السائدة واستبدالها بأنساق قيم جديدة. ويمثل هذا المظهر الأخير محور الاهتمام في هذه الدراسة.

١-٢- الثقافة CULTURE

يرى بعض العلماء أن مصطلح «ثقافة» أصبح يمثل عنصرا هاما في الخطاب السوسيولوجي لأنه من المستحيل التحدث بدونها^(٣). وقد تعددت التعاريف المقدمة لهذا المصطلح تبعاً للأهمية التي تعطى للفعل أو للنشاط الثقافي على سير النظام الاجتماعي العام. فمنهم من يعتبرها بنية فوقية تابعة لبنية تحتية هي التي تحدد لها وظائفها، وتشكل الماركسية أفضل مثال على ذلك. ومنهم من يعتبرها بنية أساسية تخضع لها جميع البنى الأخرى: كما هو الحال بالنسبة للإنثروبولوجيين الثقافيين الذين جعلوا من الثقافة بل من النظام الثقافي المنفذ لفهم نظام المجتمع العام. وينظرون إليه على أنه بطاقة هذا النظام ومكمن أسرارها^(٤). فالثقافة بهذا المعنى الأخير تشكل المضمون الذي يعكس طبيعة ونمط العلاقات التي توجه في نظرها نشاط الأفراد والجماعات في تنظيم معين ومحدد بالزمان والمكان. هذا المفهوم ربما يكون أكثر قدرة على ترجمة البنية الداخلية لآى تنظيم.

من هذا المنظور يمكن القول أن «الصدمة الثقافية» cultural shock كمفهوم يعبر عن «حالة شعور بالغموض واللا أمن والتوتر المترتب عن العزلة في بيئة جديدة»^(٥). وهى تنشأ كلما التقى فرد أو مجموعة أفراد يحملون بنية ثقافية ذات نمط معين، بفرد أو مجموعة أفراد ذوى أصول مختلفة^(٦).

لدينا في تجارب التنمية الاجتماعية والاقتصادية لعدد من المجتمعات أمثلة حية تدل على أنها جربت صدمة أو صدمات ثقافية. نذكر على سبيل المثال:

١- انتصار الثورة البلشفية في روسيا سنة ١٩١٧ على الإقطاعية والأريستوقراطية وما كانت تتمتع به هذه الأخيرة من أنساق قيم ومنظومات أفكار ومعارف. لكن هذه الأخيرة ما لبثت أن تدهشت أمام أنساق القيم ومنظومات الأفكار والمعارف التي فرضتها الثورة بقوة السلاح والقانون الوضعي. ثم انهيار هذه الأنساق الأخيرة

البحث المتعمق للبنية الثقافية والاجتماعية والتشديد على ضرورة تنمية نوع من الاقتناع الذاتى بأن أية تنمية اقتصادية أو فنية أو تنظيمية لا تأخذ البعد الثقافى والاجتماعى بعين الاعتبار والتقدير، أى النظر إلى الإنسان باعتباره رأس مال شأنه فى ذلك شأن رأس المال الاقتصادى، محكوم عليها بالفشل، إن أجلاً أم عاجلاً^(١). وهذا ما وقعت فيه كل السياسات التي تعاقبت على المؤسسات الصناعية منذ تأسيسها الى يومنا هذا.

انطلاقاً من خصوصية المنظور السوسيولوجي للموضوعات والأشياء، فإن ما تعاني منه المؤسسات الصناعية يمكن أن يعزى، فى نظراء، الى ما تعرضت اليه هذه المؤسسات من صدمات ضربت بقوة أنساق القيم السائدة فى هذه المؤسسات وأثرت فى صيرورتها. تأسيساً على هذا المنظور يمكن لنا أن نطرح التساؤلات الآتية:

١- ما معنى الصدمة الثقافية؟

٢- كيف تشكلت هذه الصدمة أو الصدمات الثقافية؟

٣- وما هى الآثار المترتبة عنها؟

٤- ماهى امكانية تجاوز هذه الصدمة أو الصدمات الثقافية؟

١- مفهوم الصدمة الثقافية

قبل الحديث عن مفهوم الصدمة الثقافية يتعين علينا بادئ ذى بدء تحديد مفهومى «الصدمة» و«الثقافة» حتى يتسنى لنا استعمال «الصدمة الثقافية» كمفهوم مفسر لوضعية موضوعية ومحددة.

١-١- الصدمة : SHOCK

يعرف مختصر قاموس أكسفورد الصدمة بأنها تصادم أو تضارب عنيف Violent collision أو هزة عنيفة vi-olent shake أو هى انطباع فيزيقى أو ذهنى مفاجئ ومنزعج sudden and disturbing physical or mental impression^(٢).

من هذا المنظور تكون الصدمة ظاهرة أو حدثاً معبراً عن وضع غير طبيعى، قد يتجلى فى مظاهر فيزيقية كالهزات الأرضية أو مظاهر سلوكية وانفعالية وثقافية،

مرة أخرى بعد أن تهرأت البنية الداخلية بسبب عوامل التناقض والتنافر والتردد وعدم الثقة. ومهد لهذا الانهيار مرة أخرى بقوة القانون وإرادة وفعل فاعل (فلسفة التغيير أو الثورة المضادة المتمثلة فيما يسمى بـ «البيروسترويك» التي فتحت الأبواب على مصراعيها لرياح الغرب).

٢- أما التجربة الثانية فهي تتمثل في انتصار ثورة ٢٣ يوليو في مصر، في مطلع الخمسينيات، وما صاحبها من انهيار رسمي للإقطاعية والرأسمالية وإحلال أنساق ثقافية ومنظومات أفكار ومعارف جديدة أعادت الروح والأمل للعمال والفلاحين والمهمشين من المثقفين، وإقامة مشاريع اجتماعية واقتصادية. لكن هذه الأنساق التي فرضت بقرارات رأسية أو بالأحرى رئاسية، أحدثت صدمة ثقافية ما لبثت أن انهارت ببنائها مرة أخرى وعادت البنى القديمة للظهور والنمو بشكل قوى ومثير مع مطلع السبعينيات موجهة بسياسة الانفتاح الاقتصادي.

٣- وهناك صدمة ثقافية حضارية واضحة المعالم تتمثل في الانتقال النوعي الذي عرفه النظام السياسي في جنوب أفريقيا حيث الصدمة كانت حاضرة بالنسبة للسود والبيض معا. وذلك عندما انتقل النظام السياسي من نظام يقوم على ترسيخ وتجذير للفكر العنصري (الأبارتاد) إلى نظام قائم على التعايش الحضاري بين العرقين دون تفرقة عنصرية. ومع ذلك فإن الوضع الجديد لم يتم هضمه بسهولة من قبل السود والبيض معا.

٤- أما بالنسبة لتجربة التنمية في الجزائر فلم تستثن من هذه الصدمات بل إنها تعرضت إلى صدمات ثقافية كانت، في بعض المراحل وفي بعض القطاعات موجهة بالنسبة لعملية التنمية الاجتماعية والاقتصادية. إلى أي مدى ساهمت هذه الصدمات الثقافية في تشكيل وإعادة تشكيل الصورة الحقيقية للمؤسسات الصناعية في الجزائر؟ سنحاول الإجابة عن هذا السؤال من خلال مناقشة العنصر الثاني من هذه الدراسة.

٢- تشكيل الصدمة الثقافية:

على ضوء المحددات التي وضعت لمفهوم الصدمة الثقافية، وانطلاقا من الاعتقاد بأن المؤسسات الصناعية

ليست إلا مجتمعا مصغرا (مايكروكوزم) بالنسبة للمجتمع الكبير. بمعنى أن المؤسسة لا يمكن اعتبارها معزولة، أو منفصلة عن سياقها الاجتماعي والعام وبالمخصوص عن السوق، أين ينتظر أن تصرف سلعاها ومنتجاتها(٧)، فإننا نشدد على أنه بالرغم من أن المؤسسات الصناعية تشكل، فيما بينها، فضاءات متميزة عن بعضها البعض بالنظر إلى الزمان والمكان، وكذلك بالنسبة للأبعاد التنظيمية والفنية والثقافية التي تتميز بها كل منها حيث ينتج كل منها قيما وأنساق قيم تعبر عن بنيتها الداخلية وعن أسلوب تنظيم العمل فيها ونمط العلاقات فيما بين أعضائها، أو بالأحرى بين القوى الفعالة فيها. بمعنى آخر تمثل المؤسسات، على الصعيد الداخلي وسطا قويا للتكامل السوسيو - ثقافي ولكنها تشكل، في الوقت نفسه، وسطا للتمايز لأنها تستقبل على مسرحها أناسا يحملون قيما متباينة تبعا لأصولهم(٨). إنها، مع ذلك كله، قد خبرت أو جربت الصدمات الثقافية، واستجابت كل منها بطريقة تتناسب مع حجم وعمق التناقضات التي تميز بنيتها الداخلية.

وسنحاول في هذه الدراسة استحضار بعض معالم السياسة الجزائرية في مجال التنمية الوطنية عموما وفي مجال التنمية الصناعية بوجه خاص، لكي نتمكن من تقديم بعض الشواهد الموضوعية (التاريخية منها والآنية) المعبرة عن الصدمة أو الصدمات الثقافية التي تعرضت لها المؤسسات الوطنية.

استشعرت السلطة السياسية، مع نهاية حقبة الستينيات، بالخطورة المضاعفة التي تهدد كيان الدولة وتعمل على تقيؤ مشروعها في المستقبل إذا لم تبادر باتخاذ إجراءات عملية قادرة على احتواء التناقضات المتراكمة منذ فترة الاستقلال الوطني. وكانت هذه الخطورة تتمثل في ظهور قوتين متناقضتين ومتعارضتين هما الطبقة التكنو-بيروقراطية من جهة والطبقة العاملة من جهة ثانية. وتتجلى هذه التناقضات في:

٢-١- النمو المتزايد للطبقة التكنو-بيروقراطية التي استغلت حالة الشعور المترتبة عن هجرة المعمرين بعد أن استعادت الجزائر استقلالها السياسي (في ٥ يوليو ١٩٦٢) من جهة، وسياسة التصنيع (التي ساعدت

بشكل مباشر على نمو هذه الطبقة) من جهة ثانية. انتمت هذه المرحلة بنمو حالة من الشعور بالتمايز والتعالى عن الواقع الاجتماعي للمجتمع من قبل هذه الطبقة التي أصبحت تمثل، كما يرى البعض، جدارا تختفي وراءه ممارسات احتكار النفوذ ومصدرا لتعطيل كثير من القرارات الهامة وإفراغ التسيير من الصدق والشرف والنزاهة والإخلاص^(٩).

٢-٢- النمو المتزايد لغضب الطبقة العاملة وإحساسها المستمر بالاعترا بوالعزلة، وإدراكها العميق للاختلال الذي أصاب علاقات الإنتاج وما نتج عنها من توزيع غير عادل للثروة وكذلك فرص الحياة التي بدأت تظهر في حالات الثغرات الطبقي بين الطبقة العاملة التي لم تمسها سياسات التغيير بشكل واضح، والطبقة التكنو-بيروقراطية^(١٠) التي بلغت، في بعض المجالات درجة عالية من الرفاهية على حساب الطبقة العاملة^(١١). وتحسبا لأي انفجار اجتماعي مفاجئ قد يحدث في أي وقت، بادرت السلطة السياسية إلى استصدار سلسلة من الإجراءات التنظيمية تهدف بالأساس إلى تنظيم علاقات العمل بشكل شبه جذري عرفت بقوانين تنظيم سوق العمل^(١٢).

إن أهم ما تتميز به هذه القوانين هو إعادة النظر في مفهوم العمل ومفهوم العامل في المؤسسات الوطنية حيث تم إلغاء مفهوم العامل (الأجير) واستبدل بالعامل (المسير / المنتج)^(١٣).

٢-١- الصدمة الثقافية الأولى:

أثار هذا الوضع الجديد والمفاجئ غضب شريحة هامة من الجهاز التكنو-بيروقراطي واعتبر ساعته ضريا من الفوضى^(١٤). كما اعتبرته هذه الطبقة مساسا بصلاحياتها واختصاصاتها. إن لم نقل بمصالحها الحيوية. إذ كيف يعقل، في نظر أنصار هذا الاتجاه، أن يجلس المسؤولون من بيروقراطيين وتكنوقراطيين جنباً إلى جنب مع عمال من ذوي البياقات الزرقاء blue-collars المصنفين مهنياً عمالاً بسطاء أو حتى شبه مهنيين. وكيف يعقل أن يتقدم ممثل العمال من مكتب مدير المؤسسة أو أحد مساعديه الأقربين يطلب وثيقة هامة، أو

تقريراً إدارياً يعتبر في عداد الأسرار لا يعلمها إلا المقربون من مصادر صنع القرار.

هكذا استجابت القوى الفاعلة في المؤسسة (الطبقة العاملة، من جهة، والطبقة التكنو-بيروقراطية من جهة أخرى) بأساليب مختلفة بل ومتناقضة في كثير من الأحيان. إذ اعتبرت الطبقة العاملة (خطأ) الوضع الجديد بمثابة نعمة من السماء، فاندفعت بقوة ولهفة لإعلان التأييد والمساندة لمضمون الخطاب الرسمي، وكأنها تريد بهذا السلوك استعادة كل ما فاتتها طوال حياتها بأسرع ما يمكن. في مقابل ذلك تحرشت شريحة هامة بالطبقة التكنو-بيروقراطية، ومن الأها، واعتبرت هي الأخرى (خطأ) الوضع الجديد نكسة من صنع الإنسان، فأثار غضبها وشجونها فالتجأت إلى تبني ثقافة الهدم والموت البطيء بواسطة سياسة التباطؤ والتعامل وتفتيت الفرصة على أي سياسة أو إجراء من شأنه تدعيم المشروع الاشتراكي برمته ونظام التسيير الاشتراكي للمؤسسات بوجه خاص^(١٥).

عند هذا الحد من الصراع، الظاهر حيناً والكامن أحياناً، بدأت آثار الصدمة الثقافية تتجذر يوماً بعد يوم، وجسور الوفاق والتوحد تنهري وتتكلك.

لاشك أن القيادة السياسية، ساعته، كانت على علم ووعي بحجم التناقضات التي تشكل البنية الداخلية للمؤسسات الوطنية عموماً والصناعية على وجه الخصوص. لكنها كانت، في الوقت نفسه، تعتقد أن ميزان القوى بين الطبقتين المتناقضتين سيحدد نتيجة القرار، وسيجسم الصراع لصالح الطبقة العاملة. غير أن الممارسة الميدانية كشفت، مع مرور الأحداث أن مثل هذه القرارات فوقية (الرسمية) كانت تنطوي، في معظم الأحيان، على أخطاء منهجية ومغالطات نظرية تنم عن فهم غير جيد للبنى الثقافية التي كانت تتميز بها المؤسسات. بمعنى أن هذه القرارات كانت قائمة في الأصل على افتراضات وهمية وليس على معرفة موضوعية، وتحليل عميق لردود الأفعال بالنسبة للأطراف المعنية بالأمر مباشرة. كما أن التجاهل أو عدم الاكترت بأهمية الإطار الاجتماعي والثقافي الموجه لسلوك وأفعال الناس المتأصل في شخصياتهم ونمط علاقاتهم،

واحتمالات ردود أفعالهم نحو القرارات الصادرة أو التي تستصدر، كان سببا رئيسيا في تفسير خطأ الافتراض، الذى يعكس منطق الخطاب الرسمى، من جهة، وعدم عقلانية القوى المعارضة فى المستويات المختلفة لأجهزة الدولة، من جهة ثانية.

إن الجهل بالطبيعة الخاصة ل جهاز الدولة وبما يتميز به من تضاريس وتنوعات. أدى بصورة طبيعية إلى نمو نسقين قيميين متعارضين بل ومتناقضين فى الأهداف والممارسات. تناقض يجمع، كما يرى البعض، بين الحفاظ على بنية استعمارية قصد بها أن تخدم اقتصادا رأسماليا، وأهدافا إشتراكية وضعتها السلطة السياسية. هذه الوضعية أدت، فى نظر البعض أيضا إلى عواقب كثيرة، منها زيادة المسافة الفاصلة بين الحكام والمحكومين... ومن شأن هذا الجهاز القانونى والبيروقراطى الذى نشأ وترعرع فى ظل ثقافة وتقاليد وأنظمة رأسمالية استعمارية أن يؤدى، لا محالة، إلى تثبيت مواقف تنتمى لما قبل الاستقلال. وهناك حقيقة أخرى ربما كانت غالبية أو مغيبة عن أذهان صناع القرار السياسى، وهى أن التأخير فى تنفيذ سياسة ما، يمكن أن يكون راجعا إلى حقيقة أن البيروقراطيين الذين تدربوا عن المستعمرين يجدون من الصعب عليهم أن يتكيفوا مع المعايير الاقتصادية والاجتماعية الجديدة التى تتطلب حماسا أكثر مما تتطلب التزاما بقواعد رسمية للإجراءات البيروقراطية(١٦).

ومن الحقائق التى لا يرقى إليها الشك، فى اعتقادنا، أن القيادة السياسية كانت على وعى كامل بالدور المشبوه(١٧) الذى يتجلى فى درجة التحفظ الضمنى الذى تتميز به شريحة هامة من الطبقة التكنو-بيروقراطية (الحليف القوى والمباشر للبورجوازية والرأسمالية) نحو النظام السياسى القائم وما يتميز به من أنساق قيمية منافية لأنساق قيمها، لاسيما بعد تطبيق نظام التسيير الإشتراكى للمؤسسات.

يتضح من خلال النصور القانونية وديباجة هذا النظام الجديد ومن خلال التوجيهات العقائدية، أن استراتيجية الردع المتبعة من قبل النظام السياسى القائم لقوى المعارضة المستهدفة من خلال هذا المشروع،

كانت تقوم على عنصرى التسامح والمرونة فى التعامل مع هذه الأجهزة البيروقراطية. كما اعتمدت على ترجيح سياسة الترغيب على سياسة التهريب ظنا منها أن عملية اتخاذ مثل هذه القرارات ستؤدى إلى إقناع هذه الأجهزة الغامضة بالتكيف مع النظام الجديد والعدول عن أفكارها وتطلعاتها الآنية والمستقبلية. فى الوقت نفسه لم يكن اهتمام القيادة السياسية بتعبئة جماهيرية وفقا لأساليب منهجية قادرة على توعية هذه الجماهير بالدور المنوط بها لإنجاح المشروع الإشتراكى وإنما كان اهتمامها بهذه المسألة لم يتعد الشعارات والخطب وإثارة الحماس والتهيج. وهذا ما كشفت عنه الممارسات اليومية من انزلاقات خطيرة ساهم فى صنعها العمال أنفسهم تمثل ذلك فى انتشار بعض المواقف والسلوكات السلبية مثل الحضور الرمضى إلى مكان العمل(١٨) أى متى شاء وكيفما شاء. أضف إلى ذلك استفحال ظاهرة التمييز وهدر الموارد والوقت والمال، الأمر الذى أدى بدوره إلى تشويه السير الطبيعى للمؤسسات، بل ساعد على التعجيل فى تدهور أوضاعها الاقتصادية والاجتماعية، حتى أصبح هذا السلوك، كما عبر عنه البعض، يمارس فى كثير من الأحيان على مرأى ومسمع من إعلام جعلته الرقابة الرسمية، أنفذ، سطوحيا أخرس(١٩) (كل شئ) على أحسن مايرام).

٢-٢- الصدمة الثقافية الثانية:

تعتبر الصدمة الثقافية الثانية نتيجة حتمية لتراكمات الصدمة الثقافية الأولى من جهة، ونتيجة حتمية أيضا لعدد من الإصلاحات أو بالأحرى الترفيعات التى شهدتها المؤسسات الصناعية بوجه خاص خلال حقبة الثمانينيات من جهة ثانية، والتى بلغت أوجها مع مطلع التسعينيات، حينما تعرت حقيقة سياسات الترفيع التى رفعت شعارات مثل: «العمل والصرامة من أجل ضمان المستقبل»، و«من أجل حياة أفضل»... الخ. تلك السياسة التى فضحتها أحداث موجعة تمثلت فى: «خريف الغضب» سنة ١٩٨٨ ثم فى أمواج التسريح المتواصلة التى شملت مختلف الفئات المهنية للعمال، مكونة بذلك جيوشا من البطالين وأشباه البطالين. جاءت الصدمة، فى هذه المرة، عنيفة بالنسبة

للطبقتين معا، لأنها لم تكن صدمة ثقافية داخلية، كما سبقت الإشارة فحسب، ولكنها كانت صدمة مضاعفة. إنها صدمة ثقافات وليست ثقافة واحدة. فالدولة حينما بدأت تتحول بقوة نحو نظام اقتصاد السوق، كان من الطبيعي أن يقلص دورها في عمليات التدخل المباشر في تسيير المؤسسات العمومية وما يترتب عن ذلك من دعم وتغطية لحالات العجز وغيرها. بمعنى التخلي عن الدور الريادي الذي كانت تلعبه في المؤسسات الوطنية سابقا، ووضع كل الثقل على عاتق المؤسسات نفسها لمواجهة التراكمات القديمة بكل أبعادها، وكذلك مواجهة الثقافات الجديدة التي تفرضها قواعد اقتصاد السوق على مختلف الأصعدة.

صحيح إن ثقافة اقتصاد السوق تتميز بأكليات قوية تعمل على حفظ بنائها الداخلي، إلى جانب محافظتها على ملامحها ومقوماتها الشكلية. وصحيح أيضا أننا لانستطيع أن نخفي إعجابنا أو، على الأقل، تقديرنا للقيم الموجبة لثقافة المؤسسات الوافدة من بلدان عانت كثيرا قبل أن تتمكن من بناء أنسقتها القيمية والمعرفية والحضارية (نظريا وممارساتيا) سمح لها بإقامة حضارة وقلب صفحة عن سنوات من التخلف والمعاناة. مع ذلك كله لانستطيع، في الآن نفسه، أن نخفي أسفنا أو نتمسك عن تحفظنا للنظرة الاختزالية والتبسيطية لقيم التقدم والتطور، والاعتقاد بإمكانية حرق المراحل إذا ما توفرت المواد والموارد. أو تبني الخطاب السياسوي الذي يعمل على فرض الاقتناع بإمكانية، إن لم نقل بحتمية، العولمة الاقتصادية من خلال التطبيق الواسع والسريع لمبادئ اقتصاد السوق. لأن هذا الخطاب يعبر بالتأكيد، في نظرنا، عن هروب من ماضٍ وواقع موضوعيين مهزوزين. ولكنه يستخف في الآن نفسه بالإرث الثقيل والتاريخي الذي يطبع المؤسسات الوطنية، جاهلا أو متجاهلا تجارب البلدان التي تعتبر اليوم نموذجا عالميا في عالم الاقتصاد، والتي كشفت عن حقيقة لاجدال فيها، في الوقت الحالي، وهي أن قيم التقدم والتطور لانتسورد ولانصدر وإنما يتم اكتسابها عبر مناخ اجتماعي ثقافي (وليس اقتصاديا فقط) تتطابق فيه أهداف المؤسسة مع أهداف العمال وتطلعات المجتمع.

لنتأمل إذا في هذه الإشكالية بكل موضوعية، ولنقيم بحسب الاحتمالات، ولنضع التقديرات للأحداث والمواقف، ولنبدأ بتحليل وضعية المؤسسات الصناعية في الجزائر، وما تتميز به من ترسبات وتراكمات تاريخية وثقافية وسلوكية... الخ، ساهمت بشكل مباشر أو غير مباشر في تشكيل تنوعات وتقاطعات وفواصل ورؤى وتوقعات، صارت تمثل ما يمكن أن نسميه (مجازا) «ثقافة المؤسسة الجزائرية». هذا من جهة، وما تتميز به نظائرها من المؤسسات الصناعية الوافدة من أنساق قيم (نظرية وتطبيقية) وعادات وتقاليد في العمل والممارسات الاجتماعية للفاعلين الاجتماعيين فيها. بمعنى آخر، إن لهذه الأخيرة «ثقافة مؤسسة» ليست كذلك التي تتميز بها المؤسسة الجزائرية. هذا النوع من الثقافة يعرفه م. ثيفينييه M.THEVENET بأنها منظومة أفكار وقيم تحدد على نحو أكبر الاختيارات التي تتم أو تحدث خاصة على مستوى تسيير الموارد البشرية. وهي بهذا المعنى تمثل الإسمنت الذي يربط أجزاء المؤسسة.. وهي طريقة في السلوك والتفكير... الخ (٢٠٠).

إلى هنا يصبح طرح بعض التساؤلات المركزية حول المعالم الأساسية المحددة للصدمة الثقافية أو الصدمات التي تتعرض لها المؤسسات الصناعية أمرا ضروريا لتفسير أسباب حدوث الصدمة أو الصدمات الثقافية من جهة، كما يمكن لهذه التساؤلات أن تسهل عملية التنبؤ باحتمال وقوع هذه الصدمات أو انتفاثها.

١- إلى أي مدى تتوفر هذه الموصفات في المؤسسات الصناعية في الجزائر؟

٢- إلى أي مدى يمكن أن يعول على نمط الثقافة المؤسساتية السائد حاليا في المؤسسات الصناعية في الجزائر لخلق مناخ قادر على كسر تلك الحواجز المادية والمعنوية وتسطيع التضاريس وتوحيد الرؤى بين القوى الفاعلة في المؤسسات الصناعية؟

٣- في ظل المناخ الحالي الذي يميز المؤسسات الصناعية في الجزائر، هل بالإمكان أن تتدخل شجاعة المسير الحقيقية، التي تمكن في عملية المواجهة والمجاهرة والثورة على كل سلوك وضعي أو مترفع؟

٤- وهل يمكن أن يغامر قادة المؤسسات الجزائرية برفض المزاورة والمداينة والمهادنة؟

٥- هل الطبقة العاملة نفسها في مستوى من الوعي بأمرها (باجترارها ومستقبلها) كقوة منتجة للثروة؟

٦- وهل هي مستعدة لرفع التحدي للمتغيرات الجديدة التي تفرضها ما يمكن أن نسميه «ثقافة اقتصاد السوق»؟

٧- هل هناك هدف مشترك فيما بين العناصر الفاعلة في المؤسسات الصناعية؟

٨- هل هناك فهم مشترك لإستراتيجية المؤسسة ومعرفة مشتركة لواقعها وتصور مشترك لمستقبلها؟

٩- هل هناك وعي مشترك بوضع المؤسسة في حالات يسرها وفي عسرها؟

١٠- هل هناك شعور بالانتماء إلى المؤسسة عن رغبة وطوعية؟

١١- هل هناك موقف مشترك من كل ما من شأنه أن يؤثر، سلباً أو إيجاباً، على عمليات العمل ومصالح العاملين؟

هذه جملة من الأسئلة أردنا بها تشخيص البنية الثقافية التي تعبر عن واقع وحقيقة المؤسسة الجزائرية. وأن الإجابة الموضوعية عن هذه الأسئلة ستكون، في نظرنا، حتماً سلبية بنسبة كبيرة، إن لم نقل، بصورة مطلقة. لذلك لا يمكن المغامرة بتقديم أية إجابات إيجابية أو حتى شبه إيجابية، على الأقل على المدى القريب. السبب راجع ببساطة إلى أن هناك بونا شاسعا وهوة شحيحة من الصعب ردمها بين نمط الثقافة السائد في المؤسسات الصناعية في الجزائر، الذي لم يرق بعد إلى مستوى يشكل «ثقافة مؤسسة»، إن لم نقل ليس هناك ثقافة مؤسسية أصلاً، وبين «ثقافة المؤسسة» التي تتميز بها المؤسسات الصناعية الوافدة من المجتمعات المتقدمة.

من هذا المنظور فإن الرمي بالمؤسسات الاقتصادية الوطنية، تحت أي غطاء كان، في أحضان نظام اقتصاد السوق بكل ما يحمله هذا النظام من أبعاد، بقرارات رأسية خارجة عن إرادة وقناعة ووعي الأطراف الفاعلة في المؤسسات الوطنية، قد وضع المؤسسات الوطنية عموماً

والصناعية بوجه خاص أمام صدمة ثقافات وليس صدمة ثقافة واحدة. لأن هذه الوضعية لم يصطدم بها العمال على اختلاف فئاتهم المهنية فحسب، ولكن اصطدمت بها شريحة هامة من المقررين أنفسهم. هذا الوضع الجديد بل الغريب يبدو، حسب مجموعة من المؤشرات وكأنه أشعر الجميع بضعف ثقافتهم وتخلفها وعجزها عن مقاومة التغيير السريع الذي بدأت مظاهره تتجلى شيئاً فشيئاً كلما اتسعت دائرة الانفتاح على العالم الخارجي في المجالات الصناعية المختلفة. لأن الموروث الثقافي الذي يطبع السلوك العام يحول، بصورة إرادية أو لا إرادية، دون مواكبة عمليات التغيير السريع.

من هذا المنطلق يبدو أن سياسة الأمر الواقع التي تمارسها الدوائر المخططة والمهندسة لمستقبل التنمية الوطنية في الجزائر، تحت ذرائع مختلفة، عازمة على المضي قدماً من أجل التعجيل بإعادة هيكلة المؤسسات الوطنية (حتى لا نقول إعادة هيكلة علاقات القوى) وفقاً لمتطلبات اقتصاد السوق، ومن ثم يتعين على المنظومة الاقتصادية أن تكيف مع ثقافة اقتصاد السوق.

٣- الآثار المترتبة عن الصدمة الثقافية:

إن هذه السياسة المتماشية، إن لم نقل مدعومة بأطروحات الشرائع المحظوظة من أصحاب المشاريع الكبرى والعتنفذين من الطبقة التكنو-بيروقراطية، دفعت بالبعض من المؤسسات الوطنية الصناعية إلى المراهنة على ربح معركة «الاستقلال الذاتي» على المستويين المالي والإداري أو التسييري، في ظل الدور الجديد للدولة في عمليات التغطية والدعم العالي والمادي الذي تقلص بصورة كلية أو جزئية (كما سيقت الإشارة).

هكذا ظلت المؤسسات الوطنية تتراوح ولعدة سنوات في مكانها بسبب الصدمة الثقافية أو بالأحرى صدمة الثقافة الجديدة التي بدأت معالمها تتجذر مع السياسة الإستقلالية أي اعتماد المؤسسات على ذاتها. هذه الوضعية جعلت المؤسسات في وضع «كن أو لا تكن». وهكذا ولدت الصدمة الثقافية المترتبة عن الترسبات القديمة وصدمة الثقافات الجديدة المترتبة بأنساق التفكير والعمل في المؤسسات الوطنية حالة عجب يهز الجميع دون استثناء. ولعل من مظاهر صدمة الثقافات

الصدمة التي يفرضها الوضع الجديد، على الأقل على المدى القريب.

هل يحق، بعد هذه المعطيات الموضوعية والذاتية، أن نراهن على حاضر ومستقبل المؤسسات الصناعية بوضعها الحالي، دون أن نهيأ لاستقبال الثقافات الوافدة؟ وهل بهذه البساطة تكون الاستجابة لهذه الثقافات مبررا للزج بالمؤسسات الوطنية بكل ما تتضمنه من عناصر ثقافية وتنظيمية ومادية، وما تحمله من ترسبات ثقافية ترسخت مع مرور الزمن فتمظهرت في سلوك وأفعال العناصر الفاعلة في المؤسسات باختلاف مستوياتهم المهنية والثقافية، في وسط أنشبه بمن «يزج بخروف للرعى في وسط غابة موحشة».

٤- كيفية تسيير الصدمة الثقافية:

هناك أمثلة حية في بلدان كثيرة عبر العالم استطاعت أن تتجاوز مختلف أنواع المعوقات التي كانت تحول دون السير الطبيعي لعملية تقدمها. ما هو الخطاب الذي كان يوجه سيرتها وعمالها؟

تكمن الإجابة عن هذا السؤال في معرفة مكنون ومضمون «ثقافة المؤسسة» التي تطبع سلوك الفاعلين الاجتماعيين، باختلاف انتماءاتهم الاجتماعية والاقتصادية أو مواقعهم في السلم الهرمي للسلطة داخل المؤسسة. هذا يؤدي بنا إلى القول، دون تردد، إنه خطاب يقوم على المزج بين المكاشفة والمصارحة من جهة، والصرامة والعقلانية من جهة ثانية. هذا الخطاب لا يفتقر بالمكاسب المادية ولا يتهوى المظاهر الخداعة أو مواقع الضوء. لا يتقيد بأفكار مهزوزة ولا برؤى ضيقة. لا يمتلئ ولا يتكلف. لا يلبس ولا يدور. إنه خطاب لا يخذل ولا يخذع بالأوهام والأحلام التي يروجها إعلام محلي أو جماهيري مهيج أو مضلل. إنه خطاب يرفض بقوة كل مظاهر الترجسية، ويكسر الجسور والفواصل المعنوية والمادية بين كل أعضاء المشروع دون استثناء، ويقدر الجهد ويمجد العمل المنتج، ويعتبر العامل رأس مال يتعين استثماره.

إذن، نجحت دون شك مشاريع هذه المؤسسات، لأنها كانت ولا تزال تفكر وتعمل في ظل إعلام داخلي خال من النشوءات والفواصل، وتبائن الأهداف

الجديدة لجوء بعض قادة المؤسسات الوطنية وإطاراتها العليا، تحسبا لما قد يترتب على هذا الوضع الجديد الذي لا يتوعد مؤسساتهم فحسب، ولكنه يهدد دورهم كمسيرين، إلى اتخاذ سلسلة من المبادرات قصد تحسين وضعهم كمسيرين وضع مؤسساتهم لمواجهة التراكبات التاريخية. ولعل من أبرز معالم الصدمة الثقافية السعي الحثيث لهؤلاء القادة إلى تكثيف علاقاتهم بمكاتب الخبرة والاستشارة، الوطنية منها والأجنبية (٢١) من أجل تطوير المعارف النظرية والتطبيقية في مجال التسيير والإدارة. الأمر الذي يعبر فعلا عن أخذ الأمور بجديّة وحزم أكثر (بالنسبة للبعض)، ويعبر عن حالة الرعب والخوف (بالنسبة للبعض الآخر) من المجهول الذي يهددهم ويهدد مؤسساتهم برمتها عند التطبيق الفعلي لنظام اقتصاد السوق، الذي لا يعتمد على الموارد المادية والمالية فحسب، ولكن يقوم بالأساس على الكفاءة في التسيير والإدارة باعتبارهما يشكلان إحدى الأركان الرئيسية في أي مشروع مؤسسة. كما أن الاهتمام بالمستويات العليا للإدارة تعتبر في حد ذاتها سياسة عرجاء لا تخرج عن سياسات الترقية المألوفة، لانبثاق أن تبخير نتائجها لأن طرفا في المشروع مقصى، كليا أو جزئيا، من العملية التحضيرية أو التكوينية قصد ترقية المعارف النظرية والتطبيقية في التسيير والإدارة بما يسمح بالتكيف مع ثقافة اقتصاد السوق، ألا وهي الطبقة العاملة. لذلك فإن النظرة الأحادية البعد، التي يبدو أنها لانزال توجه سلوك بعض قادة وإطارات المؤسسات الوطنية، ليست إلا مؤشرا على صعوبة تخلص هؤلاء من رواسب الماضي، وإحداث قطعة مع ثقافته، والإستعداد للتكيف وتقبل، بثقة وإرادة، أنساق القيم والمعارف التي تتميز بها الثقافة الجديدة.

إذا كانت مواجهة الصدمة الثقافية عملية صعب تحملها بالنسبة لفئات مهنية معينة فإن عملية التكيف المفروضة على الجميع مع هذه الثقافة الجديدة، بحكم قواعد وتقاليد اقتصاد السوق، مسألة فيها من المخاطرة والمجازفة ما لا يمكن التنبؤ بإمكانية بناء نسق أو أنساق قيم بديلة قادرة على مقاومة ومواجهة الصدمة أو

والمصالح. كما كانت ولا تزال تعمل في ظل إعلام خارجي، مقرر ومكتوب ومرئي، كشاف للحقيقة وضاح للمعالم. ممنهج، يعتمد التحليل الموضوعي، لا يحس الفاعلين الاجتماعيين للعمل فحسب، ولكنه يدفع أيضا صناع القرار، في تلك المؤسسات، إلى التفكير بعمق والاستفادة من النقد وتصحيح الأخطاء. هؤلاء، أنفسهم، يرفضون المجاملة وسياسات الإقصاء والتهميش وأساليب التخدير والمراوغة وكل أشكال المغالطات والتضليل والتدليس لأنها تضر، في نظرهم، مصداقيتهم كأشخاص مندمجين في مؤسساتهم، ونهز مستقبل مؤسساتهم كقادة ومقررين. لو أنهم استسلموا لنمناخ إعلامي متلون، كما هو الحال بالنسبة لإعلام أو جزء كبير من إعلام العالم المتخلف، لعانت مؤسساتهم ولعانوا هم أيضا ما تعانيه مؤسسات هذا العالم الأخير، الذي تنتمي إليه الجزائر تاريخيا وجغرافيا.

من هذا المنطلق فإن عملية تسيير الصدمة الثقافية التي ترتبص بالمؤسسات الصناعية الوطنية في ظل تزايد مظاهر التسهيل والترجيح والتفاوت المفرط أحيانا بالاستثمار الأجنبي في الجزائر، تماثيا مع سياسة العولمة التي تشكل، في نظر هنري بلانكيير C.H.Blanquiere في ذاتها، صدمة ثقافية (٢٢). من هنا فإن المراهنة على كسب هذه المعركة تتطلب، في نظرنا، مواقف راديكالية تعبر من خلالها، ويقنعة وإرادة ورغبة، كل العناصر الفاعلة في عمليات التخطيط والتسيير والإنتاج معا عن استعدادها للتخلي، إن لم نقل نهائيا، فعلى الأقل عن جزء كبير من أنساق القيم والمعارف السائدة المترتبة على تراكمات تاريخية عطلت عملية نشوء ثقافة مؤسسية قوية قادرة على خلق إنسان مندمج في

بيئته الداخلية ومتفتح على محيطه الخارجي ومستعد لتحمل الأعباء وتقديم التضحية من أجل أهداف المؤسسة، واستبدال ذلك السلوك بنزوة على المحاربات السيئة، سواء ما تعلق منها بأساليب التسيير والإدارة، أو بالعلاقات بين المستويات المختلفة في أي مؤسسة أفقيا وعموديا. هذه الثورة يجب أن توجه بواسطة استراتيجية ذات أهداف محددة، منها على سبيل المثال تكوين رؤية مستقبلية واضحة المعالم؛ وتوحيد جميع العناصر الفاعلة؛ وتنمية الروح الجماعية لدى الأفراد؛ وترسيخ حب الانتماء للجماعة والمؤسسة. وهذا لن يتأتى إلا من خلال منظومة قيم مشتركة بين العناصر الفاعلة في المؤسسة. وبعبارة واضحة يتبين على المؤسسات إن هي أرادت أن تتجاوز إشكالية الصدمة أو الصدمات الثقافية أن تنشئ ما يمكن تسميته بمشروع «ثقافة المؤسسة» (٢٣) أي تنصهر الإرادات الشخصية وتذوب أنساق القيم الفردية من أجل تحقيق أهداف المؤسسة. ولما كانت المؤسسة تشكل، كما سبق الإشارة، فضاء مزدوجا للتكامل والتمايز فإن حالة التوازن التي يتعين على المؤسسة أن تحققها تكمن في ضرورة البحث عن صياغة شاملة لثقافة محتملة تحظى بالاعتبار والتقدير من قبل مختلف التشكيلات الممثلة للمؤسسة، وتقود إلى صياغة جملة من الأهداف نذكر على سبيل المثال - الوعي بالاختلاف (أو التشخيص الذاتي)؛ نهضة أو تحضير الناس لمواجهة الأوضاع الجديدة المتعددة الثقافات؛ تكييف الناس والأنظمة القائمة للأوضاع الجديدة؛ إعادة الاعتبار للموارد البشرية كعامل حاسم في عملية إنجاز المؤسسة لأهدافها، وجعل المصارحة والمكاشفة من بين الأخلاقيات المهنية لدى الجميع... الخ.

الهوامش

- (١) قال أحد رؤساء المؤسسات الأمريكية «أسجرو مني الآلات والأموال، ولكن دعوني كادراتي ومستعدي مؤسستنا قوتها وأزدهارها في: R.Bosquet, et R. Vatieر أنساق في المجتمع المعاصر، دار المعرفة، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٣٧.
- (٢) J.B.SYKES, THE CONCISE OXFORD DICTIONARY OF CURRENT ENGLISH 6th Ed OXFORD AT THE CLARENDON PRESS 1976.
- (٣) N.J.DEMIRATH, III AND G. MORIVEL, SOCIOLOGY: PERSPECTIVES AND APPLICATIONS, HARRER and ROW PUBLISHERS, N.Y., LONDON, 1976 P.24.

(٤) برهان غليون، اغتيال العقل، موفم للنشر، ١٩٩٠، ص ٨٥.

(٥) مطبوعة باللغة الإنجليزية مجهولة المصدر.

H.BLANQUIERE, P.BOSSARD et B.M.CARRON, LE CHOC DES CULTURES: atout ou handicap pour (٦) l'entreprise in R.F. de GESTION, 1984, P.112.

H.E.C, L'ENTREPRISE... DEMAÏ, DUNOD, 1981, P.15. (٧)

N.SAADI, SYNDICAT et RELATIONS DU TRAVAIL DANS LES ENTREPRISES EN ALGERIE, in (٨) A.A du NORD, 1983, P.104 in no: 68-69.

(٩) عبد القادر بليمان، التسيير والرهان الديمقراطي في الجزائر، في: معهد علم النفس وعلوم التربية، جامعة الجزائر، الثقافة والتسيير، أعمال الملتقى الدولي المنعقد بالجزائر بين ٢٨ و ٣٠ نوفمبر، ١٩٩٢، ص ١٥٦.

(١٠) اقصد هنا جزءا هاما من هذه الطبقة المتكون من الفئات المتنفذة والمتحكمة في عمليات صنع وتنفيذ القرارات الهامة.

A.FRANCIS, et J.P.SERENI, UN ALGERIEN NOME BOUMEDIENE, E, STOCK, 1976, pp. 289-298. (١١)

(١٢) لمزيد من الاطلاع على هذا النظام الجديد ارجع إلى: الأمر رقم ٧١ - ٧٤ المأرخ في ٢٨ رمضان عام ١٣٩١ الموافق ١٦ نوفمبر سنة ١٩٧١، المتعلق بالتسيير الاشتراكي للمؤسسات.

(١٣) جاء في ميثاق التسيير الاشتراكي للمؤسسات «إن الصفة الممنوحة من الآن فصاعدا للعامل وهي صفة المنتج المسير تمارس ضمن مجلس العمال الذي لا تنحصر مراقبته لنشاط المؤسسة في المظاهر التقنية وحدها بل تتخذ بعدا سياسيا على الخصوص، ويجب إبرازها في الامتيازات الممنوحة لمجلس العمال». كما حدد هذا الميثاق مفهوم العمل والعمال على النحو الآتي: «إن العمل لم يعد اليوم مجرد بضاعة تقدر على وجوه مختلفة بحسب العرض وتبعاً لمصالح أرباب العمل التي تنقلب حسب الظروف، بل إنه أصبح الأصل إن لم نقل الوحيد لتطور وتحسين حالة الجماهير الكادحة. كما أن العمل لم يعد اليوم موضوعاً للإستغلال الفاحش الذي يقوم به أصحاب رؤوس الأموال للزيادة في أموالهم، ولكنه يجب أن يكافأ بإنصاف لأنه أصل الثروة.

(١٤) لمزيد من الاطلاع حول هذه القضية، ارجع إلى:

p104, fn: N.Saadi, syndicat et relations du Travail dans les entreprises en algerie, in: A.A.Nord, 1983, C.N.R.S. 68-69.

(١٥) نور الدين محمد بومهر، التكنولوجيا وعلاقات العمل: دراسة تطبيقية على بعض المؤسسات الصناعية بالجزائر، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، ١٩٩١، ص ١٠١-١٠٢.

(١٦) مغنية الأزرق، نشوء الطبقات في الجزائر، دراسة في الاستعمار والتغير الاجتماعي - السياسي، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٠، ص ١٩٤-١٩٥.

(١٧) لمزيد من الإطلاع حول هذه الفكرة؟ ارجع إلى: خطاب الرئيس الأسبق هواري بومدين.

(١٨) لمزيد من الاطلاع حول أهمية عامل الزمن، طالع على سبيل المثال:

M.S.Oukil, An exploration of Culture of the firm in Algeria's industrial Sector, in Culture et gestion, 1992 intervention au Colloque international, University d' Ager, 28-30 November, 1992.

R.Boussaada, Le temps social dans la culture Algerienne, in Culture et gestion, op,cit,1992.

(١٩) عبد القادر بليمان، مرجع سبق ذكره، ص ١٥٧.

M.DGEY, POLITIQUE DES RESSOURCES HUMAINES DANS L'ENTREPRISE, PARIS, LES EDI- (٢٠) TIONS D'ORGANISATIONS, 1989, p.160.

(٢١) وهي سياسة ايجابية، ولكنها جاءت متأخرا جدا.

C.H.Blaquiere et Philype Bossard et Brian Mac Carron: Le : من أجل مزيد من القراءة حول هذا الموضوع ارجع إلى: Choc des cultures: atout ou handicap pour L'entreprise? in R.F. de Gestion, Sep-Oct. 1984.

(٢٣) لمزيد من الاطلاع حول هذا المفهوم نحيل القارئ إلى: جامعة الجزائر، الثقافة والتسيير، أعمال الملتقى الدولي المنعقد بالجزائر، ٢٨-٣٠ نوفمبر، ١٩٩٢؛

J.P.Kotter, J.L.Heskt, Culture et Performances: La Seconde Souffle de L'Entreprise, Les Editions D'Organisations

Paris,, 1993; M.Thevenet, La Culture D'Entreprise en Neufs Quetions, in R.F. de Gestion Sep-Oct 1984.

C.H.Blanquiere et al, op.cit.

جذور العنف فى الحياة العربية المعاصرة نحو موقف علمانى عربى شامل

عبد الله خليفة*

من وعينا. وجسدنا إلا قيده. آن لنا أن نقول: أيها الحكم الفرعونى الطويل، لقد أتخمتنا بجبروتك وتسلبك على نسلنا وأطفالنا وأغانينا وفرحنا، آن لنا أن نعريك ونهدمك. ليس فى هذا المسرح الأرضى المنكوب سوى الانسان العربى قمة المخلوقات، صانع القيود الحديدية والغيبية، وهو الذى يشكلها وينفيها. لم نعد الآن قادرين، وأشلاء الضحايا تقطر فوق رؤوسنا رعبا وأسئلة، وتصنع المذاهب المفخخة أنقاض دول، وتعدنا لحروب أهلية طويلة ومريرة، أن نتجاهل آلاف السنوات من الحكم العنفى الشامل، حيث طبقة صغيرة ترت الامتيازات والخيرات، وتقيم تركيبة اجتماعية متحجرة، يقف على قممها السيد الرجل المطلق، وتجعل الحكام آلهة والمحكومين عبيدا، والذكر سيذا أبديا، والأنثى جارية مولدة، والملاك الكبار يتوارثون الأرض والبشر.

١- اتسم تكون الدولة الاسلامية الاولى بالسيطرة على الطبقات المختلفة عبر وعى واحد شامل. ولكن ذلك لم يكن إلا مؤقتا، حيث راحت التناقضات الاجتماعية تنفجر، وخاصة مع حروب الردة ثم حروب الفتوح التى أغدقت على الارستقراطية القرشية والعربية خيرات البلدان المفتوحة، وأدى هذا الى احتدام الصراعات، مرة بقتل الخليفة عمر بن الخطاب ومرة ثانية

يطرح المسار العربى الراهن، بكل ضجيجه الدموى العنيف، وخاصة فى منجزاته العميقة المعتمعة: من ذبح للبشر، وتدمير العمران، وتشكيل الجماعات والدول الطائفية، وصنع الخنادق العربية والإسلامية المتقابلة المسلحة، ووضع الملايين تحت الإقامة الجبرية فى قفص السيد المطلق المتجدد أبدا، ضرورة تشكيل مواقف عربية عميقة وجريئة وديمقراطية علمانية، تعيد رؤية تاريخ الأمة العربية بشكل جديد وجذرى، ليصل النقد والتغيير الى جذور العنف المتكلس فى تاريخنا وأبنيتنا المادية والروحية. إنه فى هذا العصر الذى أدار ظهره للمنحولات الحجرية المؤيدة للمقمع الشامل، تنراى ضرورة المعرفة الحقيقية، كمحاولة أولية وهامة لوقف مسلسل الدم والانهياء، ولوقف سير العربة العربية نحو هاوية الطائفية والتخلف. إنه الزمن العالمى الذى وضع كل شئ تحت مجهر وتلسكوب العين الانسانية الفاحصة، وصنع الوعى ثورات وأجهزة تعيد تشكيل النسيج الاجتماعى والجسدى والفكرى.

فآن لنا نحن العرب أن ندخل العصر بقوة، وأن نعزى كل شريط الاعتقال الطويل للشعوب، الذى كان مسلسلات كابوسية لتشويه وتقزيم اراءنا وأرواحنا، وجبسا فى زنازين الحكم الشامل، الذى لم يدع حلما

(*) باحث ومفكر من البحرين.

الاجتماعية في حركتها التاريخية، بأدوات القمع المعادية، وعنف الشرطة والجيش والسجون وفرض الجزية والخراج، بل جعلت من المذهب الديني قمعاً وسيطرة، عبر إزاحة ما هو إنساني، ومراكمة ما هو شعائري وعبادي شكلي.

لقد تم التركيز على ما هو حزين وبائس ومجمد لانطلاقة الروح والجسد والفرح ونزع علاقات التضامن والكفاح بين العرب، وتغيب لما هو مساوئ بين الرجل والمرأة، وبين الأمم، ويجل ما هو تراتبي وشوفايني وذكوري مسيطر. ويحاول المنقبون المعاصرون في مناجم الماضي، أن يروا بعض البصيص في كفاح العرب عبر قراءة بذور النور العقلانية المنتجة في حقول اللاهوت. لقد حاولت الأمم الإسلامية عبر الأوعية المذهبية أن تتحرر، وكانت الفرق الدينية تحاول بأدوات الفكر الديني الخروج من سطوة المذهب المركزي المسيطر، وحاول الفلاسفة المتنورون أن يرحضوا تلك المركزية الشمولية المذهبية الاقطاعية، عبر تخفيف مراكزها ومن أجل تعدد أقطابها، ومن أجل وعي موضوعي بقوانين المادة والطبيعة، فكان كل هذا النشاط العظيم كفاحاً داخل الحصر المعتم، ونضالاً ضد الأساطير بأدوات أسطورية، وصراعاً ضد الظالمين بحديد قيودهم، وجاء المتصوفة ليسبحوا في البحر حتى قاعه المعتم، فكافحوا العقل المذهبي الرسمي الشمولي الظاهر، بلا عقلانية باطنية، فيفسائية، أسلمت الوطن العربي في خاتمة المطاف الى سلطات الدراويش والدولة العلية المعلولة.

٣- وعندما بدأ رجال الدين النهضويون المسلمون والعرب في القرن التاسع عشر كفاحهم المتصدي للسيطرة الأجنبية المحددة وللتخلف الزمن، جعل كثير منهم الدين مرة أخرى أساساً لعملهم السياسي، ومنذ ذلك الحين وضع الأساس الحديث لمشكلاتنا الراهنة. إن شعارات النهضة ومقاومة الاستبداد والدعوة للحكم البرلماني وأصلاح التعليم ونشر المعارف الخ.. كانت خطوات إيجابية في سبيل النهوض العام للأمة العربية غير المستقلة والمتداخلة مع بقية الأمم الإسلامية، ولكن بقيت الشعارات الدينية - النهضة غير مدركة لطبيعة

بقتل عثمان بن عفان، ثم بالحرب مع أو ضد علي بن أبي طالب، ومن هنا توسعت الخلافات والصراعات الطبقية التي تموت من خلال الوعي الديني، الذي تحول إلى وعي مذهبي. لقد حاول عمر بن الخطاب أن يقيم توازناً اجتماعياً، وأن يوزع غنائم البلدان المستغلة بشكل متساو على الفاتحين العرب، إلا أن التناقضات العميقة فجرت الصراعات الدموية وطلعت الاستقطابية العربية الباذخة لتشكيل ملكاً عضوياً جبراً مختلف المفردات الفكرية والأدوات السياسية لحكمه الطويل.

٢- لقد قام النظام الإقطاعي - المبودي، بعد سيطرته على ملكية الأرض والفلاحين، بتفصيل بدلة دينية - مذهبية على مقاس امتيازاته ومصالحه، مواصلاً استلام ملكية البشر، من أسلافه الفراعنة والأكاسرة والقيصرية، محافظاً على التركيبة السياسية الاجتماعية المتحجرة: سيطرة مطلقة للحكام، سيطرة شاملة للذكور، استغلال لا يرحم للمزارعين والعيبد(١).

لقد انجرت القوى المعارضة، بحكم شروط الوعي والوجود الاجتماعي، إلى استخدام ذات العبادة الدينية في تبرير اختلافها وصراعها مع الحكم الديني والمذهبي المركزي، فابتكرت مذاهبها الأخرى، لتعكس مصالح جهاتها وأممها وجماعاتها، ورغم أنها لوحت بالعدالة وتحقيق المساواة، وخدمة المناطق والأقاليم المختلفة، وحقت إنجازات ملموسة وفتية في سبيل ذلك، إلا أن الأغنياء الكبار والمتسلطين ما لبثوا أن سيطروا على شبكة انتاج المذاهب كذلك، وضخوا السلطة والثروة إلى خزائهم، فغدت الحروب المذهبية الدامية المستمرة تعبيراً عن حروب اجتماعية يتم إخفاؤها، ولاتجد الأدوات السلمية والقانونية لكي تظهر وتبتلور وتحل. إن المعارضين العرب بلجوتهم إلى الدين وتفسيره مذهبياً خسروا عملية التغيير العميقة الشاملة، ودمروا الدولة التي أرادوا انقاذها. لقد غدا الكفاح من أجل العدل والمساواة ملتبساً بالخلاف الطائفي الفقهي، وصار انفصالياً، منطقياً، مما أدى إلى تمزيق الدولة العربية - الإسلامية، وتحطيم بناءها الاقتصادي وشبكاتها الانصالية المادية والفكرية. لم تكشف الطبقات المهممة، في كل المذاهب المنقسمة المتعادية، وعبر كل الأبنية

الجسم السياسي الديني المحافظ الذي راحت تستثير نشاطه، ليغرقها في النهاية بشبكته الطائفية الواسعة، ويجنوزه الممتدة قرونا مديدة. إن الأفكار الحاملة لم تكن على دراية بحجم وعمق التركيبة الاجتماعية السياسية الفكرية المحافظة، والتي راحت تستعيد سطوتها على الحياة العربية، عبر تغذية القوى الاستعمارية لها، والتي وجدت فيها أرضية أساسية لتمزيق الأمة العربية، والتي تم تفتيتها سياسيا وإداريا، وغذيت تنوعاتها الإقطاعية والعشائرية والمذهبية والمناطقية، وتم ربط اقتصادها المنتج للمواد الخام بالدول المسيطرة، وهمشمت قواها الاقتصادية والثقافية التصنيعية. ورفضت قوى علمانية تنويرية صغيرة مسار الانبعاث الديني - القومي المتضافر، طارحة استيراد النموذج الحدائي الغربي، ولكن ظلت طاقاتها العقلية الهامة والمفيدة، معتمدة على تشكيل الانتاج الثقافي، غير المترابط مع الوعي السياسي وانتاج الممارسة الثورية^(٢١). ولقد تلاقح هذان الاتجاهان الرئيسيان في بعض الخطوط الصغيرة العابرة، حين استعارت بعض القوى القومية بعض الجوانب العلمانية، وبشكل محدود. ونظرا لانعزالية الاتجاه الثقافي العلماني عن الممارسة الكفاحية الوطنية، بدا وكأنه مرتبط بالسلطات الأجنبية، ونموذج لتبعية فكرة للغرب. إن الاتجاه القومي الديني في عملية تغلغله بين الجمهور العربي، اعتمد النفعية والعفوية، ووجد أن استغلاله لمشاعر المؤمنين، وتنشيطه لبعض المفاهيم الدينية الشعارية قد وسع شعبيته، مما أدى إلى إحقاقه عن تعميق الوعي العلماني في صفوفه، وتركيزه على الجانب الديني.

ولاشك أن تسييس الاسلام بشكل وطني وقومي قد أدى إلى توحيد بعض الشعوب العربية ضد الاستعمار، وعبر عن علمانية محدودة، وبين أن البعد عن الشبكة الاجتماعية المحافظة، هو بذور لنمو ديمقراطي هام، ولكنه نمو لم يكتمل، ليس لأن تلك الشبكة ذات قرون من التأهيل في البنى الموضوعية والذهنية للعرب فحسب، بل لأن القوى التحديثية العربية لم تواصل مهماتها المعاصرة، وعجزت عن تغيير نظم الامتيازات، وكانت هي جزءاً من القوى المستغللة للجماهير،

ووجدت أن من مصلحتها الابقاء على الوعي المحافظ تثبيتا لنفوذها.

كما أن القوى الاستعمارية والعربية التابعة واصلت تعميق وتعزيز دور المؤسسات المذهبية، فكانت تركيبة التخلّف شرطاً من شروط ديمومة النهب الأجنبي والداخلي.

إن القوى الحديثة النامية حينذاك، بتركيبها الإقطاعية والبرجوازية المتداخلة، لم يكن من برنامجها انتاج أدوات نظرية وسياسية لبناء مجتمعات ديمقراطية علمانية. وقد وجدت مصلحة في إبقاء التركيبة القروسطية، مع إجراء اصلاحات اجتماعية وسياسية مهمة عليها، وكان اغفالها لأفكار المتنورين العرب العلمانيين، خاصة في مسائل فصل الدين عن السياسة والدولة، تعبيرا عن وشائجها القرابية مع تلك التركيبة المتخلفة.

٤- إن عجز الطبقات الرأسمالية - الإقطاعية عن قيادة معركة الاستقلال الاقتصادي والسياسي وتحقيق (العدل)، قد هيأ الفرص لبروز القوى الاجتماعية الوسطى والصغيرة للنصدي لهذه المهمة، واستقطاب الحماس وتوظيف المعاناة الجماهيرية لأجل تشكيل خطوط سياسية نظرية تسريعية وشمولية تتجاوز الليبرالية والتحديث الديمقراطي. وإذا كان ذلك لم يتبلور بصورة سريعة عند القوى القومية واليسارية، واحتاج لسنوات أخرى ليشكل بصورة أحزاب قومية ويسارية شمولية، فإن الأصوليين الإسلاميين كانوا أسرع في التقاط المنحى الفاشي الذي كان مخيما على العالم. إن رفض الأصوليين الإسلاميين لاتجاه الليبرالية الاسلامية الذي تشكل لدى الأفغانى وكوكبته، والذي شرع لحرية الاختلاف والتعدد، وأسبقية العقل على النص، بدأ يتصاعد ويتبلور لديهم حين رأوا التحديث الرأسمالي يقوم بهدم جوانب من التركيبة الإقطاعية المسيطرة على المسلمين، ويزرع بعض أشكال وجودها بمظاهر الحداثة المنتشرة وعبر الدعوات الرافضة للخلافة وبأفكار فصل الدين عن المؤسسات السياسية.

وقد كانت الأشكال المذهبية - السياسية تعبيرا عن التركيبة الاجتماعية، التي صار الغرب الرأسمالي نفيا لها، بنموذجه التحويلي للاقطاع المسيحي، وفصله عن

وريفية عربية شديدة التخلف، عبرت عن الوعي الإقطاعي المذهبي التقليدي للإسلام، الذي ظل مسيطرا بشكل كلي على الجمهور، مانعا إياه من أى بصيص حضارى فى تلك المناطق المحبوسة بالسيف والرمال. لقد أعطى مثل هذا الوعي للإسلام فى مراكزه البدوية الحصينة، موديله القمعى والمتخلف الى الوعي الأصولي المسيس للإسلام المستيقظ فى المدن العربية، والذي أفاق على دوى المارشات العسكرية الفاشية، وحرب الرأسمالية اللاعقلانية الهجومية ضد الرأسمالية الديمقراطية، ليأخذ الأرياء الموحدة والطواير العسكرية وسلطة الدكتاتور المطلق لإرادة القوة، مدمجا معها سيادة النص الحرفى على التأويل الانساني، معتبرا المرحلة الإقطاعية العتيقة نموذجه الأمثل.

وستعبر القسماص الأصولية الأولى حينئذ عن المسار المعاكس للعصر الديمقراطي، فعلى هذا الوعي أن يدافع عن تركيبة اجتماعية منهارة، وأن يحتفظ بأبنيتها السياسية والاجتماعية والفكرية، مع القبول بأجزاء أساسية من العلاقات الرأسمالية الاقتصادية، واضفاء طابع دينى شكلى على الأجزاء الأخرى.

إن ما أكدته المرحلة الليبرالية العربية من سيادة للأمة، وقدرة الشعب على إعادة النظر فى مجمل البنية الاجتماعية المتوارثة، وعصرنة ومقرطة كافة القوانين والمعادن والأفكار العتيقة، يتم منعه ايدولوجيا، لتقف الأصولية ضد حكم الشعب، ومن أجل استمرار البنية التقليدية فى المرحلة الرأسمالية. لقد تم رفع مصالح الأرستقراطية الذكورية المتمزعة، الاجتماعية والطبقية، الى مصاف المقدس والأزلى، والذي لايجوز لههضة العرب الجديدة أن تمسها وتميد النظر بها. إن مرحلة التداخل والتعايش بين النظام التقليدى، والنظام الرأسمالى، قد وصلت هنا إلى نقطة الانقراض، وتم وضع العصر الحديث، عبر الوهم الأيديولوجي، بشكل مضاد كليا للمرحلة القديمة، والتي ينبغى استعادتها بالقوة(٤). إن أساس المشروع يعتمد على حكم الإرهاب الشامل، وذلك بتحويل هذا الفهم المضاد للعقل وتطوير الحياة، الى دكتاتورية واسعة كلية تعتقل الأفراد والجماعات فى مختلف تجليات وجودهم المالبسية والديكورية والفكرية.

الدولة، وبالغائه للطبقات الإقطاعية المتحكممة فى ملكية الأرض والبشر والعقل. ولم يكن الغرب نفيا نظريا لتلك التركيبية، بل كان تدخلا عمليا لوضع حد لأكثر اشكاليها نظريا كملكية الرقيق والاتجار به والسخرة، وقد وضع تلك الحدائة الجزئية رهن التجسيد الملموس، تمريرا لتغلغل امتيازاته. وحين تشكلت ونمت البرجوازيات العربية - الإقطاعية فى حضن هذا التحويل التابع، قامت بإنجازات نهضوية مهمة، وكان الإسلام الليبرالى شكلا لنموها وتجليها، لكن تلك البرجوازيات كانت ضعيفة التكوين الصناعى، ذات جذور إقطاعية واسعة، فدخلت فى علاقة تناغم مع البنية المحافظة العتيقة(٥).

إنها لم تستطع إنجاز المجتمع الليبرالى بشكل شامل. فإن الثنائية الصراعية بين الإقطاع والرأسمالية فى عمق وجودها، كانت جزءا من امتيازاتها وأفكارها. ولقد غدت الحدائة الرأسمالية هى هذه الأحزاب والدساتير والكيانات الجديدة، ولكن الجسم الإقطاعى بقى هو الملكية الواسعة للأرض وللفلحين والنساء وللأفكار وللحياة الشعبية.

٥- كان التغيير الليبرالى العلمانى الواسع يتطلب تحويلا صناعيا - علميا - اجتماعيا، لم تستطع نصف الرأسمالية هذه أن تحققه، أو أن يسمح لها الاستعمار المسيطر أن يحققه.

ومن هنا تزايد التناقض بين التكوين الحديث الليبرالى غير الراقف على قاعدة صناعية - اجتماعية قوية، والحياة الشعبية المستغلة، وغدا النموذج الليبرالى فاقدا لمعقوليته السياسية مع تزايد الصراع. وقد جاءت الحرب العالمية الثانية لتسرع فى ذلك، فصارن الأفكار الشمولية الدينية، أو فيما بعد القومية - واليسارية، هى المستقطبة لقطاعات الرأى العام المؤثر. إن ردود الفعل الأصولية الأولى ضد الحدائة المقنحة المترافقة مع غزو استعمارى، كما تعظرت فى الوهاية والسنوسية الخ.. ارتدت طابعا وطنيا ومقاوما، ولكن ذلك المظهر عبر عن مضمون إقطاعى، يهيمن بقوة على البنى الاجتماعية ويمنع تحديثها إلا فى سياق تعزيز سيطرته المتشددة. إن ردود الفعل هذه، والتي كانت فى مناطق صحراوية

إن هذا الأسلوب الدكتاتوري: يستهدف جعل التركيبة الاجتماعية المحافظة خارج العقل والزمن، متحدة كلياً بالغيب، ومصانة بعنف شامل. ومع هذا، فس نجد هذه الرؤية نفسها في تناقض مزمن بين إعادة تفسير الدين رأساليا، وبين الحفاظ على التركيبة التقليدية. إن التفسير الرأسمالي يقود إلى إعادة بلورة بعض المفاهيم بشكل حديث، في حين أن الحفاظ على التركيبة يؤدي إلى العنف والتشدد. إنها لا تستطيع أن تتخلى عن أسسها الأيديولوجية الشمولية الإقطاعية، لكنها تضطر لرسملة العديد من تصوراتها، في حين أن بعض القطاعات القاعدية التي استأرتها هذا الخطاب العنفي المضاد للحداثة، تقوم بانتاج شعارات أكثر تطرفاً وعداء للحداثة، فتصير أكثر عنفا وإرهاباً. إن الموديل الحديث من السلفية الذي انتج في مصر، سيتأثر وينمو بالتطورات المحافظة في بقية الدول العربية والإسلامية، كما أنه سيغذي مناطق أخرى بذات الأيديولوجية الشمولية الدينية وبتناقضاتها المختلفة.

٦- كانت البرجوازيات العربية تعمل بعد انهيار الدولة العثمانية واستعمار الدول العربية للخروج من علاقات الانتاج الإقطاعية المسيطرة في القرون السابقة، طالعة من ملكية الأرض والعقار نحو المتجر والمصنع، ومن انتاج النص الديني إلى انتاج العقل التابع والمؤول للدين. لقد تنامت شعارات التحرر الوطني وتحققت تعددية سياسية وتشكلت حريات اجتماعية مهمة، لكن النظام التابع، ذا البنية الرأسمالية الضعيفة، والعلاقات الإقطاعية المستحكمة في أغلبية الأرض الزراعية والمستوى الأكبر من البنية الاجتماعية - الذهنية، عجز عن الرسملة والمقرطة الواسعة للحياة. ولقد تشككت قوى قومية ووطنية ضد تلك الأبنية الرأسمالية ووجهت قواها وخطتها لإلغاء تلك الأنظمة إلغاء عسكريا عنيفا. لقد اعتمدت القوى القومية والشيوعية على التسريع الكبير للتطور، وسيق المراحل، وتجاوز التكوينات الرأسمالية الليبرالية الجينية التي تشكلت بصعوبة على مدى قرن النهضة السابق. ولم يكن لدى هذه القوى تصور واضح لطبيعة البنى الاجتماعية المراد تشكيلها، معتمدة على بعض المطالب الاجتماعية والسياسية

لقطاعات من الجماهير، وعبر تسييس نخب معينة مثقفة وشعبية، ودفعها في صراع طويل، للاستطاعة بالتحالف الرأسمالي الإقطاعي المهيمن. إن الرافد القومي من الحركة الاجتماعية العربية اعتمد على توجيه النخب السياسية - العسكرية نحو انبعاث الأمة واستعادة نهضتها ووحدتها، معتمدا على الترابط بين القومية والدين، باعتباره حلقة أساسية في ذلك النهوض(٥). إن الأمة في هذا الوعي تندو جوهرها مفارقا للتاريخ، مثلها مثل مفهوم الأمة لدى الأصوليين، وهو جوهر غير مرتبط بسيرورة اجتماعية وتاريخية محددة، وعبر تكوينات اجتماعية متناقضة. لم يأخذ هذا الوعي أن القبائل العربية ووحدتها كانت شكلا جينيا لتكون الأمة العربية، وهي وحدة دينية قبائلية تمت بسرعة، واندمجت بعملية فتوح واستيلاء على أراض عربية أخرى تحررت، وعلى أمم مختلفة تعربت، وعلى أراضى أمم غير عربية ظلت تابعة. وعبر هذا التداخل والتناقض بين الأمم، قامت الأمة العربية، ولمصلحة الأرستقراطية العربية، بقيادة واستغلال بقية الأمم التابعة، التي ولدت وتبنت وطورت في كفاحها ضد التبعية الإقطاعية العربية المركزية، أنكارا ومذاهب مستقلة مضادة للدولة، فظهر الصراع القومي والاجتماعي عبر أشكال دينية، فككت الدولة العربية الواسعة.

إن الأمة العربية باستيلائها على أراضى الأمم الأخرى عبر الدين، أعطت الأمم الأخرى فرص الاستيلاء على أراضيها بنفس الدين. وإذا كانت فتوح الأمة العربية، قد جاءت في أزمنة وأوضاع كان النظام الإقطاعي العالمي في بدء تشكله، فإن الأمم البدوية الطرفية التي استولت على الأرض العربية بعد قرون، جاءت في مرحلة الانهك النهائي للنظام الإقطاعي الإسلامي المركزي، وفي بدء تحول قسم من البشرية إلى العصر الرأسمالي. وإذا كانت الأمة العربية قد اسهمت في إثراء تطور الأمم الأخرى غير العربية عبر نقلها إلى مراحل أعلى، مثلما استفادت هي من تجربة الأمة الفارسية التي تطورت بالاحتكاك معها، فإن الأمم البدوية قد حافظت على أسوأ أشكال النظام الإقطاعي، عبر تحويله إلى إقطاع عسكري. ولم تفهم الحركة القومية في بدء تشكيلها، أن الدولة

الخطوط العامة للتفكير من خارج الوضع الموضوعي للأمة العربية.

فلم توجه هذه الأحزاب إلى التعاون الاستراتيجي مع البرجوازيات العربية لأجل تشكيل أنظمة ديمقراطية علمانية، تحقق عملية الثورة الوطنية الديمقراطية، بل قامت بالقفز على الشروط المادية والذاتية، في كفاح يتسم بحرق المراحل، واعتماد الإرادية الثورية الذاتية العملية بالتضحية غير الصبورة، وكان من جراء هذا إقامة أحزاب شمولية ذكورية، تسيطر فيها إرادات الزعماء المطلقي الصلاحية، وتستغل كافة الشعارات العادية والدينية لتحقيق عملية التسريع الثوري، التي تتجه إلى دولة شمولية بالضرورة. إن الجذر الديني يغور في الشعارات الشيوعية العربية، عبر تشكيل وعي غيبي مستقبلي، تتحقق فيه اللجنة الشيوعية الخالية من الطبقات، في الغد المبهم والكلّي غير المنظور للانسان، فتتم التضحية بالأجيال الحاضرة ويتم العجز عن حل المشكلات العميقة الراهنة، عبر فقرة تسريع نحو الغد. ويبدو الطابع الديني في الشعارات الشيوعية كذلك عبر النظرة التقديسية لوطن الاشتراكية الأول وللكتب الشيوعية، وعدم القدرة على معالجة فصل الدين عن السياسة والدولة.

٨- لقد تحققت نتائج مهمة من هذه التجارب القومية والشيوعية عبر نهوض القوى الشعبية وتشكلت تجارب اجتماعية مهمة، إلا أن معاندة الواقع الموضوعي، والقفز على التطور الرأسمالي، دمرت في النهاية الكثير من المكتسبات الكفاحية التي تحققت على مدى عقود سابقة. إن التجربة القومية والشيوعية في استلهاها التجارب الفاشية أو الشيوعية، ونقل نموذج حكم الحزب الواحد، وفرض قيادته على المجتمع، وإبعاد القوى البرجوازية العربية، ساهمت في إشاعة مناخ شمولي، وألغت الجوانب الليبرالية والديمقراطية التي تحققت في الحياة العربية.

لقد تحولت الثقافات والجمعيات والثقافة إلى أدوات للحزب الواحد، بدلاً من أن تخدم طبقاتها وفئاتها، وتنمي تطورها المعصري. وفي سبيل تحقيق هيمنتها تصارعت الاتجاهات القومية والشيوعية بضراوة في الواقع

الشمولية السابقة قد قضت على امكانية نمو البرجوازية العربية النهضوية إبان العصر العباسي، التي أنهكت وسحقت داخل الأقبية الاقتصادية السياسية الفكرية للنظام القروسي، وإن استعادة الدولة العربية الإسلامية القديمة، لا يؤدي إلا لتشكيل نظام استبدادي نصف رأسمالي نصف إقطاعي، يعيد انتاج الهياكل الطائفية والدكتاتورية العميقة الرابضة في البنى الاجتماعية التقليدية التي لم تتمقرط عبر البنية الرأسمالية الليبرالية. إن النزعات القومية بعدم نقدها العصر الوسيط نقدا ديمقراطياً علمانياً حاسماً وعميقاً، احتفظت بالتركيب التقليدية المحافظة، ودمجتها في رؤيتها القومية الانبعاثية التي ازدحمت بالمفردات الرومانتيكية، التي تخفي التناقضات الاجتماعية، في سبيل تشكيل قومية صلبة وعنيفة. إن استلهاها القومية من الوعي الألماني القومي، تعبر عن إعادة انتاج تجربة الأمة الألمانية الممزقة قبل وحدة القرن ١٩، من خلال الأداة العسكرية العسكرية، ثم امتداداتها الهتلرية في القرن العشرين، داخل تجربة الأمة العربية الممزقة والمراد توحيدها وتطويرها عبر التسريع العنيف. ويمثل ذلك رفضاً للتطور الرأسمالي الليبرالي، والغناء للتطور الموضوعي للحياة العربية، والقفز عليه بإرادة نخوية، عبر نشاط الحزب الطليعي الراض للتضادات الاجتماعية والموحد لها بإرادة شمولية قوية. وقد تجسد هذا بتوجهها إلى المؤسسات العسكرية وجعلها القوة المهيمنة على الواقع، فأعادت انتاج النظام الشمولي بتركيبة جديدة، تتجمع فيها علاقات رأسمالية نامية وعلاقات إقطاعية.

٧- وكما رفضت الاتجاهات القومية المرحلة الرأسمالية الديمقراطية في التطور العربي، ومثلما فعلت الأصولية الدينية برفضها جوانب أساسية من هذه المرحلة، كذلك فإن التيارات الشيوعية قامت بالقفز فوق التشكيلات الرأسمالية.

لقد غدت الرأسمالية في وعي (الماركسية - اللينينية) طريقاً مسدوداً يجب تجاوزه، عبر الانتقال إلى الاشتراكية. لقد كانت الماركسية العربية تستورد

العربي، من أجل الوصول أو البقاء في الحكم، وفي سبيل ذلك ألغت أسس الدولة العصرية. إن استخدام النفى الانتقالي للشعارات القومية والدينية والشيعية في عجيبة شمولية، قد حافظ على البنى التقليدية الأساسية: سيطرة الدولة المطلقة - سيطرة الدين التقليدي على الوعي والحياة - سيطرة الذكور واضطهاد النساء - سيطرة الأغنياء المتحكمين في أجهزة الدولة وذهاب الفائض الاقتصادي اليهم - سيطرة القبلية والعشائرية والطائفية الخ... إن استمرار بقايا المرحلة الاقطاعية في تجارب الأحزاب القومية والماركسية، بعدم كفافها من أجل المقرفة الشاملة للمجتمعات العربية، وترسيخ التطور الرأسمالي بكافة جوانبه، قد جعلها موضوعا تواصل إبقاء مجتمع الاستبداد الشرقي، مشكلة قشرة «تقدمية» فورية تأكلت هي الأخرى.

٩- بدءا من الخمسينيات، من القرن العشرين، بدأت اجراءات اصلاحية ضد الإقطاع في مجال الملكية الزراعية بعدد من الدول العربية والإسلامية، ورغم انها اصلاحات لتحديد حجم الملكية الكبيرة، ومن أجل ادخال تطور رأسمالي في الأرياف، إلا أن هذه الاجراءات أثارت الحركات الدينية المدافعة عن الإقطاع، وبدأت تعيد تنظيم صفوفها وبرامجها، منتقلة الى الرد الاستراتيجي الشامل ضد الاصلاحات الرأسمالية على صعيد الملكية وبعض الجوانب الاجتماعية^(٦).

كذلك فإن بعض دول الجزيرة العربية لعبت دورا كبيرا في الدفاع عن النظام الإقطاعي، وللوقوف بوجه التطورات التحويلية الاصلاحية. ورغم أن الزراعة محدودة في منطقة الجزيرة العربية، إلا أن سيطرة الدولة على القطاع البترولي أعطى للأسر المالكة امكانيات مالية كبيرة، وامتدادات واسعة في قطاعات المقارات والتجارة ورأس المال المالي والخدمات. لكن هذا النمو الرأسمالي القاعدي الواسع، غير التصنعي بدرجة كبيرة، لم يخلخل التركيبة الاقطاعية على مستوى البناء الاجتماعي والايديولوجي والسياسي، ويلعب «الدين» هنا المفضل على مقاص هذه السيطرة، دورا محوريا في اخفاء التناقضات وتوحيد الشعب بالقوة. كذلك جاءت حركة التحرر العربية حينذاك، لتشكل تضادا سياسيا

وفكريا حادا مع هذه الأنظمة.

ورغم التباينات السياسية والاقتصادية والفكرية بين النظم العربية المختلفة وتلك، إلا أن ثمة تشابهات هامة بينها، فالدولة كانت استبدادية شمولية في مختلف تجلياتها الوطنية أو التابعة، ويلعب المصدر التشريعي الديني، بدرجات متفاوتة مركزا أساسيا في تشكيل الوعي العام والحكم. أي أن الدول العربية المختلفة حافظت على بنى اقطاعية قوية في أنظمتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وقد يصل ذلك الى تحول البلد إلى قلعة يحكمها ملك مطلق، يصادر المجالات والأفكار الجديدة، أو الى جمهورية تسمح بجوانب من الحداثة لكنها لاتصل الى العظم الاجتماعي للنظام^(٧).

ورغم أن التحديث الرأسمالي كان يجري على الجانبين التابع والوطني، إلا أن الرسمة لم تقم بإعادة تشكيل الأبنية الاجتماعية، وبناء صناعة واسعة في هذه الأنظمة، وظل فائض كبير فيها موجهها للاستهلاك الترفي ولصناديق النقد الغريبة.

وكان النمو الرأسمالي يقترب من البنى التقليدية السياسية والاجتماعية، عبر تفكيك الأسر الأبوية الكبيرة والقبائل، وتحرر أقسام من نساء المدن، وطرحت قضية مساواة المرأة بالرجل في كافة شئون الحياة، وصارت مسألة تحرير المرأة قضية محورية لإحداث تحول نوعي عميق في العلاقات الاقتصادية والاجتماعية. وفي هذه الحقبة وصل مشروع رأسمالية الدولة الوطنية الى الأزمة العميقة، بسبب عدم تجذر التطور الرأسمالي الشامل وانسداده، وسيطرة الدولة الدكتاتورية على الفائض الاقتصادي واهداره، وقادت التحولات الاقتصادية وهبوط أسعار المواد الخام الزراعية الى تضخم المدن بالمهاجرين الريفيين المقتلعين من أراضيهم وعوالمهم. وتواكب تآكل الأبنية الفكرية والسياسية للجماعات القومية والشيعية مع وصول نموذج التسريع الشمولي الحدائي الى مأزقه الاقتصادي والسياسي، وأدت الصراعات الجانبية والحروب والمغامرات العسكرية أدوارها الأخيرة في تقويض هذه البنى.

وفي هذه الأثناء كان النموذج المحافظ يتصاعد في الحياة السياسية والفكرية العربية، عبر استمرار العلاقات

الاقتصادية في الريف، ونقض قوانين الإصلاح الزراعي المطبقة سابقاً، وتساعد دور بعض دول النفط المحافظة في السياسة العربية، وغذى صرفها الاموال الهائلة على تنامي الجماعات الأصولية، وكذلك بسبب تفجر الثورة في إيران وسيطرة قوى الإقطاع الديني على مسارها السياسي، ومساعدة الاستعمار الأمريكي والرجعية الدينية لتسلم قوى الإقطاع المذهبي السلطة في أفغانستان، إن كل ذلك قد جعل عودة المد المحافظ اليميني يغذى الاندفاع الأكثر صوب الماضي، فالتسريع هذه المرة نحو الخلف لا للامام. لقد استطاع المدى اليميني المحافظ أن يشكل هجوماً عاماً واسعاً على قوى الحداثة العربية لمنع تنامي عمليات التطور الرأسمالي والديمقراطي في الأبنية الاجتماعية والسياسية.

وتعيش أقوى وأغلب قوى هذا اليمين على علاقات ما قبل التطور الرأسمالي، إما باقطاع مباشر من أرزاق وأموال المؤمنين بها، وإما باستخدام جهاز الدولة لسرقة المال العام، وقد يتداخل هذان السلوان في العديد من التجارب والأوضاع. وجاءت هذه الأموال الكثيرة لتدعم الجماعات الدينية، وشركاتها المالية. لقد تبادلت الرأسمالية المختلفة، على مستوى العلاقات الاقتصادية، والإقطاع، على مستوى الحياة الاجتماعية والوحي، تداخلهما ووحدهما. فسيطرة المصدر الإقطاعي على هذا المال، يجعل المحافظة على ينايحه السلطوية والفقهية ضرورة أساسية، لإعادة انتاجه المستمر. كما إن توسع السيطرة الدينية على المنتمين لهذه الطوائف التابعة، يغدو مصدر أرباح مستمرة. من هنا يغدو الحفاظ على التركيبة الاجتماعية والسياسية المحافظة ضرورة لاستمرار الاستغلال الموسع للجماعات. إن تشجيع بعض الأنظمة العربية والإسلامية للجماعات الأصولية، دفع وعى المنطقة للارتداد السريع نحو الماضي، لتطبيق النموذج المثالي النقي، وأدى إلى إبراز آليات المنظومة الاقتصادية العتيقة، عبر تشكل الفرق المذهبية، وأفكارها التي تواصل التشدد مع تنامي عملية التطور الرأسمالي، وبدء تفكك الدول الوطنية دينياً، وتدفع العنف بكل أشكاله.

١٠- تعود بنى العنف العربية المعاصرة بجذورها

العميقة الى تكوينات الدولة الاقطاعية العربية - الاسلامية، حيث تم بناء واستمرار الدولة، او معارضتها، عبر العنف. وإذا كان العرب قد عرفوا العنف على اساس صراع القبائل على الموارد، فإنهم واصلوه عبر اشكال الصراع السياسي في العهد الاسلامي. وتشكلت سياسة القوى المسيطرة عبر حروب الفحوش، واستثمار غلال وخزائن البلدان المفتوحة، ثم لمواصلة تحصيل الخراج، وجلب العبيد والجواري، ولتحطيم قوى المعارضة الدينية غير المركزية، وللمسيطرة على القوى الشعبية. وقد تم استخدام مختلف وسائل العنف للحفاظ على الامتيازات في الملكية والحكم والاستثمار. فكانت اشكال التعذيب وأدواته كثيرة كالجلد والرجم وقطع اليد وقطع الأيدي والأرجل معاً والصلب وقطع الرؤوس والأوصال والسلخ والاعدام حرقاً والتشميم وقروح اللحم وإخراج الروح من دبر وقلع الأنف والتعذيب الجنسي الخ(٨). لقد استخدمت هذه الوسائل كافة القوى السياسية الحاكمة والمحكومة، بحيث إن المناخ العنفي القهري شكل جذور الحياة السياسية والاجتماعية العربية المعاصرة. وحين جاء الاستعمار كان عنفاً ساحقاً ضد الحياة العربية، وقام بتشكيل سلطاته عبر العنف، ورد عليه العرب بكفاح وطني وقومي واسع، عبر حروب التحرير والثورات. وحين تشكلت بعض الأبنية الرأسمالية الملكية الليبرالية قامت بإرساء بعض أسس دولة القانون الحديثة، وتم استبدال اشكال العنف القروسطية الشيعة بعقوبات معاصرة واشكال حديثة. إلا أن هذه الاشكال المتحضرة نسبياً، لم تستطع أن تعالج جذور العنف والتفاوتات الطبقة الصارخة في البنى الاجتماعية. فالعنف ضد الطبقات الشعبية والنساء والأقليات القومية والمذاهب غير الرسمية استمر بقوة. وفي فترة صعود التيارات القومية - اليسارية اعتمد العنف كسياسة منظمة لانتزاع الحكم وتثبيتته. كانت القوى القومية سباقة في اللجوء الى الحكم عبر الانقلابات العسكرية، وتشكلت كإرادة شعولية قهرية ضد المسار الديمقراطي السلمي. وقد أعتمدت لغة الثنائية المطلقة في تبرير هذا العنف. فهناك معسكران: معسكر العملاء، ومعسكر الوطنيين. فمهما كانت بعض الجوانب الديمقراطية في أنظمة التبعية فهي

عملية وشريعة. ومهما كانت الأنظمة العسكرية والشمولية وقهرية فهي وطنية طيبة. وهذه الشائبة الإطلاعية تستمر مع الجماعات الشيوعية، حيث المعسكرين المتقابلين: معسكر البروليتاريا، ومعسكر البرجوازية. ولن يكون ثمة جديد في ثنائية الدينين المطلقة حيث معسكر المؤمنين يقابل معسكر الكفار. إن هذا الوعي التضادى، المشكل على أساس جذور دينية حيث التفاوت المطلق بين «الإله» و«الشیطان»، يغزو العالم فيه بلونين لا ثالث لهما، ولابد أن يسلم الخصم في الجهة المضادة تسليماً أو يلغى جسداً. لقد استخدمت الأنظمة والجماعات الحديثة المختلفة العنف ضد بعضها البعض عبر هذه المناظير الضيقة، ملغية الهوامش البسيطة لعصر النهضة، ومزيجة مفردات دولة القانون، مدمرة بعضها البعض، ومحجمة بنية التحديث الراهقة العربية. ولقد وقفت الأصولية فوق هذا التراث العربي القديم والمعاصر الحافل بالعنف، وأطلقت أدواته إلى أقصى حد ممكن، وهو عنف يستند في نظرها إلى امتلاكها الحقيقة المطلقة، ولديها النصوص الواضحة التي تدعوها للفعل وتحقيق نموذجها وسيطرتها. فلقد تشكلت في مناخ جعلت فيه قادة التحول التحرري العربي كفاراً، وصورت فيه كل مسار الأمة البطيء الصعب والطالع من اغلالها القروسطية، ومستنقعات التعذيب والجلد والرجم، باعتباره هو الكارثة، وكونت لها نموذجاً خيالياً من الماضي، هو عصر صدر الإسلام، انتفت منه المشكلات والصراعات والمظالم. وهو نموذج تم تقديسه لقرون طويلة، ومنع النظر العقلي فيه لدى كل التيارات العربية.

فتربت هذه الجماعات على عنف يومي ضد الحداثة والتطور والديمقراطية، وصار النموذج الماضوي معداً للتطبيق الحرفي بالقوة في كل مكان. وشجعت الأموال والمناخات المحافظة والارتدادات عن التحديث، هذه الجماعات التي تحولت إلى عصابات مسلحة للانقضاض على حاضر ومستقبل الأمة.

لقد كان العنف بتجميع السلاح والارهاب هو خطوات عادية في سيرة أى جماعة أصولية. إن الأصولية نظام شامل للعنف. عنف ضد الحداثة. عنف

ضد المرأة وتحررها. عنف ضد الفنون. عنف ضد الشعوب وتقدمها. عنف مدمر مجاني. عنف طائفي تعصبي. عنف لعرقلة المسار التحديثي والانتقال إلى المجتمع الرأسمالي بكل مستوياته.

١١- فقدت البرجوازية العربية نصف التحديثية، نصف العلمانية، زخمها الاقتصادي والفكري والسياسي، وجاءت قوى اجتماعية بعد الحرب العالمية الثانية من البرجوازية المتوسطة والصغيرة، لتواصل عملية التجديد بأدائها العسكرية، وقد انهار عملها التغييرى وانضحت الأزمة بقوة في بداية السبعينيات. ومنذ ذلك الوقت بدأت القطاعات ما قبل الرأسمالية ودول النفط والنفثات البرجوازية الكبيرة القديمة والجديدة، بتشكيل الواقع العربي. أما بقية الأنظمة العسكرية فقد تحولت إلى أنظمة استبدادية فاسدة، وبدأت تعاني من مجموعة من الأزمات العميقة الشاملة، فتراكم العجز المالي بسبب سرقة المال العام، وبتفجر الحروب مع الجيران أو بسبب الصراعات الداخلية. وجاء انهيار الاتحاد السوفيتي والمعسكر الاشتراكي ليمحق أزمة هذه الأنظمة، والجماعات المؤيدة أو التابعة لها. فهذه الأنظمة والجماعات لم تستطع أن تستوعب النموذج التحولي الديمقراطي الرأسمالي في دول المعسكر الاشتراكي، لتنتقل إلى رأسمالية ديمقراطية. فأفسد الدولة الاقتصادية - الاجتماعية العربية لم تنزل بعد أسس نصف اقتصادية - نصف رأسمالية. ولم تصل إلى مستوى الدول الاشتراكية السابقة، التي أعادت تشكيل بنائها في ظل تسريع رأسمالية الدولة الخاص بها. وعلى العكس فإن معظم دول رأسمالية الدولة العربية «الوطنية» أوصلت مجتمعاتها إلى إعادة بعث للهياكل التقليدية والطائفية والقبلية، وأدى نمو دول النفط في الجزيرة العربية وخارجها إلى تشجيع نموذج رأسمالية الدولة الشمولية ذات الأجزاء الإقطاعية. وعبر كل هذا عن عدم قدرة الأمة العربية، بهيكلها الانتاجية - الاجتماعية - السياسية - الأيديولوجية للانتقال إلى المرحلة الرأسمالية الصرفة.

إن الأنظمة العربية المختلفة بعجزها عن تغيير السوق الوطنية تغييراً رأسمالياً شاملاً، عبر إلغاء الشامل للاقطاع سواء في ملكية الأرض أم في ملكية النساء أم

فى الأفكار والنظم السياسية والحقوقية، هيات الشروط الموضوعية والذاتية لصعود قوى اليمين المتطرف بطرقه الفاشية، لاستلام السلطات فى أغلب الدول العربية. وفى هذا المناخ التحولى الانهيارى، انتصح عجز الأدوات السياسية العربية الوطنية والتقدمية، عن المراجعة العميقة لأدواتها الفكرية والسياسية، وعدم مقاومتها لمسار الارتداد اليميني فى الوعي والحياة.

انها عبر ميراث الدكتاتورية الضارب فى وعيها وعملها، لا توجه الكفاح إلى بؤرة المرحلة وقضيتها المحورية، فالكفاح ضد الدكتاتورية مهما كانت مدنية أم دينية، فى السلطة أم خارج السلطة، فى الحكم أم فى المعارضة، هو الكفاح المحورى الذى يبعد القوى الوطنية العربية عن الانتهازية والانتقائية والعفوية. إن الكفاح من أجل الديمقراطية، هو كفاح ضد الجماعات الأصولية والسلطات الشمولية معا، وهو كفاح لتحرير القوى الشعبية من كافة أشكال الهيمنة. إن الدول الدكتاتورية والجماعات الفاشية وأوهام الشعب وسيطرة الذكور المطلقة على النساء، وتذليل المنظمات السياسية والجماعية لمصلحة الأنظمة الدكتاتورية، الخ.. كلها ينبغى أن تواجه بنضال ديمقراطى واسع وعميق ومتنوع. إن الكفاح من أجل الديمقراطية هو كفاح من أجل العلنية كذلك، ففصل الدين عن السياسة المعارضة والحاكمة، هو مقربة سياسية واجتماعية عميقة، وحين يتم الفصل بينهما يتحول الكفاح الديمقراطى إلى شعارات سياسية انتهائية.

١٢- يطرح الواقع العربى الراهن أفقا عاما عريضا لحل المشكلات العميقة المتراكمة عبر الحقب السابقة، وعبر التقارب بين مختلف القوى الليبرالية والديمقراطية، المهددة من قبل الأصوليات الدينية، والمجتمدة أو المضروبة من قبل الأنظمة الحاكمة. إن الأهداف العامة هى استعادة مطالب التطور الديمقراطى العربى، التى تم القفز عليها عبر مراحل التسريع الأممية السابقة، أو المواجهة من قبل مشاريع التسريع الماضوية الدمية الراهنة. وهى تحرير المرأة، وتحرير الدولة من الدين، وتحرير الدين من سيطرة الاقطاع، وتشكيل وتعميق الحريات وتجذير المسار الصناعى الوطنى والعربى

الخ.. إن الخط الأساسى لهذا المسار العربى المتلون حسب مستويات تطور البنى الاجتماعية، هو فى تشكيل تحالفات ديمقراطية واسعة، تعزل القوى الدكتاتورية وتهزمها. إن الدول والجماعات السياسية نصف الدينية التى تريد مقاومة التيارات المتشددة، الداعية إلى أقصى تطبيق حرفى للدين، وأوسع اعتقال للانسان، تجابه بالمزيد من المشكلات وفقدان المصداقية، كما تزدى عملية الاستغلال البرجماتى للدين إلى اعطاء فرصة لمزيد من نمو التيارات الأصولية. إن السلطات العربية التى تقاوم الجماعات الدينية من خلال الدين، تنجس إلى الحقل الايديولوجى للجماعات المتطرفة، وتنزل تحت ذات المظلة الفكرية، عبر تنامى لغة المزايدة حول الدين وتمثيل المؤمنين. إن هذا الانزلاق من قبل الأنظمة الرأسمالية العربية المتخلفة، يشبه انزلاق الجماعات الحديثة السابقة نحو الشبكة القهرية العميقة للاقطاع، ولهذا فإن الأنظمة العربية تقوم بتقويض أساسها الفكرى الهش، وحينئذ فإن المعركة تنتقل إلى مسألة السيطرة على الحكم(٩). إن السلطات العربية بتعبيرها عن قوى برجوازية كبيرة أو برجوازية عسكرية ببروقراطية وعن ملاك الأرض الكبار، تعبر عن استمرار التركيبة المزوجة بين الاقطاع والرأسمالية، وبين العصر الوسيط والعصر الحديث، فتضع كل قدم فى عصر، مواصلة رحلة الانسحاق العربية. إن هذه الازدواجية هى المدمرة، فلا بد من اقتلاع جذور الاقطاع الاقتصادية والاجتماعية وفصل السياسة عن الدين، وتحرير الدين من الاحتكار الاقطاعى القروسطى له، وتشجيع برجزة الاسلام، والقيام باصلاحات عميقة فى التركيبة الاجتماعية التقليدية، عبر المساواة بين الرجل والمرأة، وجعل الدولة لا دينية، ومساواة كافة المواطنين أمامها. إن ذلك لايتشكل دون نضال واسع من قبل القوى الحديثة العربية الديمقراطية، وهى تقوم بتجديد نفسها ديمقراطيا، وعلمانيا، وتوجيه القوى الشعبية والبرجوازية الصناعية خاصة، والنساء والمثقفين. إن إعادة ترتيب الأولويات السياسية والاجتماعية يبقى ضروريا لمواجهة انتكاسة التطور، فلم يعد أساسيا تحرير الشغيلة، بل تحسين ظروفهم وتطورهم الفكرى والسياسى، وغدا تحرير المرأة والدين والعقل

ركيزة أساسية لإعادة تشكيل البنى. إن التعاون الواسع بين العمال والبرجوازية الصناعية، سيدعو مهما لتشكيل قوة مشتركة تؤسس رأسمالية حديثة. ولا يجب أن يتوجه النضال المطلبى وتطوير حياة العمال إلى تجاوز الرأسمالية. إن توسع الأشكال الطفيلية من رأس المال، وتفاقم السياسة الليبرالية الجديدة الموجهة ضد الشغيلة، وتدفع الشركات المتعددة للجنسية وعمليات الفقر فوق الأطر الوطنية والقومية كلها مشكلات كبيرة، ولكنها لاتقود بالضرورة إلى تجاوز للرأسمالية بصيغ متسارعة، بل إن تدعيم رأسماليات عربية صناعية - زراعية - علمية هو الأمر الذى يضع القواعد المادية لتغيير التراكيب التقليدية المحافظة فى المجتمعات. إن الدفاع عن الطبقات الشعبية ومصالحتها فى الحياة والتقدم، يترافق مع الكفاح من أجل الديمقراطية والعلمنة، عبر الصراع ضد مختلف تجليات الاستبداد القديمة والحديثة.

خلاصة:

حين بدأ انهيار الدولة العثمانية، وتغلغل الرأسمال والسيطرة الأوروبية، بدأ النظام الإقطاعى العربى المجزأ فى الانهيار التدريجى البطيء، عبر مستويات عدة، وعبر مناطق وبلدان وأزمنة متفاوتة.

لقد كانت المراكز المدنية الأساسية هى البقع الأولى فى هذا الخروج الحديث، ثم تبعها الأقاليم القريبة فالأرياف والمناطق الصحراوية، التى جاءت كحلقات أخيرة من انهيار الإقطاعى والنمو الرأسمالى، وعبر فترة زمنية امتدت من أوائل القرن التاسع عشر حتى أواخر القرن العشرين.

ولكن انهيار الكلى على مستوى الملكية وعلى مستوى البنى الاجتماعية والسياسية لم يتم حسمه حتى هذه السنوات الأخيرة من القرن العشرين، ويبدو أنه بحاجة إلى عقود أخرى من القرن الواحد والعشرين.

لقد حدث تباين وتداخل بين بنتين متصارعتين مختلفتين: بنية تقليدية أقل لها كل مفرداتها الاقتصادية والاجتماعية والأيدىولوجية، والتى لم تخترق إلا فى جوانب معينة، وخاصة فى الاقتصاد. وقد عبرت عن هذه البنية الأصوليات الدينية المختلفة. وثمة بنية رأسمالية حديثة تنامت عبر جوانب عدة، ولكنها لم تحسم

انتصارها الكلى على البنية القديمة. وعبرت عنها مختلف التيارات السياسية الحديثة. وكما أن البنية الاجتماعية القديمة راحت تتدخل وتتساقط أجزاء منها، فإن مفرداتها الفكرية والسياسية راحت تتآكل هى الأخرى، بفعل تيارات التحديث المتتالية، التى تكونت كحلقات مرتبطة بنمو الجماعات وصراعاتها، وبشكل قاعدتها الاقتصادية غير الحاسمة. ومع تعرض النظام التقليدى للانهيار التدريجى، بدأت قواه بمقاومة واسعة، تجسدت بإحياء وتنشيط الهياكل العبادية والمؤسسات الدينية والقبلية. وبدأت الاحتجاجات الأولى ضد الإجراءات الاجتماعية الحديثة المتخذة ضد الاقطاع الزراعى والأسرى، تتحول إلى منظومة إيديولوجية - سياسية، تختبئ وراء المقولات الدينية المقدسة لدى المؤمنين بها، وتستثيرها بقوة سيطرة على الناس ووفقا لمسار التحول الديمقراطى ولتحلل سيطرتها على شبكتها الطائفية - البشرية. وراح الاختيار الحاسم بين بنية تقليدية وبنية رأسمالية صاعدة يتحول إلى مجابهة عميقة وواسعة ودامية، وكلما ازداد التطور الرأسمالى عمقا ازدادت نزعات الارتداد والمقاومة، خاصة مع تفاقم المشكلات المترتبة على التطور الرأسمالى الدولى البيروقراطى الفاسد أو الرأسمالى الفوضوى. لقد قاد الكفاح ضد الرأسمالية والحداثة إلى عصاب فكرى وسياسى، مع تشكل الحركات الأصولية، التى وضعت التركيبة القديمة المحافظة فى مجابهة لانقبيل المساومة ضد التركيبة الحديثة، محاولة المجابهة إلى حرب أهلية عربية حقيقية أو مضمرة.

أما أشكال التداخل والتلاقح المختلفة التى أبدتها وكرستها معظم الاتجاهات السياسية العربية بين الإقطاع والرأسمالية، خاصة مع تعثر هذه الرأسمالية ومشكلاتها الكثيرة المؤلمة، فقد غدت لا مبدئية ولا أخلاقية ولا عملية. إن أشكال التلاحقات بين العصرين وبين البنيتين، غير المبدئية والثقافية، قد عرّتها الأصولية بقوة شديدة مركزة على تهافتها، جاعلة من هذه المبدئية الارتدادية الظلامية قوة حماسية كبرى، ونشيدا عسكريا قروسطيا لاحتلال المدن المتذبذبة. إن ارتباط النمو الرأسمالى بسيطرة الدولة الشمولية سواء كانت وطنية أم

تابعة، قد أوقف التطور وعرقله بسبب الفساد وتحجيم الرأسمالية الصناعية، وضرب الحريات المختلفة. وجاء تصاعد دور بعض دول الخليج العربية، وإيران، عبر رأسمالية الدولة الغنية المحافظة، ليعزز الارتداد المعاصر، ثم وصلت الرأسماليات العربية الدولية غير الديمقراطية والهيجنة إلى أزمة واسعة مع بداية التسعينيات. لقد وجدت الجماعات الأصولية في هذا المناخ المحافظ والعازم رأسماليا وحداثيا، العاجز عن خلق الرأسمالية مع ادعائه الانتساب إليها، القدرة على الادعاء بأنها مؤهلة لإنفاذ الأمة. إن سيطرة الدول على أجزاء مهمة من الاقتصاد، وضعف مستوى البنى الصناعية - العلمية، وسيطرة القطاعات الزراعية والرعية والحرفية (وهي القاعدة المادية للحاضنة) وتوجه الرأسمالية العربية نحو القطاعات العالية والتجارية وإرسال الفوائض الحالية الهائلة إلى الغرب واستنزافها يشتت الأشكال، وعبر الأزمات العسكرية والاقتصادية، وتضارب التيارات الحديثة العربية، إن هذا جعل إمكانية تشكيل أنظمة شمولية باسم الدين أمرا فعلياً. إن ذلك يفتح الباب

لحمامات دم غزيرة، ويؤدى لانهايات الوحدات الوطنية وتفجر الحروب المذهبية.

إن العبدية والتمسك الفكرى والأخلاقي غدت أساسية في الصراع ضد التيارات السياسية التي تستغل الدين لأهداف أجنبية ومتخلفة، ولم يعد من المقبول الخلاعب بعشائر المؤمنين، عبر انتهازية وانتقائية المواقف، وبعدم كشف الحقائق الموضوعية عن التاريخ والواقع لهم، استغراجا لعلمانية شعبية كامنة صارت كثيرا لوقف تقدم الهيمنة الدينية الاقطاعية الشاملة على كل شجرة من جلودهم. إن تكوين البنى الحديثة الديمقراطية صار هو الخط الاستراتيجي الذي يشكل العمود الفقري لتحالف علماني عربي واسع النطاق، يستهدف وقف تقدم الشموليات الراهية الجديدة، وهزيمتها. إن وطننا كبيرا ينتظر جهودا جريئة وكبيرة لكي يطلع من مستنقع الدم المعد بجهل وقسوة. إن نظرة نقدية عميقة، علمانية أصبحت ضرورة لإعادة تشكيل وعينا بالتاريخ والواقع المعاصر.

الهوامش

- (١) إن .. غياب الملكية الخاصة للأرض، واحتكار الدولة، أى لقمعها، لربح الأرض، والاستئثار بالفائض الاقتصادي، وضع الأسس الراحقة للاعتماد السياسي، ووضع في أيدي الحكام وسائل اضافية للقمع والظلم (الطليان) «عبد الله حنا»، النهضة والاستبداد، ص ٣١، دار الأهالي، دمشق، الطبعة الأولى.
- راجع: سوسيولوجيا الفكر العربي، محمود إسماعيل، الجزء الثاني والثالث.
- (٢) «رفت السعيد»، حسن البناء، دار الثقافة الجديدة، مصر ص ١٣-٥٠. الطبعة الخامسة.
- (٣) (ارتفع نصيب الرأسماليين المصيرين في الشركات، حيث بلغ في منتصف الثلاثينيات ٧.٤٧ مقابل ٧.٥٤ للأجانب، ونظرا لتخوفهم من إيداع تراكمات أموالهم في المصارف، فقد اتجهوا إلى توجيهها لشراء اراض زراعية بالريف)، د.محمد حافظ دياب «سيد قطب: الخطاب والأيديولوجيا»، ص ٢٩، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى.
- (٤) المصدر السابق، الفصل الثاني، ص ٧٩-١٠٩.
- (٥) الفكر العربي وصراع الأضداد، د.محمد جابر الأنصاري، ص ٣٦٣-٤٤١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى.
- (٦) (المادية والفكر الديني المعاصر) قالد عبد الجبار، ص ١٩٢، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية، بيروت.
- (٧) المرجع السابق ص ٢١٠.
- (٨) فضول من تاريخ الإسلام السياسي، هادي العلوي، ص ٢٨٥، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية، بيروت، الطبعة الأولى.
- (٩) (هم يمارضون المجتمع المدني، هم يواجوهون كل ما بنته مصر عبر قرن ونصف القرن من الزمان من دستور وقانون وضعي، وفكر ليبرالي، وحرثا وديمقراطية تسعى كل تكتمل، هم ضد العقل والعلم والثقافة وحرية الرأي، هم ضد الفن والأدب والموسيقى، وكل ما أبدع المصريون طوال تاريخهم الحديث). د. رفعت السعيد، «الإرهاب إسلام أم تأسلم»، ص ٢٦٢، دار سينا للنشر.

تجديد الفكر العربي: الرؤية والموجهات

زكي نجيب محمود وهوية الثقافة العربية: إشكالية التحديث

عبد الله إبراهيم*

١ - مدخل

يعنى هذا البحث، تحديداً، بـ «الاستراتيجية» التي يقترحها د. زكي نجيب محمود لتجديد الفكر العربي ويتخذ مدونه المعروفة «تجديد الفكر العربي» نموذجاً للاستنطاق والتحليل، على الرغم من أنه نثر أفكاره حول هذه القضية في أكثر من كتاب وبحث. بل كانت أحد شواغله الفكرية الأساسية في المرحلة الثانية من حياته الفلسفية.

إن البحث في الموجهات التي يصدر عنها في رؤيته، وبنية الكتاب المذكور، وجملته الاقتراحات التي يقدمها في هذا الشأن، تكشف طبيعة رؤيته وتصوراته لتجديد الفكر العربي، الأمر الذي يلزمنا، الحفر في كل ذلك، بغية تحديد تلك «الاستراتيجية»، كونها تندرج في سلسلة إسهامات، تهدف إلى المشاركة في تحديد معالم «الهوية الثقافية». بأزاء تحديين كبيرين.

أولهما: ما انحدر إلينا من الماضي، وثانيهما: ما وفد علينا من الغرب. وهو أمر يتصل بشئائيه تتردد في تضاعيف ثقافتنا الحديثة بصورة متواترة، وهي «الأصالة والمعاصرة» التي أكد زكي نجيب محمود أنه أسهم في تحديد آفاقها، وشغلته فكراً، إلى أن خلص منها إلى أنه: «يريد لوطنه أن يعاصر الحضارة القائمة، معاصرة

لايكفيها أن تشتري معالم العصر من أصحابها بل أن تضيف المشاركة الفعلية في صنعها وفي تجديدها وتقديمها المستمرين»^(١) ويقرر أن قضية «الأصالة والمعاصرة». شغلت آخرين قبله، إلا أن «اليقين المؤكد هو أن أحداً آخر لم يندل مثل ما بذل من جهد لترسيخ هذه القاعدة، ولم يبلغ أحد من سعة التحليل لما ينبغي أن يؤخذ به ليتحقق لنا ادراك معناها ادراكاً مشبعاً بتفصيلاته ودقائقه، مثل ما بلغه هو من تحليل»^(٢)، وينعطف إلى تحديد دلالة «الأصالة»، ليؤكد أنه يريد بها «تلك الجوانب الثقافية التي نبتت أساساً في تربة الوطن، وابتدعتها عقولنا نحن ومشاعرنا نحن، وقرأت لنا نحن ابتداء»^(٣)، ثم يخلص إلى التركيب المنشود بقوله: «ومن هذا «الأصيل» وذلك «المُنقول» المشتول» يجب أن تنسج حياتنا الجديدة لحمّة وسدى»^(٤)، وذهب إلى أنه «لا يعرف أحداً قبله قد رسم الصورة على نحو مارسها هو»^(٥)، ويمكن توصيف جهده اجمالاً، بأنه بحث في ماهية الهوية الذاتية ثقافياً وحضارياً، ومحاولة لبلورة رؤية، هي في واقع الحال خلاصة موقفين، ينتظمان منذ بدء عصر «النهضة العربية» في علاقة متوترة كما أشرنا إليهما من قبل، وإنه يسعى لأن تكون الهوية الثقافية والحضارية أصيلةً من ناحية، ومعاصرةً من ناحية ثانية.

(*) باحث عراقي، أستاذ المناهج النقدية الحديثة في كلية الآداب: جامعة السبع من أبريل - ليبيا.

ولا يتم ذلك، الا بالتمثل الفاعل والحيوي والجاد لكل من الموروث القديم ومعطيات العصر الحديث، ويمكن ارجاع الجذر الفلسفي لهذه الرؤية بكاملها الى استراتيجية «الجدل الهيغلي». اذ التركيب الجديد هو خلاصة نقيضين، وان كان زكي نجيب محمود، لم يشر فيما نعلم، الى هذا الموجّه العام، وسيكشف لنا، استنطاق مدرونته والاستقراء لمظاهر «الفكر العربي» موضوع طروحه عن «التجديد». إن الامر هو خلاصة «فروض عقلية»، أوجدتها شواغل العقل نفسه في المذاهب التي وجهت رؤية زكي نجيب محمود وأعلن اتصاله بها، والتبشير بمضامينها ورؤاها، أو المذاهب التي لم تظهر الى سطح اهتماماته وان كانت مكنية في نسيج تفكيره.

يؤكد زكي نجيب محمود، ان للفلسفة طريقتين للنظر الى الموضوع، احدهما يجعل طريق المعرفة بادئا من داخل الانسان، متجها الى خارجه والاخر يجعله بادئا من خارج الانسان متجها الى داخله. واذا كان المثاليون والعقليون انصار الطريق الاول يرون انه لايد من اصول ومقولات مجبولة في فطرة العقل على اساسها يمكن استنباط دقائق المعرفة، كما تستنبط الرياضه من مسلماتها دون حاجة منا الى اللجوء الى مشاهدات خارجية فإن التجريبيين العلميين، انصار الطريق الثاني «يرون أن لا معرفة مالم نبدأ بتحصيل معطيات حسية تجيبنا عن طريق الحواس: مرئيات ومسموعات وملبوسات إلى آخر ما قد تخصصت حواسنا في نقله إلينا عن طريق الحواس: مرئيات ومسموعات وملبوسات إلى آخر ما قد تخصصت حواسنا في نقله إلينا عن طريق الخارجي، عالم الأشياء» (٦) وما يمكن ملاحظته هنا، ان ثمة دعوى أولى، وبإزائها يوجد نقض لها، وأنه من الطبيعي ان يظهر في تاريخ الفلسفة من يعني باستنباط تركيب جديد، هو تأليف للنقيضين المذكورين من جهة، وهو مختلف عن كل منها من جهة أخرى، وهكذا ظهر «من الفلاسفة من يحاول الجمع بين الطريقتين في عملية المعرفة، ليقول إنه لايد من مقولات العقل ومبادئه الى جانب معطيات الحواس لكي يتم تحصيل المعرفة» (٧)، وقد شغل زكي نجيب محمود كثيرا بتوصيف هذه الطرق (٨).

في ضوء هذه الخيارات، ينبغي تفصي جذور

الموجهات التي تنظم رؤية زكي نجيب محمود، لموضوع الفكر العربي ولقضية تجديده. ومعروف أنه أخذ أولا بـ «المذهب التجريبي العلمي» الذي اصطلح عليه بـ «الوضعية المنطقية». التي اتصل بها، متأثرا وداعيا، فسعى، كما يقول الى «نشرها ودعماها بكل وسائل النشر والتدعيم» (٩)، ومر زمن طويل، قبل أن يكتشف ان «من أخطر مزالق الفكر ان أقيد نفسي في حدود اطار مذهبي، تقيدا يجعلني أرجع في كل اموري الى مبادئ مذهب معين، ولذلك كان التطور الطبيعي في حياتي الفكرية أن اتخذ اتجاهها هو في حقيقته «منهج للتفكير» لا «مذهب». يورط نفسه في مضمون فكري بذاته» (١٠) بل إنه، بفعل التطور الفكري والانتقال بين المذاهب، لا يتردد في نقد مسيرته الفلسفية، التي شهدت في بعض مراحلها تعصبا لمذهب على حساب آخر، فيقول «كنت لسنوات طوال مخطئا بين مخطئين لأنني بدوري كنت أتعصب لتيار فلسفي معين، على ظن مني بأن الاخذ به يقتضي رفض التيارات الاخرى، لكنني اليوم مع ايماني السابق بأولوية فلسفة التحليل على ماعداها من فلسفات عصرنا، أؤمن كذلك بأن الامر بين هذه الاتجاهات الفلسفية، إنما هو أمر تكامل في نهاية الشوط» (١١).

نريد مما أوردناه، ان نشير الى السمة «القلقة» في مسيرة زكي نجيب محمود، بين «الثبات» و «التحول» بالمعنى النسبي، ونريد بعد ذلك، القول انه «نبد»، المذهبية، كما يقرر هو، واخيرا، فإننا نهدف الى الوصول الى مدى تمسكه بـ «الاجراءات المنهجية» الدقيقة، فيما سيتعرض له من «موضوعات» وهو ينادي بـ «تجديد الفكر العربي»، بعد ان أكد تمسكه بـ «فلسفة التحليل» التي من أول شروطها: الدقة في التحليل بعد تحديد المفاهيم وضبطها، وهو أمر يلزمنا ان نخرج بايجاز الى فهم زكي نجيب محمود للغة ووظيفتها في التفكير والتحليل، لنكمل بذلك القاء الضوء على «رؤيته» و «منهجه» في القضية موضوع بحثنا هنا. قبل الوقوف على تجلياتها في المدونة المختارة. لأن رؤيته ومنهجه لصيقان بمسيرته الفلسفية عامة.

أكد زكي نجيب محمود كثيرا على أهمية اللغة واستعمالها ووظائفها في التفكير والبحث والخلق الادبي، وحدد لها استعمالين، احدهما: «حين تستخدم لـ

«تشير» برموزها الى أشياء العالم الخارجي، الآخر: «حين تستخدم في غير هذه العملية الاشارية، كأن يراد بها اثارة عواطف السامع أو إقامة بناء ذهني صرف تنسج اجزائه من داخل، ولكنه لايعني شيئا من خارج» (١٢). ان هذين المبدئين الرئيسيين في استخدام اللغة، يفضيان الى ضربين من المعرفة. الاول: المعرفة التجريبية اذ تمنح الحواس أولوية مطلقة سعيا وراء التطابق بين الواقعة الخارجية واللفظ الداخل عليها. أما الثاني فهو: المعرفة العقلية، اذ يمنح الحدس والادراك الداخلي، أولوية مطلقة، كونه يهدف الى بناء تصورات ذهنية مجردة، لاتعنى بأى نوع من أنواع التطابق مع الواقع الخارجي. إن تحديد حقول استخدام اللغة، يقتضي تحليدا لدلالة الألفاظ، وبخاصة دلالة «المفاهيم»، لأنها تمارس دورا فاعلا واساسيا في نظم المعرفة. كما انها تتصل بأواصر شديدة القوة بالإجراءات التحليلية في ميادين الفكر عامة.

اذا افلحنا في توصيف «المنظور العام» و «الاجراءات المنهجية التحليلية» كما اكدها زكي نجيب محمود، فيما يخص اهتماماته الفكرية، فإنه لا بد من الوقوف على قضية اخيرة، قبل الانصراف الى الاستنطاق والتحليل، أقصد الى المراحل الزمنية التي تضبط علاقتها بالثراث والفكر العربي، لتبين لنا، جوانب موقفه حول الموضوع الذي شغل به كثيرا، واستأثر باهتمامه.

مرت علاقة زكي نجيب محمود بقضية «الهوية الثقافية» بمرحلتين: مرحلة اولى قبل منتصف الخمسينيات من القرن العشرين، ذهب فيها الى «وجوب الأخذ بما أخذ به الغرب حتى ساد الدنيا بعلمه وصناعته وقوته» (١٣)، وفي هذه المرحلة تكشفت، بصورة واضحة، مؤثرات النزعة التجريبية العلمية في فكره ودعوته وأعقبته، مرحلة ثانية، أكد فيها الى ضرورة «إبراز الصيغة الثقافية المطلوبة اذا ما تحققت للامة العربية نهضتها، وهي صيغة لا بد لها أن تحصر على مقومات الهوية العربية كما عرفها التاريخ والريادة للعربي، على أن تدمج في تلك المقومات صفات تقتضيها حضارة هذا العصر، اذ هي حضارة تميزت من سابقاتها بسيادة العلوم الطبيعية وتقنياتها في المقام الاول» (١٤). ويقتضي تفصيل الفكرة الاخيرة شيئا من التوسع، فما يذهب اليه، في امر دمج «ماضيها الثقافي بحاضر الدنيا» لايعني،

حسب رأيه، اغراق الخصوصية العربية في بحر الغرب «فالفرق واضح بين مشاركة العربي مشاركة ايجابية في بناء عصره - وفي تقويمه ايضا - وبين ان يحمو العربي عروبته، فاذا قلنا اختصارا، ان حضارة عصرنا، كما هي قائمة عند بنائها في الغرب، تقوم على ركيزتين، بالعلم في صورته التقنية «التكنولوجيا» من ناحية، والاخلاق الدائرة حول المنفعة من ناحية ثانية، فان العربي الجديد مدعو للأخذ بالركيزة الاولى بلا تحفظ ولا حذر، وللحفاظ - في الوقت نفسه - على موقفه الاخلاقي الاصيل، الذي هو موقف يدير الاخلاق على ما «يجب» فعله، اما التزاما بما يمليه عليه الدين اذا كان هنالك ما يمليه بالنسبة إلى الطُروف المعينة التي يجد نفسه فيها وإما التزاما بما يوجبه التكافل الاجتماعي كما يقرره اصحاب الرأي الراجح في الامة. اذا لم يكن في شرع الدين توجيه يتصل بالمشكلة القائمة، وهذا الالتزام في حالتيه بغض النظر عن «المنفعة» كما يريدنا الغرب في نظرتهم، أى ان تكون منفعة تقاس بالسلع المنتجة أو بالمال المكتسب، وربما كان اقرب الى الصواب، ان نقول إن المطلوب من العربي الجديد في مشاركته البناء لعصره، ان يوسع من معنى «المنفعة» التي هي ثانية الركيزتين في هيكل الحضارة القائمة، بحيث تشمل الجوانب النفسية للانسان، من حيث هو انسان يحيا وجدانه الديني العاطفي مع حياته المنتجة في معامل العلم واروقة المصانع» ثم يمضي زكي نجيب محمود، في كشف معالم تصوره لهذه الاشكالية. مؤكدا «وجوب النظر الى ماضيها كما هو مرسوم فيما ورثناه عن السلف فنجد طريق السير واضحا، فأولا وقبل كل شيء آخر، يجب ان يكون واضحا بأن التنكر للماضي في جملته انما هو تخطيط المجانين ... فلنضم أذاننا عما يقال عن ادارة ظهورنا للماضي على هذه الصورة الرعناء، وثانيا تحجى نظرة مضادة يريد لنا اصحابها أن نحيط بكل ما ورثناه بهالات التقديس، وهي نظرة إن تكن أقل جنونا من سابقتها، فهي تظل مع ذلك في دائرة الجنون». ومن المقدمتين المذكورتين، تلزم نتيجة هادية وهي «ان تأخذ من ماضيها ما يخدم حاضرها فلا هو انكار له ولا هو تقديس بل الامر أمر حياة لا بد لها من مواجهة ظروفها الراهنة، ثم لا بد لها في الوقت نفسه ان تجعل نفسها حلقة في سلسلة الحلقات التي هي تاريخها، والا

حكمت على نفسها، بأن تكون حاضرا لقيطا مجهول الابوين» (١٥)، و خلاصة ما يريد، تضافر «عاطفة» الانتماء الفعال الى الماضي «وعقلانية» المشاركة في هذا العصر، بما يفرضه من شروط التحديث والتجديد والتطوير في شتى ميادين الحياة. و«جوب الدعوة الى هوية عربية أصيلة تتبنى اضافة الحدالة كما هي متمثلة في صورة العلم الجديد وتقنياته، مشاركة في ابتكار، وليس اكتفاء بشرائه من أصحابه» (١٦).

هذا هو الإطار العام، كما انتهى اليه زكي نجيب محمود في ترتيب علاقته بالثراث العربي، وتجديد مظاهره الفكرية، وهو أمر يفيدنا كثيرا في ضبط تلك العلاقة، كما عبر عنها في كتابه «تجديد الفكر العربي». وهو ما سنقف عليه في الفقرة الآتية.

٢ - استقطاب المقدمة

أول ما ينبغي ملاحظته، عنوان المدونة «تجديد الفكر العربي» ذلك أن المؤلف خلافا لمبهجية البحث التي يتبناها وهي الدقة العلمية والوضوح، لم يحدد مكتوبي العنوان، وهما «تجديد»، «الفكر العربي» وتحديد دلالة العنوان، يحل فوراً على مقاصد المؤلف، ومن ثم فإن غياب ذلك التحديد، أدخل بشرط أساسي من شروط التحليل، فضلا عن ذلك، فإنه لم يضبط حدود موضوع البحث بدقة، فيما يخص الموروث الفكري في جوانبه الفلسفية والكلامية والدينية والادبية والعلمية، انما اقتصر الامر على وقات عاجلة لنصوص مختارة منتزعة من سياقاتها المباشرة في مصادرهما أولا، ومن الدائرة الفكرية التي تنتظم بها ثانيا. ولم يعن زكي نجيب محمود بتصنيف مادة البحث، انما اقتصر الامر على ملاحظات عامة تنصب في مجملها حول «موضوعات» منتخبة لبعض المواقف والقضايا المتناثرة، للتدليل على وجهة نظر معينة، سلبا أو ايجابا، وكل هذا لا يثير الاستغراب، ذلك أن مقدمة الكتاب، تكشف لنا، الكيفية التي جعلت زكي نجيب محمود، يلتفت الى هذا الموضوع دون ان يستعد له، ودون ان يتأثر باهتمامه، وهو امر يتناقض وما كان اكده من كون قضية الفكر العربي، كانت أحد شواغله منذ زمن طويل.

يقول المؤلف في مقدمة الكتاب كاشفا الاسباب الكامنة وراء ذلك. «لم تكن قد أتيحت لكاتب هذه الصفحات في معظم أعوامه الماضية فرصة طويلة الامد

تمكّنه من مطالعة صحائف تراثنا العربي على مهل، فهو واحد من الوف المثقفين العرب، الذين فتحت عيونهم على فكر أوروبهم - قديم أو جديد - حتى سبقت الى خواطرهم ظنون، بأن ذلك هو الفكر الانساني الذي لا فكر سواه، لأن عيونهم لم تفتح على غيره لتراه» (١٧)، وبعد أن وثّبت هذه الحقيقة المهمة، يمضي قائلا ولبت هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات اعواما بعد اعوام : الفكر الاوروبي دراسته وهو طالب والفكر الاوروبي تدريسه وهو استاذ، والفكر الاوروبي مسلاته كلما أراد التسلية في اوقات الفراغ» (١٨)، ولقد أفضى هذا الانشغال الكلي بالفكر الغربي الى نتيجة غاية في الخطورة، يؤكدها المؤلف، بقوله إنه بسبب ذلك الانشغال، وهيمنة ذلك الفكر «كانت أسماء الاعلام والمذاهب في العراق العربي لا تجيبه الا اصداء مفككة متناثرة، كالاشباح الغامضة يلحمها وهي طافية على أسطر الكاتبين» (١٩).

قبل أن نمضي في عرض المقدمة واستنطاقها، لابد من تثبيت الاسس الآتية:

١ - لم تتوفر الفرصة المناسبة لزكي نجيب محمود كيما يطالع على التراث العربي الذي هو حاضرة الفكر العربي المراد تجديده.

٢ - انشغاله حد الاستغراق بالفكر الغربي.

٣ - وأفضى كل ذلك، الى أن ما كان يعرف عن تراثه ما هو الا اصدااء متناثرة مفككة لا روابط بينها. ولقد ادى كل ذلك الى نتيجة اساسية، نجد اثرها واضحا في متن الكتاب، وهي عدم التمثيل الحقيقي للمحتون الاساسية في الفكر العربي، بل وعدم العناية بها، الا شذرات متناثرة، تماثل الوصف الذي قدمه المؤلف، وأنه من الاهمية بمكان أن نضع هذا الامر في اعتبارنا قبل ان نمضي رفقة المؤلف وهو يقدم كتابه. إذ خالما ينتهي مما اورده، يلتفت الى توصيف مقارنته للفكر العربي، واصفا نفسه بصيغة الغائب: «ثم اخذته في اعوامه الاخيرة صحوة قلق، فلقد فوجئ وهو في انضج سنه، بأن مشكلة المشكلات في حياتنا الراهنة، ليست هي : كم اخذنا من ثقافات الغرب، وكم ينبغي لنا أن نزيد، اذ لو كان الامر كذلك لهان، فما علينا عندئذ الا أن نضاعف من سرعة المطابع ونزيد من عدد المترجمين، فاذا الثقافات الغريبة قد رصّت على رفوفنا بالالوف بعد

ان كانت تُرصد بالمتين، لكن لا، ليست هذه هي المشكلة، وإنما المشكلة على الحقيقة هي: كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذي يغيره يقلت منا عصرنا أو نقلت منه، وبين تراثنا الذي يغيره نقلت منا عروبتنا أو نقلت منها؟ إنه لمحال ان يكون الطريق الى هذه المروءة هو ان نضع المنقول والأصيل في تجاور، بحيث نشير بإصابعنا الى روفونا فنقول: هذا هو شكسبير قائم الى جوار ابي العلاء، فكيف اذن يكون الطريق؟ (٢٠).

ويلزمنا الأمر هنا ان نُشدد على مجموعة من «القواعد» التي يمكن استنباطها من الفقرة الفائتة، ذلك، أنها تصف مباشرة الاستراتيجية التي تنظم موقف زكي نجيب محمود من الفكر العربي الذي جعله موضوعاً لمدونته.

١ - الصحو القلقة، وبعبارة أخرى الانتباه المفاجئ الى وجود اشكالية كبيرة لم تكن بالحسبان، ولم تعد العدة لها.

٢ - إن تلك «الصحو القلقة» قد جاءت في آخر المطاف، بعد تشبع الباحث بالفكر الغربي بحثاً وتفكيراً وممارسة.

٣ - وتتمثل تلك الاشكالية بـ «المروءة» بين فكرين، لكل منهما خصائصه وظروفه.

٤ - واختيراً، لم يطرح بعد زكي نجيب محمود الى الان، قضية «التجديد» إنما هو يبحث في «المروءة» التي بدت عصية تماماً، الامر الذي دفعه لطرح سؤاله حولها: «كيف يكون الطريق؟». وكل هذا يفضي الي ما يمكن وصفه بأنه «أخطر اعتراف» لمن انتقد نفسه لـ «تجديد الفكر العربي». بقوله:

«استيقظ صاحبنا... بعد أن فات أوانه أو أوشك، فإذا هو يحس بالحيرة تُورقه فطفت في بضعة الأعوام الأخيرة، التي قد لا تزيد على السبعة أو الثمانية، يزرد تراث آباءه، ازرد العجلان، كأنه سائح مر بمدينة باريس، وليس بين يديه الا يومان، ولابد له خلالهما أن يريح ضميره، بزيارة اللوفر، فراح يعدو من غرفة الى غرفة، يلقي النظرات العجلى هنا وهناك ليكتمل له شيء من الزاد قبل الرحيل وهكذا أخذ صاحبنا... يعب صحائف التراث عيا سريعا» (٢١).

يمكن أول وهلة فهم هذا الكلام على أنه يندرج

فيما يسمى بـ «تواضع العلماء» بمواجهة الاشكاليات الفكرية الكبرى، الا أن زكي نجيب محمود، بدوافع الدقة والوضوح والموضوعية، يؤكد أنه «ممن يلزمون الكتاب بحرفية الفاظه» (٢٢). ولذلك، ينبغي علينا مجاراته فيما يذهب اليه، لنخرج بما يلي:-

١ - إنه كان «نائما» ثم «استيقظ» فجأة، بعد أن فات الاوان أو كاد.

٢ - إنه أحس بـ «الحيرة» تُورقه، بازاء قضية لم ينتبه اليها الا بعد فوات الاوان.

٣ - وكل ذلك جعله «يطفق» وخلال مدة قصيرة في «ازرداء التراث» «ازرد العجلان». إن دلالة «طفق»، «ازرد» و «عجلان»، في سياق ورودها غايبة في الاهمية. انها تحيل تماماً على ذلك الجائع الذي يقبل على وليمة، مدفوعاً بالجوع والعجلة، فيزدر ما تصله يده، وستكون النتيجة حتما خطيرة: وهي عدم هضم ذلك الزاد، ويعني في ميدان موضوعنا: عدم تمثيل ذلك التراث تمثلاً قاعلاً.

٤ - ثم شبه عمله، بما يقوم به السائح العجلان في مدينة كبيرة مثل باريس، اذ هو ينتقل مسرعاً، ليس بهدف الفهم والتأمل، إنما فقط ليتمكن من رؤية أكبر عدد من «الاشياء» البارزة في المدينة، ذلك انه مسكون بـ «تأنيب الضمير» ويبحث عن الاسلوب المناسب ليريح به ذلك «الضمير». وليس أمامه الا الاطلاع على «المظاهر» البارزة، ليستكين الى نفسه، مقنناً اياها، بأنه أدى ما ينبغي عليه ان يؤديه منذ زمن طويل. إن هاجس «تأنيب الضمير» هنا، مهم وجوهري، ولابد من أخذه كاملاً بالاعتبار، لان المؤلف يصور نفسه كمن اقترف ذنباً وهو يسعى لا بحثاً عن «البراءة»، إنما يجد في طلب «المغفرة».

٥ - ولكلي من: «اليقظة المتأخرة»، «الحيرة المؤرقة»، و «العجلة الزائدة»، «العدو السريع» و«الاحساس بالذنب» راح صاحبنا «يلقي النظرات العجلى هنا وهناك» و «يعب صحائف التراث عياً سريعا».

إن السؤال الذي تفرضه «قراءة» المقدمة، كما عرضنا لها، هو: ما الحصيلة التي يمكن لنا ان نتحصلها ممن يقارب موضوعاً إشكالياً واسعاً ومعقداً وشاملاً مثل «تجديد الفكر العربي». وهو يقترق اليه بالكيفية التي

وصفها بنفسه؟. اننا نعلق الجواب، لانه ليس من مهمات هذا البحث، اصدار «حكم قيمة» بشأن موضوعه، انما هو يهدف الى توفير «ظروف منهجية» تمكن النصوص التي يشتغل عليها، ان تكشف عما تنطوي عليه، وتسفر عما تضرعه دون تعسف. وهو أمر يهيء لنا امكانية الانتقال الى معالجة «متن» المدونة في الفقرة الآتية:

٣ - استنطاق المتن

يتركب كتاب «تجديد الفكر العربي» من قسمين، عالج المؤلف في أولهما موضوعات تخص الثقافة العربية وما تواجهها من عقبات وانفصال عن العصر وما تصطرح حوله من قضايا دينية وفكرية، وعالج في ثانيهما موضوعات أخرى منها ضرورة التحول من الفكر القديم الى الفكر الجديد، ودرس اللغة من ناحية كونها وسيلة تعبير واداة تفكير، وعرج الى ما اصطلاح عليه بـ «فلسفة عربية مقترحة». ودعا الى «المواءمة» بين ثنائيات يراها اساسية في التراث مثل: ثنائية السماء والارض، ثنائية الطبيعة والفن. ووقف ايضا على مجموعة من القيم التي مازالت تنطوي على اهمية في التراث القديم، وختم كتابه بالحديث عن «الانسان» نموذجاً في التراث، وكيف يواجه الطبيعة الآن.

أول ما يلفت الانتباه عدم ترابط الموضوعات في سياق طرحها ترابطاً منهجياً انما هي موضوعات متناثرة منتخبة من التراث في شؤون كثيرة. مما يعني أن المؤلف لم يحدد مادة البحث قبل الاقتراب الى تحليل شامل لها. فاقصر الامر على وقفات محكومة بالسرعة التي اشار اليها المؤلف في المقدمة، بيد أن الامر الذي يلزم الوقوف عليه، ويتصل مباشرة بأهدافنا هنا، هو مدى «جوهريّة» فكرة «التجديد» التي يدعو اليها زكي نجيب محمود. هل توصل اليها خلال استقراء لمتون الفكر العربي، ام أنها فكرة مجردة فرضتها قضية ثقافية تتصل بردد الافعال فيما يخص الهريات الثقافية في العالم المعاصر؟. إننا لو رجعنا الامر الاول، سنجد أن تلك المتون التي ينبغي تجديد مضامينها ورؤاها غائبة فعلاً عن متن الكتاب الذي جاء لـ «تجديدها» ومن ثم فلا معنى لقضية لا موضوع لها، وتكشف المساجلة التي تتردد في تضاعيف الكتاب، أن الامر لا يعدو كونه «هماً» ثقافياً، اقتضته ردود الافعال، وفرضه «الاحساس

بالذنب». وسند أن زكي نجيب محمود، بتوجيه من الرؤية الهيغلية لمفهوم الجدل، يقترب الى موضوعه بوصفه فرضية عقلية ممكنة منطقياً، فالفروض، كما يؤكد هي «ممكّنات يتصورها الانسان ليستنبط منها النتائج» (٢٣). ولما كان الجدل الهيغلي يقوم على اساس القضية ونقيضها وتركيبهما الجديد، فإن أبرز ما يلاحظ هو أن الفروض التي تتردد في صفحات الكتاب، انما هي تتصل بجوهر ذلك الجدل وتترتب في ضوء فعاليتها، دون أن تشير اليه.

يؤكد زكي نجيب محمود، أن سؤال البحث في «تجديد الفكر العربي» لازم طويلاً، وظل هاجساً يراود (٢٤)، وأنه لا يذكر في حياته الفكرية أن سؤالاً قد ألح عليه، كما ألح عليه السؤال الخاص بالبحث عن «طريق للفكر العربي المعاصر، يضعن له ان يكون عربياً حقاً ومعاصراً حقاً» (٢٥)، ولم تشغله قضية «أصالة» ذلك الفكر الذي يتصف بها، من جهة، و«معاصرته» التي ينبغي له أن يتصف بها من جهة أخرى، حسب، انما شغله فوق ذلك، كيفية اظهار «الأصالة والمعاصرة» في «مركب واحد» (٢٦)، ويوضح خلفية البحث في ماهية ذلك السؤال، وطموحه «الوصول» الى مركب جديد واحد، قائلاً «بدأت بتعصب شديد لإجابة تقول إن لا أمل في حياة فكرية معاصرة الا اذا برزنا التراث برأ وعشنا مع من يعيشون عصرنا علماً وحضارة ووجهة نظر الى الانسان والعالم، بل إنني تمنيت عندئذ أن نأكل كما يأكلون، ونجد كما يجدون، ونلعب كما يلعبون، ونكتب من اليسار الى اليمين كما يكتبون على ظن مني أنهذ أن الحضارة وحده لا تتجزأ، فإما أن نقبلها من اصحابها- واصحابها اليوم هم أبناء أوروبا وامريكا بلا نزاع - وأما أن نرفضها» ويصور موقفه هذا، بأنه يعود الى المامه بالثقافة الغربية وجهله بالتراث العربي «جهلاً كاد أن يكون تاماً» الا أن هذا الموقف سرعان ما تغير الى التقيض، ويصف ذلك بقوله «ثم تغيرت وقفتي مع تطور الحركة القومية، فما دام عدونا الألد هو نفسه صاحب الحضارة التي توصف بأنها معاصرة، فلا مناص من نبذه، ونبذها معاً. واخذت انظر نظرة التعاطف مع الداعين الى طابع ثقافي عربي خالص، يحفظ لنا سماتنا، ويرد عنا ماعساها أن يجرفنا في تياره، فإذا نحن خبر من اخبار التاريخ» (٢٧)، ومن خلاصة هذين الموقفين

المتناقضين في «عقل» زكي نجيب محمود، نشأ موقفٌ جديدٌ مفاده البحث عن «تركيبية عضوية» يمتزج فيها تراثنا مع عناصر العصر الراهن الذي نعيش فيه ، لنكون بهذه التركيبية العضوية عرباً ومعاصرين في آن» (٢٨)، ويشخص السؤال مرة أخرى: «ولكن كيف؟». أي ما السبيل الموصّل إلى هذا الموقف الجديد، وتحديدًا إلى هذه «التركيبية العضوية»؟. لقد ظل ذلك عصيا، بالنسبة له، فالفروض المجردة لا تتوافر لها دائما الحقائق التي تبرهن عليها، ولذلك يصف حاله: «لقد تعاونني أثناء محاولاتي الفكرية أمل ويأس فكثيرا ما كنت ألمح مخرجاً يؤدي بنا إلى حيث نريد أن ننتهي إلى المزيج الثقافي الذي تكون فيه الأصالة، وتكون فيه المسابرة للعصر الراهن، ثم سرعان ما يخفني هذا القيس العابر لينسد أمامي الطريق، ولذلك كثيرا ما وقعت في أقوال متناقضة نشرتها في لحظات متباعدة» (٢٩)، ولم يستطع أن يقلع في وضع تصور مناسب يحل تلك الاشكالية، أو يحل جانباً منها، إلى درجة شكك فيها بمشروعية السؤال عن جدوى تجديد الفكر العربي «تعاونني أمل ويأس، ذلك أنني لم أقع على المفتاح الذي أفتح به الأبواب المغلقة، بل وكثيراً ما شككت بأن يكون السؤال المطروح نفسه غير مشروع، وإن علة الحيرة كلها والاضطراب كله، هي أننا نسأل سؤالاً هو بطبيعته لا يحتمل الجواب» (٣٠). وواضح أن زكي نجيب محمود لم يقف حائراً بازاء المشكلة. فقط، انما كان يتصور فيما يبدو أن الأمر اشبه بالأبواب المغلقة، ولابد من مفتاح يستعمله لفتحها، وهو أمر يذكر - في هذه المرحلة تحديداً - بالتفكير الخرافي الذي يقرن الحلول بوسائل سحرية. وبالطبع لم يستطع مفكرنا أن يعثر على ذلك المفتاح السحري، إلى أن قدمه له مفكر غربي ليعالج به الأبواب المغلقة على قضيته. يقول «فجأة وجدت المفتاح الذي اهتدي به - لقد وجدت في عبارة قرأتها نقلا عن «هربرت ريد». اذ وجدته يقول «إنني لعلى علم بأن هنالك شيئا اسمه «التراث» ولكن قيمته عندي هي في كونه مجموعة وسائل تقنية يمكن أن نأخذها عن السلف كنستخدمها اليوم ونحن آمنون بالنسبة إلى ما استحدثناه من طرائق جديدة» (٣١). ويؤكد زكي نجيب محمود قائلا: «إنني وجدت في هذه العبارة مفتاحاً للموقف كله» (٣٢)، وبغض النظر عما يثيره أمر فكري

مثل قضية «التجديد» وما تثيره معالجة فكرية لها تصدر عن فرض عقلي خارجي مستوحى من منظومة الجدلي الهيغلي ومفتاح هو الآخر مستعار من مفكر ترتب رؤيته ضمن دائرة الفكر الغربي، نقول ، بغض النظر عما تثيره هذه المقارقة: فرضاً وموضوعاً ومعالجة، بسبب من اختلاف الرؤى والموجهات والاهداف التي تنظم اركان الاشكالية، فإنه من اللازم أن نمضي مع زكي نجيب محمود، في «استراتيجيته» الهادفة إلى تجديد الفكر العربي.

يقول ينيبي أن «تأخذ من تراث الاقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم عمليا، فيضاف إلى الطرائق المستحدثة الجديدة» (٣٣). إن السؤال الذي ينتظر جوابا، هو: ما السبيل إلى دمج التراث العربي القديم في حياتنا لتكون عربية ومعاصرة في آن واحد؟ وجاء «هربرت ريد» ليقول له، إن الامر يتمثل في طرائق السلوك المعاصرة. وواضح أن زكي نجيب محمود، في تصديه لهذه الاشكالية، يرتب افكاره طبقا لفروض عقلية مجردة ، وفروض السؤال وجوابه تأخذ في تفكيره مظهر الهم المجرد المحكوم بدائرة الفرض والبرهان المنطقي، ويكاد هنا ، في هذه القضية يهتدي بالتفكير الرياضي الذي يقوم على التسليم بمقدمات تؤخذ على أنها مسلمات صائبة، ثم يصار إلى الاستدلال عليها عقليا للبرهنة على ما تنطوي عليه تلك الفروض. إثر الانتهاء من عرض الاطار العام الذي ترتب فيه قضية التجديد وما تستدعيه من حلول عقلية ينتقل المؤلف إلى ما يراه «عقبات على الطريق» ساعيا إلى تحديد «الصعاب» التي تعترض مسار التجديد، ويذهب إلى أنها عقبات ثلاث «تعمل فينا كأشعب ما يستطيع فعله كل ما في الدنيا من اغلال واصفاد». ويعضي إلى النتيجة الآتية: «إنه من العبث أن يرجو العرب المعاصرون أنفسهم نهوضاً أو ما يشبه النهوض، قبل أن يفكوا عن عقولهم تلك القيود لتنتقل نسيطة حرة نحو ماهي ساعية الي بلوغه لأنه لا بناء الا بعد أن نزيل الانقاض، ونهدم الارض ونحفر للاماس المتين القوي المكين» (٣٤). وسنضرب صفحاً عما يبدو من تناقض بين «طرائق السلوك التي يمكن نقلها عن الاسلاف العرب» وبين ازالة «الانقاض» و «تهدية الارض» و«حفر الاساس القوي المتين». ونورد ما يراه عائقاً امام أي ضرب من ضروب التجديد..

١ - كونُ صاحبِ السلطانِ السياسي هو صاحبُ الرأي الاول والاخير.

٢ - ضغطُ السلفِ الفكري على الخلف.

٣ - الايمانُ بقدرة بعض الناس على تعطيل قوانين الطبيعة عن العمل كلما شاءوا ذلك.

وبعالمِ هذه العوائق، مؤكداً، أنه لا بد من فصلِ السلطةِ السياسية عن السلطةِ الفكرية، ولا بد أن يكون صاحبُ السلطانِ السياسي، مجردُ صاحبِ «رأي» وليس صاحبِ «الرأي» كله وهذا يقتضي فصلاً بين سلطة السلطان ورأيه، بحيث لا يمنع سلطانه حرية آراء الآخرين التي لا توافق رأيه، وبدون ذلك، فإن حلقة التفكير تمزج بمسار دائري لا يفضي الى نتيجة، ويرى، فيما يخص ضغط السلف أنه لا بد من التخلص من ذلك الدوران حول افكار القدماء و «ماقاله وما أعاده الف الف مرة ولا أقول إنهم أعاده بصورة مختلفة، بل أعاده بصورة واحدة يتكرر في مؤلفات كثيرة. فكلما مات مؤلف، لبس ثوبه يتكرر في مؤلف آخر، وإطلاق على مؤلفه اسماً جديداً - فظن أن الطعام يصبح أطعمعة كثيرة إذا تعددت له الاسماء» (٣٥). اما بصدد العائق الآخر، فإنه يدعو الى ضرورة أن تحل العقيدة العلمية بدل التفكير السحري، ومن ثم، فلا بد أن تظهر فعالية العقل في ميدان الممارسة الحياتية، وأن تجتث اسس التفكير السحري، فإذا اظهر البعض أنهم بذلك التفكير، قادرون على تعطيل نوايس الطبيعة، فإن سيادة هذا الضرب من التفكير سيقود الى سيادة الاستثناء الغامض والسحري والخرافي على ما هو علمي وعقلي، الامر الذي يشجع أصحاب الامر والسلطان، على ممارسة مماثلة، فيها تحد للقوانين وتعطيل لها في أي وقت ارادت لهم اهواؤهم أن يعطلوها» على غرار «أصحاب الكرامات» وغيرهم ممن يظهرون قدرات غامضة وخرافة تعطيل «قوانين الطبيعة».

ما الامر الذي نخُص اليه مما يرى أنه لا سبيل الى «تجديده» بدون تقويضه واجتثاثه، إنه «احتكار الحاكم لحرية الرأي» و «سلطان الماضي على الحاضر» و«تعطيل القوانين الطبيعية بالكرامات». هي عوائق اساسية، دونما ريب، الا ان معالجتها السريعة، وعدم تقصي مظاهرها وتجلياتها في الثقافة العربية الحديثة وتجنب البحث في آلية تشكيلها بوصفها جزءاً من

«مفاهيم» الماضي من جانب وجزءاً من «تفكير» السلف من جانب آخر. واخيراً عدم السعي لـ «تفكيك» نظمها الداخلية بما يبطل فعاليتها السلبية الحاضرة ممارسة وسلوكاً في ميدان حياتنا. كل ذلك، أفقد اثاره هذه العوائق وتشخيصها كثيراً مما كان ينتظر أن يقدمه زكي نجيب محمود في هذا الشأن. وما ان ينتهي من ذلك، حتى ينصرف الى الحديث عن «ثقافة في تراثنا لا نعيشها» ويضع تمييزاً فاصلاً بين ما للسلف من مشكلات وبين ما للخلف منها. فإذا كانت مشكلة السلف هي «علاقة الإنسان بالله وبالرسول وبالرسالة» (٣٦)، وإن تلك العلاقة حسمت، واستقرت ممثلة بالإيمان في النفوس، واصبحت جزءاً من السلوك الحياتي، فإن مشكلة «الخلف» اليوم هي «علاقة الانسان بالطبيعة، بالصناعة، وبزميله الانسان» (٣٧)، وبسبب من ازدواج هذه العلاقات في التفكير، وما يترتب عليه من ممارسات وافكار ورؤى ومواقف فإن المثقف الواعي في المجتمع العربي الحديث يعيش غربة مزدوجة: غربة تأتيه من الماضي، وغربة تندفع اليه من الحاضر، فلا هو قادر على تكيف ما يصله من الاسلاف مع حاضره، ولا هو في الوقت نفسه بقادر على المضى الى نهاية الشرط مع أفكار الحاضر، بسبب نسيج العلاقات المتداخلة في وعيه ولا وعيه معاً. وحاله حال من يعد بمثابة حلقة تصل قطبين متنافرين قوين، وليس له الا التمزق بين تلك الاقطاب، فإذا أراد المثقف، أن يتجاوز هذا الجذب الرمزي، فليس امامه سوى نقد الماضي ذلك أن التراث بمفهومه العام، حسب زكي نجيب محمود لايفي بمقاصد الانسان المعاصر، بل «إن التراث كله بالنسبة الى عصرنا قد فقد مكانته لانه يدور اساساً على محور العلاقة بين الانسان والله، على حين أن ما نلتمسه اليوم في لهفة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الانسان والانسان» (٣٨). وهنا يلزمنا ملاحظة عدم الانسجام بين تراث «فقد مكانته». لأنه شغل بعلاقة «الانسان بالله» وهي قضية، اصبحت تندرج في افكار الماضي، وبين تأكيد المتواصل على ضرورة «دمج التراث العربي القديم في حياتنا المعاصرة». على الرغم من أن مشكلة الحياة المعاصرة، كما يراها، تتحدد بطبيعة علاقة «الانسان بالانسان»، اقول، على الرغم مما يبدو من تباين في الامر فإن زكي نجيب محمود لا يتردد

في الاعلان صراحة بقوله «إني لأقولها صريحة واضحة: إما أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته، وأما أن نرفضه ونوصد دونه الأبواب لنعيش تراثنا .. نحن في ذلك اجراء، لكننا لا نملك في أن نوجد بين الفكرين» (٣٩).

إن التناقض المزوج في الاختيارات، كما تم استنباطها وعرضها من المدونة قيد البحث، يعطل في واقع الحال، فعالية أي اجراء حقيقي لتجديد الفكر العربي كما عرضها وناقشها زكي نجيب محمود، فهو في الوقت الذي يقيم فرضا عقليا حول مشكلة واقعية تتصل بالحياة والممارسة مثلما تتصل بالفكر، ويقوم بوضع مسلمات مثل قضية الأخذ من الماضي، ودمج الأفكار، لم يبحث هنا وهناك عما يمكن أن يهتدي به لتثبيت أركان تلك الفروض، ينتهي بتهديم كل شيء حينما يقرر عدم امكانية توحيد اطراف الافكار التي يعمل على تجديدها واستحالة «المواءمة» بين الماضي وعلاقاته والحاضر وعلاقاته، وصولا الى دمج «الاصالة بالمعاصرة» كما كان قد اشار الى ذلك كثيرا. وإذا مضينا مع الامر الى خلاصته، فإن «التركيبة الجديدة» التي هي خلاصة نقيضين، كما دعا اليها لن تكون موجودة، بسبب تناقض النسيج الداخلي للمسلمات والبراهين التي تقوم عليها.

٤ - نتائج
إن الذي نخلص اليه من خلال مقارنتنا لمشروع زكي نجيب محمود في تجديد الفكر العربي، يمكن حصره بما يأتي:

١ - أن فكرة التجديد غير قائمة على استعراض معمي لمظاهر الفكر العربي وانظمته العقلية واللغوية والدينية، وهو امر يتضح من غياب المتون التي تشكل اذا صُنفت وحللت لب ذلك الفكر.

٢ - إن فكرة التجديد عامة، كما طرحها دزكي نجيب محمود في هذا الكتاب وغيره، تنهض على مجموعة من الفروض العقلية المجردة التي تتحد عن صراع الافكار والنظم الثقافية في العالم الحديث. والانشغال قبل كل شيء باستنباط نتائج مرتبطة بتصورات ذهنية.

٣ - هيمنة استنتاجية الجدل كما طرحها هيجل، في صراع النقيضين والتركيب الناتج عنهما مع ملاحظة اساسية، وهي أن ما يمكن تشخيصه هنا، هو اضعاف

الركائز التي تمثل كل نقىض، بما يفضي الى تركيب لا يتصف بالجدّة التركيبية، انما جاءت جملة تصوراته اقرب الى «التوفيق» بين منظومتين ثقافيتين متباينتين. وثمة فرق واضح بين «تركيب» جديد هو نتاج جدل فعال وحيوي وبين مجازلة «توفيق» عامة تقوم على مكوّنين مختلفين. ويلج زكي نجيب محمود على قضية «التوفيق» لا قضية «التركيب» وعلى «الاختيار» و«الانتخاب» لما يراه مناسباً من هذا او ذاك، دون امكانية الوصول الى تركيب يتطور فعال، ويصف ذلك بقوله متسائلا: «كيف التزم النظرة العلمية الصارمة لأسير عصري. وإن أظن مع ذلك توافقا الى غيب الشهادة، يتحقق لي منه الخلود والدمام، لأظن محتفظ بهذه السمة العربية في نظري؟» مرة اخرى أقول: إنني لا ادعي إن مشكلة التوفيق هنا هي من الهنات الهينات، بل ... تتطلب منا التفكير الطويل والعميق، وإني لأرجح أن يكون الحل في أن نعيش في عالمين يتكاملان ولا يتعارضان، بشرط الا نسمح لأحدهما أن يتدخل في مجال الآخر، في أحدهما نعيش حياتنا العلمية بكل ما تقتضيه، ولكننا بلل ان نقول: إن هذه الحياة العلمية حسنا في دنيا، يجب ان نقول: إنه الى جانب هذه الحياة العلمية، حياة اخرى فيها الاماني وفيها البمثل العليا وفيها الحرف والملاذ، فإذا كنت في الساعات العلمية من حياتي أحصر النظر في الظواهر وحدها، لاستخراج قوانينها رغم تغير تلك الظواهر، ففي الساعات الوجدانية من حياتي اخلع عن نفسي عباءة العلم، وأسلم نفسي للتمني والرجاء، وبغير هذا الفصل الحاد بين العالمين، يستحيل علينا التوفيق بين علمية العصر وصوفية الاصل الموروث» (٤٠).

٤ - إن زكي نجيب محمود، خلافا لدعوته في تحديد دلالة اللفاظ والمفاهيم التي هي جزء من فلسفة التحليل التي يعتقد بفعاليتها، لم ينصرف اهتمامه في هذه المدونة لتجديد معظم المفاهيم التي تردت في تضاعيف المدونة رفي مقدمتها مفهوم «التجديد» ومفهوم «الفكر العربي» الامر الذي ادى الى عدم ضبط المقاصد التي يهدف اليها.

٥ - أن مشروع زكي نجيب محمود، يندرج ضمن المشاريع الفكرية التي تهدف الى البحث في مفهوم «الهوية الثقافية». وشأنه شأن اي مشروع آخر لا يشترط

ومناقشة، اتفاقاً، واختلافاً، بهدف تخصيص البحث في قضية تستأثر بالاهتمام في عالم أصبح سؤال الهوية فيه يتقدم الاسئلة الأخرى.

فيه تقديم تصور متكامل لما يهدف إليه، وفضيلته أنه مشروع منفتح على الماضي والحاضر، الأمر الذي يشرع الأبواب أمام الجهود الأخرى للاستشباك معه حواراً

الهوامش

- (١) زكي نجيب محمود، حصاد السنين، دار الشروق ص ١٣٢.
- (٢، ٣، ٤) حصاد السنين ص ١٣٣.
- (٥) حصاد السنين ص ٣٤٥.
- (٦) زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، دار الشروق ص ٦١.
- (٧) من زاوية فلسفية ص ٦١.
- (٨) انظر، حياة الفكر في العالم الجديد ص ٢٠ وما بعدها، وتجديد الفكر العربي ص ٣٦٥ وما بعدها، ومن زاوية فلسفية ص ٦١ وما بعدها. وثقافتنا في مواجهة العصر ص ٨١ وما بعدها.
- (٩) من زاوية فلسفية ص ٦١ وانظر تأكيده انه من اصحاب «المذهب التجريبي العلمي» - من زاوية فلسفية ص ١١٥ وانه من اتباع «مذهب التحليل المنطقي» - ثقافتنا في مواجهة العصر ص ٥٠.
- (١٠) زكي نجيب محمود، مجتمع جديد او الكارثة، دار الشروق ص ٢٤٠.
- (١١) زكي نجيب محمود، هموم المثقفين، دار الشروق ص ٤٥.
- (١٢) من زاوية فلسفية ص ٦٣-٦٤ وانظر تأكيد المتواصل على هذه القضية ص ٩٦-١٠٨ و ١٠٩-١٢٠.
- (١٣، ١٤، ١٥) حصاد السنين ص ٣٤١-٣٤٣.
- (١٦) حصاد السنين ص ٤١٢.
- (١٧) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق ص ٥.
- (١٨، ١٩، ٢٠، ٢١) تجديد الفكر العربي ص ٥.
- (٢٢) اورد ذلك في سياق رده على عثمان امين، انظر من زاوية فلسفية ص ٧٢.
- (٢٣) تجديد ص ١٩١.
- (٢٤) قارن ذلك بما اوردته في المقدمة حول «الصحة القلقة» ص ٥.
- (٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩)، انظر على التوالي ص ١٠، ١٠، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ١٨، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩.
- (٤٠) زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشروق ص ٥٩-٦٠. وقارن ذلك بما ورد في كتاب «تجديد الفكر العربي» ص ٥٨-٥٩ اذ يقول «انك في يومنا هذا لأأخذك العجب أشد العجب، اذا ما اتيت لك ان تجالس طائفة من رجال العلوم الطبيعية، لتستمع الى ما يديرون بينهم من احاديث عن تصديق وايمان اذا ما فتح لهم موضوع الخوارق والكرامات، انهم عندئذ يقبلون وهم في نشوة السعادة والرضى ان يحكى عن اصحاب الصلاح والطيبة والتقى كل الخوارق التي تبطل اي قانون شئت من قوانين الطبيعة، كأن الله تعالى يرضيه ان تكون سنته في كونه لهوا وعثاء، ان هؤلاء العلماء هم في معاملهم لا يقبلون الا ان تكون قوانين العلم حاسمة صارمة، فما الذي يصيبهم اذا ما تركوا معاملهم وعادوا الى منازلهم يسمرون؟ أيتروك عقولهم مع معاطفهم البيضاء في حجرات المعامل، ليمودوا الى منازلهم وقد فرغت رؤوسهم الا من الخرافة والنعنام النقد وسرعة التصديق؟ أينقل عليهم عبء العقل، فيلقون به آناً بعد آناً لستريحوا في ظل الخرافة الندي الطري الممتع اللذيذ؟...».

أهل الكهف والحادثة المعاصرة

مهدي بندق*

١-١ ممارسة نقدية ذاتية:

ربما كان من المناسب، أو من قبيل التنطع (الحكم فى ذلك عائد إلى المتلقى) أن يبدأ كاتب هذه الصفحات بنفى صفة الناقد المتخصص عن نفسه اكتفاءً بإثبات صفته الأصلية ككاتب مسرحي، كواحد من أفراد «القبيلة» التى أسسها توفيق الحكيم، فلقد ولد هذا الكاتب المسرحي- الذى سينقض على تراث والده ثائراً غاضباً فيما بعد- فى ذات العام الذى بلغ فيه الحكيم الثالثة والأربعين، وحين أدرك الفتى عامه الثالث عشر كانت «أهل الكهف» قد بلغت العشرين، عروساً بيضاء ناعمة الإهاب ناعسة الأهداب.

فرعاه مقبلةً عجزاءً مدبرةً لايشكى قصر منها ولا طولُ فكان طبيعياً أن يقع صريح غرامها ذلك الفتى حين قرأها لأول مرة متملاً إياها- فى وعيه المراهق - كأنتى أبدية تستسلم دون شروط المركزية Phallocentrism، وكيف لا وما هى ذى الأميرة برسكا تتبع إلى القبر ميشلينيا الذى تفصل بينه وبينها ثلاثمائة عام كاملة ! فلماذا إذن لا تتبع صورة ابنة الجيران البيضاء الطويلة البدنية فتى الثالثة عشرة إلى كهف استمنائه؟! الصورة إذن هى الفاعلة، وليس الواقع الصلب إلا وهماً بصرياً، فى مقدور المرء أن يخضعه

(*) ناقد وكاتب مسرحي وشاعر مصري.

لمنطق داخلي يهزم الموت والتباعد والفوارق الاجتماعية . وهل ثمة صبي مراهق لم يجلد «عميرة» على صورة فى خياله لأننى مثل كليوباترا أو إيزيدورا أو لوكريشيا بورجيا، بينما هن جميعاً رمم فى القبور؟! لكن تلك كانت مرحلة «الجنس» المجرد، مرحلة لا تلبث حتى تترك مكانها لحالة جديدة هى الإيروسية Irotism تلك التى يعرف فيها الفتیان فتيات من لحم ودم، فكان منطقياً أن تنسحب عروس الخيال «أهل الكهف» ليحل محلها أعمال مثل «ميديا» و«أنجيونا» و«فيدرا» و«أندروماك» و«نورا»...الخ هؤلاء الإنات المتمردات اللاتى يعشن فى الزمن الموضوعى، الزمن النسبي، فيشع سحرهن من كونهن بشراً ولسن مجرد أفكار ومخيلات.

وأما حين بلغ الفتى سن العشرين فقد عرف عاطفة الحب، الحب الحقيقى الذى يقود إلى الزواج ويهدى إلى حقيقة الإبداع فى السلوك الاجتماعى والممارسة السياسية وتجارب الأدب والنقد، وخلال السبعة والثلاثين عاماً التالية كانت شجرة الحب فى قلبه قد أعطت بعض ثمارها متمثلة فى العمل الدءوب القاصد تشكيل مستقبل هذه الأمة (سواء كانت هذه الثمار ناضجة أو ما زالت نيئة) حمايةً للأنباء وللأحفاد من

٢-١ ممارسة نقدية موضوعية:

لذا يرجع اختيار هذه المسرحية لتكون نموذجاً لفكر وفن الحكيم إلى عوامل ثلاثة رآها الباحث حرية بالالتفات من وجهة نظر النقد الحدائلي المعاصر.

فأما أول هذه العوامل فلعله اختيار الحكيم نفسه لهذه القيمة الميثولوجية محاولاً إضفاء طابع عقلاني وتاريخي عليها، وكأنه - متأثراً بيونج Young لتلميذ فرويد النجيب - أراد توظيف الأسطورة (باعتبارها نتاج لا شعور جمعي) لصالح شعبه أو بالأحرى طبقته الاجتماعية التي وجدت نفسها في صراع مع عصر تخلفت عنه وعن معطياته ومفرداته وروحته ومادته.

أما ثاني هذه العوامل فيعود إلى أن الحكيم كان أول أديب مصري يدرك أن التراجيديا هي الفن النظيف الذي لا يتعامل مع الأشرار والسفلة ولا يهتم بصغار الأمور بل ولا يهتم حتى بالموت (حيث يعتبره حادثاً طبيعياً في الحياة) وكل ما يسعى إليه هذا الفن هو «تلك اللعبة الجمالية، تمارسها الإرادة مع نفسها»... (١)

وأكد أنصوره (أى توفيق الحكيم) وقد راح يسأل نفسه ذات السؤال الذى أرق كُتّاب التراجيديا العظام سوفوكليس واسخيلوس وبيرويدوس: هل هناك حرية فى كون تحكمه الضرورة وتحركه المصادفة العمياء؟ فتكون الإجابة نعم إذ لا ضرورة إلا وتواجهها حرية. وآية ذلك أن ثمة مناطق فى الكون (مثلاً ما قبل ظهور الهيولى) وفى النفس البشرية (مثلاً عالم الحلم والأساطير) تتوقف فيها القوانين وينقلب الزمن بما يؤكد أن الضرورة ليست مطلقة وأن انكسارها ممكن، ولكن الكارثة كامنة فى أن هذا الممكن ليس متاحاً أمام الأبطال التراجيديين إما لأن الآلهة لا تريد لهم النجاح أو بسبب نقص مركب فى طبيعتهم لا ذنب لهم فيه.

ويتعلق ثالث هذه العوامل بكاتب هذه الصفحات حيث يتلظى قلقاً بينما يراقب تنمية جديدة (قديمة) تنبجس بقوة فى وجه مجتمعنا الحالي، ألا وهى استقطاب الغالبية العظمى فيه لفكرة تقول إن الجمود هو الأصل، وإن محاولة إرجاع عقارب الساعة إلى الوراء هى محاولة شريفة، وفى نجاحها نجاتنا من بدع العصر وشططه وكفره وإلحاده!

الوقوع أسرى نظام عالمي جائر أو قرى محلية ظلامية ترتد بهم إلى كهف الماضى حيث الموت قابع منتظر. ولأن المستقبل حلقة متصلة بالحاضر، فلقد صار ضرورياً - من أجل فصل القمح عن الزوان - أن يعيد الفنى الشيخ النظر فى منبع لونه الأدبي الخاص، وأن يقوم بالحفر عند جذوع الإبداع المسرحي الوطني ليحلل ويراقب ويراجع مصدر الفتنة الأولى بغرض التحرر منها انطلاقاً إلى المستقبل، لا سيما حين تكون الفتنة تلك حسناً خلاصة مثل مسرحية أهل الكهف، وحين يكون عرابها عملاقاً ذكياً مثل توفيق الحكيم.

محال إذن - فى ملة الكاتب واعتقاده - إزاحة الذات الفاعلة عن النص سواء كانت هذه الذات هى المبدع توفيق أو دارسه كاتب هذه الصفحات، تماماً كما أنه ليس من الفطنة (لمن لديه مشروع حضارى جاد) عزل النص عن ظروف إنتاجه، لأنها ظروف فاعلة فيه وعى ذلك مبدعه أو جيله، وما محاولة البنيوية اللغوية وضع اليد على «الموضوع» لاحتباسه فى شبكة نطاقه המחايث إلا إعادة إنتاج لفلسفة الوضعية Positivism التى استهدفت - فى الحقيقة - إبعاد الواقع بكل تراثه وتعدد مستوياته، لحساب الأوضاع القائمة (المجتمع الرأسمالي) وتثبيتها وتثبيت أى جهد يرمى إلى تغييرها. وليس هذا غرض الباحث بحال من الأحوال.

من هنا فلقد رأى كاتب هذه الصفحات أن كل محاولة مخلصية لإدراك الواقع فى حركته وصيرورته إنما تفرض على الواقع - ولو بشكل مؤقت - شكلاً، وهذا يعنى أن يدرسه كبنية Structure فإذا كان هذا الشكل فنياً فلا ريب أن الفن فيه مرتد إلى الواقع ليعيد صياغته من جديد. بيد أن هذا الإدراك أيضاً - ومهما يدعى الحياء والموضوعية - إنما هو نتاج لبنية اجتماعية لائى ذاتها فى البداية (رغم ممارستها لوظائفها) مثلما لا تعي الآلة ذاتها وهى تمارس وظيفتها فى نفس الوقت. غير أن البنية الاجتماعية هذه سرعان ما تفرز من داخلها عنصر إدراكها ممثلاً فى الفيلسوف أو الأديب المبدع. وبهذا يصير إدراك الواقع صورة «للواقع» صنعت بأدوات الفيلسوف التجريدية أو رسمت بريشة الفنان وليس بكاميرا المصور الفوتوغرافى الخرساء الصماء.

ومن الواضح أن هذا العامل الأخير هو عامل موجه لاعتماد منهاج صارم لا غش فيه يرى أن تجربة الأديب أو الفنان ليست تجربة منفصلة عن مجتمعه أو معبرة عن ذات متعالية Transcendental حسب المفهوم الكانتي (Kant) وفي نفس الوقت فإنها - أي تجربة الأديب - ليست مجرد انعكاس ميكانيكي للواقع، وإنما هي إنتاج جدلي يعبر من ناحية عن «رؤية للعالم» مصدرها الذات الجماعية، ومن أخرى يعبر عن قدرة تلك الذات الجماعية على توليد فرد متميز يكون قادراً - بدوره - على صياغة رؤيتها للعالم صياغة جمالية مبدعة.

٣-١ مدخل للمساءلة العامة:

بهذا المنهاج الذي يربط بين النقد الأدبي وبين النقد الثقافي العام طرح كاتب هذه الدراسة عدة أسئلة تتعلق في قسمها الأول بالوعي القومي (البورجوازي) هل كان وعياً متقدماً ناضجاً راصداً للعالم في ديناميكيته وتطوره أم أنه وقع في شرك التخلف والجمود حال أن قدم للأمة كاتبه الذكي المبدع توفيق الحكيم؟ فإذا كانت الأزمة العالمية العالمية (التي بدأت ١٩٢٩) قد ألقت بظلالها على مسيرة الثورة الوطنية (التي بدأت عام ١٩١٩) فضلاً عن عامل القصور الذاتي الذي صاحب نشأة ونمو (وشلل) الطبقة المهيأة لقيادة الأمة إلى التحرر والاستقلال والتنمية (وهي طبقة البورجوازية المصرية) فلقد صار واجباً علينا أن نرصد ملامح أزمة الوعي لا في مستواها المحايث آنذاك بل وفي عمقها التاريخي أيضاً لنستدل على مكونات بنية هذا الوعي : بؤره ومحيطه، إمكانياته وحدوده.

وأما القسم الثاني من تلك الأسئلة فهو الخاص بدراسة وعي الكاتب (الحكيم) هل كان ابناً بارعاً بطبقته يعيش أزمتها السياسية والاجتماعية في إبداعه الخاص؟ وكيف كانت تجلياته الجمالية؟ وهل حاول بهذه التجليات أن يفتح ثغرة في جدار الأزمة ليفلت من بنية الحصار التي استولت على الطبقة في ظرف موضوعي لا دخل لفرد أو أكثر في ظهوره وهيمته؟!!

إن محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة لتقتضي من الدارس أن يضع على طاولة البحث صورة للإطار التاريخي الذي ساهم في تشكيل الوعي الجمعي، ذلك

الوعي الجمعي الذي قدر له أن يجابه زخم الأزمة بكل توافرها الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية . وغير بعيد عن هذا الإطار التاريخي علينا أن نضع على نفس الطاولة عناصر الإبداع الفني للمسرحية في علاقتها -أولاً- بالجنس الأدبي الذي تنتمي إليه (وهو هنا فن التراجيديا) وثانياً- في علاقتها بالمناخ السوسيوثقافي الذي ظهرت فيه وثالثاً- في قدرتها (أو عدم قدرتها) على الإشارة للتوجهات المستقبلية في بنية الوعي سواء عند الطبقة أو لدى المبدع ذاته في حال انقلابه على طبقته مثلما فعل تولستوى بمثالية ذاتية أو جوركي بواقعية ثورية.

١-٢ البنية السوسيوثقافية للبرجوازية المصرية:

دعنا نكرر السبب الذي من أجله اختار الباحث هذه المسرحية بالذات، والسبب الذي دعاه لاختيار هذا المنهج البنيوي التوليدي لدراستها (دون قطع للحوار مع الخطابات النقدية الموازية) إنه سبب يتعلق بالحاضر والمستقبل (نفس الهم الذي دفع الحكيم إلى كتابة أهل الكهف) ومن حيث إن الحاضر والمستقبل ليسا إلا عنصرين من ثلاثة عناصر يتكون منها الزمن البشري، فلقد كان ضرورياً طرح سؤال أولى عن سبب تغلب العنصر الثالث (الماضي) على بنية الزمن هذه في وعي الطبقة وفي وعي توفيق بحسبانه العامل المسيطر والسمم الأكثر فاعلية، وباعتباره التيمة التي تتمحور حولها الأمة والكهف الذي يسرع إليه أنباؤها يحتمون به في مراحل الأزمات الكبرى.

للإجابة عن هذا السؤال لابد من إعمال آلية الحفر الأركيولوجي بحثاً عن المنابع التي خرجت منها هذه البنية بعلاقتها تلك، عندئذ سوف نلاحظ أن الوحدة القومية إنما قامت منذ البداية على أساس ما يعرف بالنمط الآسيوي للإنتاج، حيث يتمثل هذا النمط في اعتماد السكان على ماء النهر الواحد لتلبية أغراض الزراعة والاقتصاد القائم عليها، ومن ثم اعتماد الاقتصاد القومي على وجود حكومة مركزية قوية يوكل إليها حل منازعات المنتجين الزراعيين، فلا تلبث هذه الحكومة المركزية إلا قليلاً حتى تصبح جزءاً لا يتجزأ من العملية

محطة التحديث، Modernity لمعاصر في القرن التاسع عشر رأينا طبقة البورجوازية الصناعية تولد من بطن الإقطاع (كاتبه شرعية له) وتنمو في مدن متصلة عضوياً بالريف لا في مدن مواجهة Opponent لكيانه تتحدى شرعيته .

ولهذا لم تكن البورجوازية المصرية الحديثة في حاجة إلى رفع شعار Laise faire, Laise pas من حيث عدم وجود أفتان Helots أصلاً، ولم تكن بحاجة للثورة على الإقطاع استخلاصاً للسوق الاقتصادية منه لأن السوق نفسها كان مسيطراً عليها من دولة الاحتلال (بريطانيا) فكانت المواجهة محتومة إذن بين المكون الوطني بقيادة البورجوازية الناشئة وبين المحتل الأجنبي بكل ما يحمله الاحتلال من صلف واستعلاء وأيضاً ما يرمز إليه من قيم وأدبيات حديثة، بعضها مطلوب للنهضة وبعضها منجذب خوفاً من الذوبان وفقدان الذات. مع ملاحظة أن كلمة (الذات) دال على عدة مستويات في الوعي أساسها المادى الخوف من ضياع السوق إلى الأبد من يد الرأسمالية الصناعية الوطنية الناشئة.

في الحلقة الأولى من مسلسل الثورة الوطنية حققت البورجوازية المصرية بقيادة حاكمها محمد علي باشا انتصارات خاطفة على دولة الاحتلال (الخلافة العثمانية) وتحذت الدول الغربية الأكثر تطوراً والأشدّ نهماً صراعاً على السوق المصرية والمنطقة العربية المحيطة بها والدائرة الأفريقية الملاصقة لبطنها، بيد أن هزيمة ١٨٤٠ كانت حداً فارقاً لطموح البورجوازية المصرية تجنبته بعده الأسرة الحاكمة (مركز البنية) الدخول في صراعات مسلحة مع الغرب، بل سعت إلى الاحتماء به لحسم صراعاتها الداخلية مع بورجوازيته الوطنية (الخدوي توفيق ضد الثورة العربية) ومع تكرار الهزيمة العسكرية وقعت البلاد في قبضة الاحتلال البريطاني لتدخل بذلك في كهف مظلم امتد نوماً فيه قرابة الثلاثين عاماً أو يزيد.

وحين استيقظت مصر على حلقته الثورية الثالثة عام ١٩١٩ لم يكن مستغرباً أن يقف الشعب كله وراء قياداته البورجوازية (المتعلمة المثقفة) إنما كان المستغرب أن تقف تلك القيادة موقف العداء من الطبقة العاملة الثورية بحق... (٥) ولم يكن مستبعداً أن يصبح

الإنتاجية بل تصبح مركزاً لها طافحة على الأطراف الاجتماعية استبدادها السياسي، مستعينة على ذلك بما خلفته المرحلة الطوطمية بعائلتها القائمة على الترتيب الشاقولي للكون، وهكذا يغدو الفرعون (صاحب البيت الكبير) هو الكائن الأعلى يليه الكهنة وقادة الجيش ثم رجال الإدارة ونظروهم في الهيئة الاجتماعية بالثروة والمصاهرة: الضباط والتجار والفلاحون الأثرياء ثم تأتي بعدهم مرتبة الملاك الصغار والصناع المهرة وتحت هؤلاء جميعاً يأتي الأجراء ثم أشباه البروليتاريا.... (٢)

ولم تكن العلاقة بين هذه المكونات للبنية الاجتماعية تتسم بطابع الصراع بل كانت تقوم - في أغلب فترات التاريخ - على التوافق والرضا فيما يشبه فكرة «الاستصحاب» المنطقي بين الضرورة «الإنتاجية» وبين الحرية «القانونية» (تلك الحرية التي تمتع بها الشعب جميعاً لاسيما في الدولة القديمة) وفي هذا السياق الحضارى المتميز لم يعرف بمصر نظام متكامل للعبودية فأفسر الحروب الأجانب في عصر الفتوحات الكبرى ما كانوا يستعبدون بل كانوا يعملون معاملة حسنة ويتم تسليمهم إلى بلادهم فور توقيع معاهدات الصلح... (٣)

ومع ذلك ثمة ما يشير إلى ظهور نوع من الرقيق في بعض المراحل، غير أن أشباه العبيد هؤلاء كان لهم حق التملك وحق توريث ممتلكاتهم لأخلافهم بل وحق الزواج بسيدات من الأحرار، فكان طبيعياً ألا يحتل تشغيل العبيد - والحال كذلك - مركزاً حيوياً في اقتصاد البلاد... (٤)

ولئن ظلت البنية الاجتماعية قائمة على مكوناتها تلك طوال العصور إلا أن العلاقات فيما بينها كانت تخضع لقانون التغير الدائم بطبيعة الحال. ففي آخريات الدولة القديمة وبدايات الدولة الوسطى - ودع عنك فترة الفوضى بينها - اضطرت الحكومات المركزية للاعتراف بدور أكبر للأشراف حكام الولايات الذين تحولوا بالمجتمع إلى نظام شبه إقطاعي Semi Feudal فكان منطقياً أن يأخذ المسار المصرى درباً غير درب الكلاسيكى الغربى، درباً يظهر فيه نظام شبه عبودى نظام شبه إقطاعي إلى نظام شبه بورجوازي حتى إذا بلغ

الأزهر مركزاً للثوار، وإنما كان مفترضاً أن تقف الكنيسة القبطية (بالنظر إلى عقيدتها الصارمة في فصل الدين عن السياسة) موقف الحياد. لكن أحداً لن يستطيع تفسير هذه المتناقضات إلا إذا وضع أمام عينيه الخريطة الطبقيّة عندئذ سيدرك أن البورجوازية المصرية إنما كانت تسعى للفوز بالعكس كاملة لنفسها حارمة منها الطبقات الشعبية. وأما مشايخ الأزهر (وأغلبهم كانوا من كبار الملاك الزراعيين)... (٦) فقد راودتهم المخيلة التاريخية في الانتصار على الغرب بتذكارات صلاح الدين والظاهر بيبرس، وأما آباء الكنيسة القبطية (ومعظمهم صاروا من كبار الملاك العقاريين)... (٧) فقد عادت بهم نفس المخيلة إلى مؤتمر نيقية عام ٣٢٥ ومؤتمر أفسوس عام ٤٤٩ يوم أن حققوا انتصارات فكرية وعقائدية باهرة على ذلك الغرب المتغطرس المعتمد على آليات القوة العسكرية بالدرجة الأولى.

وبين عداء البورجوازية للقوى الصاعدة في المستقبل (قوى اليسار الاشتراكي) وبين تحالفها مع المؤسسة الدينية بفرعها الإسلامي والمسيحي راحت ملامح الأصولية تبرز في الوجه البورجوازي: ملامح التسلط، والوجع، والعصاب، والنوستالجيا، والجمود الفكري على عكس ما كان متوقّعا من طبقة «ثورية» مفروضة أنها تسعى إلى التحديث بالسباحة مع تيار الزمن وهدفه المستقبل.

تلك إذن كانت عناصر بنية «الحداثة» المحاصرة في وعى طبقة البورجوازية المصرية حين كتب الحكيم مسرحيته التراجيدية الرائعة «أهل الكهف»، فهل آن الأوان لكي نحلل بنية وعى الأديب فنناظر بينها وبين وعى الطبقة السائدة آنذاك، لنخلص من هذا التحليل إلى المسرحية ذاتها؟

٢-٢ فينومينولوجيا الوعي عند الحكيم:

يصف توفيق فكره بالتعادلية فيقول: «إن معنى التعادل هنا هو التقابل، والقوة المعادلة هنا معناها القوة المقابلة والمناقضة»... (٨) ويقول أيضاً في نفس الموضع: «إذا توقف التعادل نموت، الحركة بين كفتي ميزان هي الحياة، هي جوهر التعادلة... والتعادلية تقريرية وغائية في نفس الوقت. تقريرية من حيث إنها تبين لنا

كيف تعمل قوانا، وغائية من حيث إنها حافزة للضعف والهزيمة على ألا يستسلما للنتيجة الحالية المؤقتة...» (٩). فهل ثمة تشابه بين هذا الفكر التأملّي الذاتي وبين الديالكتيك Dialectic الذي اكتشف هيجل قوانينه وطبقها ماركس وإنجلز على المادة وعلى الأحياء وعلى التاريخ الإنساني؟

لنقرأ ما كتبه إنجلز في ديالكتيك الطبيعة حيث يعزو تجريدية قوانين الديالكتيك وعموميتها وشمولها إلى التاريخ الطبيعي وتاريخ المجتمعات البشرية لا إلى تأمل فيلسوف أو اقتراحات مفكر:

«إن هذه القوانين ليست إلا القوانين العامة في الطبيعة والمجتمع، ويمكن اختصارها في هذه القوانين الثلاثة الرئيسية:

- * قانون التحول من الكمي إلى الكيفي.
- * قانون تصارع الأضداد.
- * قانون نفى النفي.

وقد اكتشف هيجل تفصيلاً عن هذه القوانين الثلاثة في نموذجته المثالي كمجرد قوانين للتفكير... وهنا يقع الخطأ في كون هذه القوانين قد أدخلت بأسلوب تصفي على الطبيعة والتاريخ بدلاً من أن تكون نماذجاً لهما واستنتاجاً من الحركة فيهما...» (١٠)

إن الفارق بين الحكيم وبين إنجلز على المستوى الإدراكي هو ذات الفرق بين وعى البورجوازية المصرية ونظيرتها الأوروبية، فلقد حصلت البورجوازية المصرية على وعيها هذا من تراث أساسه النقل وقوامه التسليم بكمال الكون وثباته وغايته، وحتى لو بدا عبيثاً في بعض تجلياته عندئذ يعزو القصور إلى العقل وليس إلى الكون. أما البورجوازيات الغربية فقد حصلت وعيها، أو بالأحرى راحت تبنيه بناء في حركة متصاعدة بالتوازي مع ثورة البخار والاكتشاف الجغرافية وتشبيد المصانع وتكديس الاختراعات وإزاحة الفكر اللاهوتي بعلوم الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا والكسمولوجيا فضلاً عن العلوم الإنسانية، فلا غرو إذن أن يتحول الوعي البورجوازي الغربي في مرحلة من مراحلها إلى الثورة حتى على ذاته (هنا نشذكر فيورباخ وماركس وإنجلز وبلخانوف كمفكرين بورجوازيين ثوريين) وبالمقابل يظل الوعي

المسؤولية إلى حد التجريم نراه على المستوى العملى يتحاشى استخدام مصطلحات الفكر اليسارى :الصراع الطبقي، البروليتاريا، الاشتراكية... الخ وحتى حين يشير إلى بعض رموز الفكر الاشتراكي القاسي من أمثال برنارد شو و...ج. ويلز وبريستلي فإنه يفعل ذلك متجنباً حتى تسمية الاتجاه السياسي الذي يمثلونه !

وحيث يشير الحكيم إلى المادية فإنه يشير إليها من موضع المنتقد الرافض دون أن يلتفت إلى كونه يتحدث عن المادية الميكانيكية، مادية القرن الثامن عشر كما يمثلها هولباخ:

«لقد أجاب العصر الحديث فعلاً بأن الإنسان وحده لا شريك له في هذا الكون، وأنه إله هذا الوجود، وأنه حر تمام الحرية، وبهذا الجواب الذى قضى على تعاليم الأديان يحتم العصر الحديث على نفسه بطابع المادية، وعلى رغم بقاء الدين في كثير من البلاد المتحضرة ماضياً في دعوته، محافظاً على مظاهر قوته، إلا أن الناس جميعاً حتى المتحمسين بالطقوس وروح النصوص قد سيطرت عليهم النزعة المادية»... (١٣)

لقد ألمحنا من قبل إلى أننا نستخدم منهاج النبوية التوليدية في هذا البحث ولكن بمناقلة بينه وبين منهاج أخرى حين تدعو الحاجة إلى ذلك، والظن أن استخدام التفكيكية هنا Deconstructionism قد يكون مناسباً لقراءة النص المتوارى والمتناقض فى آن مع النص المعلن فى كتابات الحكيم الفكرية . يكتب الحكيم فى موضع آخر من التعادلية ما يشى بأن الرجل إنما كان مدركاً للعلائقية القائمة بالضرورة ما بين الأديب وثقافة عصره فيقول: «إن فكرة أبى العلاء أو شكسبير عن الإنسان هى فى نفس الوقت انعكاس لما كان سائداً فى عصر كل منهما من ثقافة ومعرفة. ولن يصل الأديب أو الفنان إلى تحديد موقف الإنسان فى زمانه وعالمه ومجتمعهم، إذا انقطعت صلة الأدب أو الفن بالعلوم والأفكار المحيطة به...» (١٤)

هذا النص الهام يكشف فى الحقيقة عن تناقضين لا عن تناقض واحد، يبدو أولهما فى الإقرار بأن لا شيء يمكن أن يقوم وحده فى فضاء خاص به (وهكذا تقوم الصلة ما بين الأدب والفن وبين العلوم والأفكار

البورجوازي المصري ساكناً لا يتصور شكلاً للعالم غير ما يعيش فيه الآن (هنا نتذكر لطفى السيد وهيكمل والمعاد...توفيق الحكيم) وشكل العالم هذا وإن بدا قائماً فى الحاضر إلا أنه نتاج لحاض أو هو مراوحة أليمة بينهما، أما المستقبل فهو ما كان الوعي البورجوازي المصري يخشاه ويفر منه فرار السليم من المجذوم (ونحن نتحدث عن فترة الثلاثينيات التى كانت تنذر بسقوط الرأسمالية فى كل مكان وصعود الأنظمة الشيوعية سواء كانت شيوعية أو فاشية) وأية ذلك أن مآثرة البورجوازية كطبقة تظهر فى أعقاب الإقطاع - فى أى مكان فى العالم - إنما هى مطالبتها بالديمقراطية، الديمقراطية التى تنسب السيادة إلى الشعب وليس إلى كائى متعال مفترض.

فإذا كان الدين هو أيديولوجية الإقطاع فإن الديمقراطية هى أيديولوجية البورجوازية لكن الديمقراطية معناها تسليم السلطة إلى الأغلبية، والحكيم يعنى هذا جزئياً ويسجله بوضوح فى كتابه «تحت شمس الفكر»: «بمعنى الديمقراطية إذا لم تكن هى تمكين طبقات الشعب كلها من الدفاع عن نفسها بنفسها تحت قباب المجالس النيابية...! لكن أحزابنا لا تحمل فى حقيقة الأمر غير طبقة واحدة هى طبقة الملاك»... (١١)

ونقول يعنى ذلك جزئياً لأنه لا يتحدث عن تسليم السلطة لحزب الأغلبية (والأغلبية هنا هى طبقات العمال والفلاحين والبورجوازية الصغيرة) بل يتحدث فحسب عن تمكين هذه الطبقات من الدفاع عن مصالحها بممثلين برلمانيين ! ولهذا فإننا لا نعمل كثيراً على صيغة الحكيم «المثالية» عندما يقول : «لكن كانت حركة الإصلاح الاجتماعى فى مصر قد تأخرت حتى اليوم فذلك سببه تقصير الكتاب والأدباء، إنى أنهم بملء فمى الأدب المصرى بهذا الجرم...» (١٢)

ذلك أن حركة الإصلاح الاجتماعى ليست متعلقة بالدرجة الأولى بجهود الأدباء والكتاب - رغم أهمية دورهم بالطبع - بل تتعلق بدرجة التضج السياسي والتطور الاقتصادى للطبقات ذات المصلحة فى الثورة أو الإصلاح. ولهذا فإن الحكيم الذى يذهب إلى أقصى التطرف الكلامى فى تحميل نفسه وزملائه الأدباء

المحيطة) وفى نفس الوقت يتم تجاهل الصلة ما بين العلوم والأفكار وكذلك الفن والأدب وبين التطور المادى للمجتمعات البشرية مثلاً فى وسائل وقوى الإنتاج والعلاقات الرابطة بينها لحساب بناء مثالى فوقى Supper Structure تبدو فيه العلوم والأفكار والفن والأدب وكأنها تتطور من تلقاء نفسها دون أى تأثير بالبنية التحتية للمجتمع البشرى.

أما التناقض الثانى فيكمن فى أن الحكيم - برغم إدراكه النظري للصلة العلائقية بين الأدب وعلوم العصر- لم يدرك أن أدبه كان بعيداً بالفعل عن فكر علوم عصره: النسبية والكوانتم فى الفيزياء، الاماركية والداروينية فى البيولوجيا ثم المادية الجدلية والبراجماتية والوضعية المنطقية والظاهرانية فى الفلسفة.

لقد أشرنا فى الفقرة (١-٢) من هذا البحث إلى أن عنصر الماضى هو العنصر الغالب فى بنية الزمن سواء بوعى الطبقة البورجوازية أو فى وعى الحكيم، وهذا يعنى أن الوعى - باعتبارها شفتاً أنطولوجياً - لا مندوحة «قاصده» إلى شئ محدد، وحين تكون الأزمة يكون القصد هو التطلع إلى حل ما، فإذا لم يكن الحل واضحاً أمام الوعى (أى فى المستقبل) انقلب الزمن وعاد الوعى للنظر إلى الوراء (الماضى) وتكرر هذه العملية خلال الأزمان التاريخية فإن الوعى الجمعى يقر لديه- خاصة حين تظل البنى الاجتماعية ثابتة نسبياً- أن «القصدية» لا تتوجه إلا للخلف والوراء، للثابت القديم واليقين الإبتسمي الموروث، مستخدمة آلية النقل ومخيلة التقليد والاتباع حتى لو كان هذا تقليداً للغرب.

«نعم لا بد أن نسائر الغرب وإلا فكيف نهض؟! لا بد أن نكتب فى كل المذاهب من الكلاسيكية وحتى الأسورد، لا بد من فتح جميع النوافذ على كل التيارات، الفن فى العالم يحضى فى كل الاتجاهات فلماذا لا نفعل مثلما يفعلون؟! أجل كتب يا طالع الشجرة حتى لا يقال إننا متخلفون عن مسرح العبث»! (١٧)

وتلك قصيدة وعى أغلقت أمامه سبل الإبداع وغام أمامه المستقبل فدار حول نفسه فى دائرة المكان فلم يجد إلا مركزية فاستبداداً فثورة فإخفاقاً يقود المجتمع للتسليم بالمركزية مرة أخرى، فهل ثمة سبيل غير

اجتلاب أشكال فنية من مجتمعات أخرى، أشكال سابقة التجهيز، هى حداثة عند أصحابها من حيث مكايدتهم فى الوصول إليها، وهى شبه حداثة أو حداثة محاصرة عند غيرهم ممن استوردوها جاهزة دون معاناة ودون دوافع حقيقية!

كان توفيق الحكيم كاتباً عظيماً بقدر ما كان نبياً من أنبياء البورجوازية المصرية، فلقد تطابقت بنية وعيه- بشكل مذهل- مع بنية الوعى الطبقي عند البورجوازية المصرية، فراح يقدم لها ما تحتاج إليه من عزاء ومن تعبير فى قوامه الإشفاق على الذات، وربما كان هذا ما يفسر شهرة الحكيم وانتشار مؤلفاته، وليس فى هذا ما يعيب الرجل بالطبع، فغير مجد فى ملئ واعتقادي تقويم أعمال كاتب بأسلوب ينتزعه انتزاعاً من سياقه الاجتماعى والتاريخى، بل إن كل ما يسعى إليه هذا البحث هو تحليل أعمال الرجل وإضاءة مصادره الأيكولوجية وتأويل فكره وإبداعه تأويلاً يأخذ فى الاعتبار أن أنطولوجيا الكاتب (أى تكونه) ليس منبت الصلة بأنطولوجيا الأمة، ومن حيث أن الأنطولوجيا فى الحالتين مفضية بالضرورة إلى واقع إبتسمي قابل للتغيير حال فهمه الفهم العلمى.

فى هذا الصدد لا يرى الباحث فيما استحدثه الحكيم فى أدبنا العربى (كثابته للتراجيديا أعنى) إلا وجهاً إيجابياً من وجوه الثقافة المتغيرة حتى وإن اعتورت هذا الوجه عيوب ونقائص، حتى وإن بدأت الكتابة هذه كتجل من تجليات التقليد والاتباع إذ يكفيها أنها بدأت وفتحت بهذه البداية الباب أمام إبداعات تتلافى النقص والعيوب فى المستقبل.

يبد أن هذا النهج الهرميوطيقى لا يغرينا باتباعه إلى نهاية مداه فنغفل عن تحليل أول تراجيديا مصرية بغير المعناهج الذى اخترناه، أعنى المعناهج البنيوى التولىدى، فإلى أهل الكهف.

٢-٣ أهل الكهف - تراجيديا مصرية...

كتب توفيق الحكيم ذات يوم يقول: «حملنى على كتابة أهل الكهف الرغبة فى كتابة مأساة مصرية.. إنك تعلم أن أساس المأساة الإغريقية هو القدر... المأساة عندى أساسها الزمن».. (١٨)

هذه العبارة الملتبسة تحتاج إلى تحليل نستعير له أدوات الوضعية المنطقية لنسأل: هل ثمة فارق في المدلول بين القدر وبين الزمن؟! إن الثقافة العربية الإسلامية لا تفرق بينهما، فهناك الحديث القدسي الذي يقول: لا تسبوا الدهر فأنأ الدهر. وأما الثقافة الإغريقية فلقد عرفت القدر باعتباره مشيئة الآلهة. لكن عبارة الحكيم تضع بين القدر وبين الزمن حاجزاً مفترضاً. حاجز إن تلمسته يديك لم تجد إلا هواء. ولكنها الرغبة .. (تلك الكلمة التي بدأ بها الحكيم عبارته) في وضع خط مائل بينه وبين التراجيديات الإغريقية.

فهل تكفي الرغبة عند كاتب - حتى ولو كان ذكياً مثل الحكيم - لكي تولد عملاً عظيماً؟! لنمض قدما في درس أهل الكهف بحثا عن الجواب.

تتنمي الفكرة الرئيسية للمسرحية إلى عالم الحداثة حيث تفتح بوابة الكهف- الرابطة ما بين المطلق والنسبي أو ما بين الخلود والزمن المتغير- على عالم الوعي الإنساني الذي نام طويلاً وأن له أن يستيقظ لتذكرنا هذه التيمة بقلية نيتشه. لقد نمت طويلاً، فلتستيقظ إذن، إن العالم لعميق، وأنه لأعمق مما ظن النهار... (١٩)

إذاً كان النهار ترميزاً للوضوح والبساطة والإيمان بأن ثمة حكمة تدبر الكون، فإن هذا كله ليس إلا نوماً غير عادي. هو نوم فكري يحيط بالإنسان في رابعة النهار. بيد أن البقطة ستكشف عن عمق مخيف لا ترى فيه الأشياء كما كانت تبدو على السطح، إنها البقطة التي تكشف عن موت الإله (بالمعنى الفلسفي الذي أراده نيتشه) وبالتالي عدم اعتباره مسؤولاً، الأمر الذي يضع المصير الإنساني بين يدي الإنسان وحده. ويا لها من مسؤولية رهيبه ثقيلة، إنها جوهر التراجيديات الذي عبر عنه ريتشاردز بقوله:

«لا يستطيع كتابة التراجيديات إلا عقل لا أدري أو عقل يؤمن بالغفوص إذ أن أقل إشارة إلى عزاء لاهوتي إنما هي تدمير لعمله...» (٢٠)

إن الإيمان والتسليم بحكمة الخالق نعمة بلا شك، والذين يتمتعون بهذه النعمة لا يمكن أن يروا في الوجود مأساة من أي نوع، بينما التراجيديات ليست إلا هذا الفن

الذي يعالج بكل الجدية إشكالية الحياة والموت، من خلال تصوير بطل مأساوي يتألم بغير حدود، بغير أمل من أي نوع، وفي هذا يكمن نبلة الخاص.

ومظهر بطولته هو قبوله بهذا الألم بل وإقدامه على إنجاز مهامه في هذا العالم غير عابى باليأس يحيطه من كل الجهات. ينطبق هذا على أوديب وأنتيغونا كما ينطبق على ماكبث وعطيل وهاملت لأن المفارقة Paradox عندهم تتجلى في العلاقة المتوترة ما بين ذواتهم وموضوع إدراكهم (العالم) وأن يعي واحدهم العالم وعيا حقيقيا لا غش فيه، معناه اكتمال وجوده وانطفاء شمعته حياته، ولذلك يسمى هذا الموت «بالموت التراجيدي» الموت الذي لا قيامة منه أبداً، فهل كان موت ميشيلينا موتاً تراجيدياً بهذا المعنى؟! هل استطاع ذلك العاشق المؤمن أن يؤثر - أو حتى حاول أن يؤثر- في تلك الكتلة الصماء المسماة الكينونة؟ نعم لقد حاول ذلك ولكن محاولته لم تكن نتاج فعل بقدر ما كانت رد فعل على النوم المفاجئ الذي أصابه وأصاب زميليه ثم البقطة المفاجئة التي هاجمتهم جميعاً دون إرادة منهم. ولولا الصدفة البحتة التي جعلت من الأميرة الصغيرة (شبيهة حتى في الاسم) بالأميرة القديمة التي أحبها في الزمان الغابر لكان رد فعله مشابها لرد فعل زميليه اللذين استسلما للتاريخ ثانيهما بعد الأول، أما ميشيلينا فلقد بدأت معركته ضد الماضي لحظة أن شبه له أن الحب غالب ومتنصر على الزمن.

ولقد كان ممكناً أن تصدق مقولة أن الحب مستطيع أن يعلو على الزمان حال وجود هذا الحب حقيقة وليس وهماً. وأية ذلك أن انجذاب ميشيلينا إلى بريسكا الجديدة ليس إلا خيانة لحبيبته التي ماتت بعد أن ظلت وفية لعهد رافضة الزواج من غيره لثلاثين عاماً أو يزيد! فهل يمكن أن نسمي علاقة ميشيلينا بشبيهة رسمية تلك الحبيبة القديمة إلا نوعاً من الإيروسية التي يجذب إليها الرجل/الذكر إلى نموذج أثري معين؟! إن الحب لا يتوجه إلى «نموذج» عام بل إلى فرد بالذات. فرد لا يمكن استبداله لأنه غير قابل للتكرار أو الاستنساخ.

أما علاقة بريسكا الجديدة بهذا الشاب العجوز جداً ووقوعها في غرامه فلا يعدو الانجذاب أيضاً إلى نموذج

ماضى يظن أنه يمثل الحب والوفاء المفتقد في العالم المعاصر وفي الحالتين : حالة ميشيلينا وحالة بريسكا فإن الحب نفسه - باعتباره انتقالا من مرحلة الضرورة إلى مرحلة الحرية - إنما يعكر عليه بل ويتم نفيه من الحاضر الغنى بالاحتمالات لحساب الماضى المتوهم.

لكن الحكمة تحاول أن تقنعنا أن الماضى يمكن أن يعود، ولهذا فهي لا تصعد بنا من الأدنى إلى الأعلى، ولانطلق من بداية إلى وسط فنهاية... أى أنها لا تبدأ بعناصر بسيطة لانفتا تتعقد حتى تصل إلى ذروة الأزمة ليبدأ الطريق إلى الحل، بل نراها - أى الحكمة - تسير فى دائرة، نقطة النهاية هي نقطة البداية، مما يشى بسانكرونية الزمن على المستوى الأنطولوجي، أما على المستوى الإيستمى فإن تصور التغيير غير وارد، بل هو ليس إلا وهما، فالأميرة بريسكا الجدة تعود بالمعنى الحرفي للكلمة فى هيئة بريسكا الجديدة، تعود إلى نفس المرحلة المعرية، بنفس الملامح، بنفس القوام، بنفس الصوت، بل وحاملة نفس الصليب الذهبى الذى أهدها إليها حبيبها، فليس عجيبا إذن أن يصرخ هذا الحبيب فى وجه زميله الراعى:

«لم يتغير شئ يا يميليا، ها هو بهو الأعمدة كما تركناه أمس. فيقول يميليا فى صوت كالوعيل: بل كل شئ تغير، كل شئ تغير» (٢٢٢)

إن الأصولى المؤمن - نمثالا فى ميشيلينا ليعيد إنتاج الماضى ضاربا صفحا عن كل مظاهر التغيير: الملابس، الشوارع، الأبنية، وسائل النقل والمواصلات، ما جرى من انقلاب فى العقائد وما اختلفت به الأفكار، وما شأنه بشئ من هذا أو بكل هذا ما دامت بريسكا المعشاهة قد ظهرت له فى جسم يشبه الجسم القديم الذى هام به شغفا؟!

والحكمة الدائرية هنا ليست اختيارا عشوائيا، بل تم انتقاؤها بذكاء لتكون شكلا فنيا يحمل سمات مضمونه الأيدولوجي الرومانسى حيث الإخفاق والموت مصير إنسانى محتوم، وحيث الذات غير مستقلة عن العالم وعن نسج التعاقب الدياكرونى المركب فيه، وفى نفس الوقت فإنها - أى الذات - ترى العالم كتلة صماء لا

جديد تحت شمس وكأن الزمن فيه (من وجهة نظر الذات) سانكرونى بشكل مطلق.

هكذا تضع المسرحية الرجال الثلاثة ورابعهم كليهم مقابل المدنية (الحضارة التى يقال لهم إنها تغيرت) ولكن رجال الكهف - بدرجات متفاوتة - يرفضون الاعتراف بهذا التغير، ففى الاعتراف به موت لهم، ولأنهم لا ينظرون إلا لزمانهم الداخلى فإنهم يستقبلون مظاهر التغير بالفكر والازورار، وهنا نجد لمحات تراجيدية لا يعكر عليها إلا الاستمساك بعالم آخر يلتقى فيه الأزواج والمحبون وتصح الأخطاء وتتجلى الغيوم!

لايجز الحكيم - رغم مخيلة التراجيدى لحسه الفنى غير المنكسر - أن يحدق فى عيون «ميدوزا» معلنا موت الطبقة البورجوازية المصرية (بمعنى إفلاسها سياسيا واجتماعيا) موتا تراجيديا لا قيامة لها من بعده، لا فى هذا العالم ولا فى عالم آخر . ولو كان قد فعل لكان قد كتب تراجيديا حقيقية وليس شبه تراجيديا Simi Tragedy، ولأن التراجيديا حين تنذر بعالم يموت (وفى نفس الوقت تبشر ضمينا بعالم جديد يولد) فإن مجتمع ما بعد البورجوازية Post Bourgeoise كان حريا بأن ترى نطقته وهى تتكون (فى رحم الزمن) من عناصر ومنظمات المجتمع المدني: أحزاب وغير وصاية، وصحافة لانطالها المصادرة ونقابات مستقلة عن السلطة الحكومية، أندية وجمعيات ثقافية تمارس الدرس الحر لكل المذاهب والتيارات الفكرية والفنية والأدبية دون تجريم أو إرهاب معنوى، سينما ومسرح يلبيان الحاجات المعنوية للشعب دون رقابة نظرية من أحد، كل هذا فى إطار دستورى (لانتناقض مواد مع حقوق الإنسان) وبرعاية دولة عصرية لاتمايز بين مذهب وآخر أو فكر وفكر، أو رجل وامرأة، دولة عصرية تفصل بينها وبين الدين (كممارسة سلطوية) ولكن لاتفصل بينه وبين المجتمع كنسب من نبضاته وتنشوف من تنشوفات الروح فيه.

هذه الإشارة إلى التركيب الاجتماعية فى المستقبل هى ماغاب عن فكره توفيق الحكيم حيث كان وعيه دائرة مغلقة موازية لدائرة وعى طبقته المغلقة كذلك. ومن هنا جاءت «أهل الكهف» لتكون هى بلذاتها تعبيرا حقيقيا عن الأزمة وليس مجابهة لها بحال من الأحوال.

(١) Nietzsche, The Birth Of Tragedy And The Genealogy Of Morals, Translated By Francis Wolfgang, New York 1956

(٢) بالمعنى الذى أوردته المؤرخ الرومانى سيرفيوس توليوس - والمقصود بأشباه البروليتاريا هؤلاء الذين لا يملكون ثروة ولا مهن لهم وإنما يمتسكون من أداء الأعمال الحقيرة كحمل البضائع أو كنس الشوارع... الخ.

(٣) راجع مثلاً معاهدة السلام بين رمسيس الثانى والحيثيين عام ١٢٢٥ ق.م موسوعة تاريخ مصر هـ.ع. ك صفحة ٢٦٢.

(٤) انظر: جورج بوزنر (وآخرون) معجم الحضارة المصرية القديمة - ط٢ - هـ.ع. ك ص ١٧١.

(٥) لمزيد من التفاصيل - راجل كتاب رفعت السعيد «تاريخ الحركة الاشتراكية فى مصر ١٩٠٠ - ١٩٢٥ - دار الثقافة الجديدة - الطبعة الثانية.

(٦) راجع على بركات - رؤية على مبارك لتاريخ مصر الاجتماعى - مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ١٩٨٢ من صفحة ١٥١ إلى ١٥٣.

(٧) Bear, G.A History of landownershhip in modern Egypt- Ox, London 1962

(٨) حوار مع ألفريد فرج - دليل المتفرج الذكى إلى المسرح - كتاب الهلال - فبراير ١٩٦٦ .

(٩) السابق.

(١٠) Engles, Frederic, Dialectic of nature, Foreign languages publishing house, Moscow 1954 p.83.

(١١) الحكيم - توفيق، تحت شمس الفكر - دار الكتاب اللبنانى - بيروت ص ١٠٥.

(١٢) السابق - ص ١٩٣.

(١٣) التعادلية - ص ٢٤.

(١٤) التعادلية - ص ٢١.

(١٥) التعادلية - ص ٦٥.

(١٦) شجرة الحكم - ص ٢٥.

(١٧) من «ردشة» للحكيم مع كاتب هذه الصفحات - بحقهى بترو بالإسكندرية صيف عام ١٩٨٢ .

(١٨) الحكيم - تحت شمس الفكر - صفحة ١٠٥.

Neitzche, Thus spoke Zaradisht

(١٩)

Richards, I.A, principle of literary Criticism, Harcourt, Brace, New York 1984.

(٢٠)

(٢١) ولكنه - مع ذلك - موت نبيل غالى الثمن عظيم القيمة لأنه يودى إلى التأثير فى تلك الكتلة السماء المسماة الكون . لأنه موت يعيد تشكيل الأمور العامة، ولهذا أطلقت الفلسفة اسم الأنطولوجى Ontology على تلك الأمور العامة، فهى الموجودات بشكل عام عند أرسطو، وهى فى تعريفات الجرجانى ما لا يختص بقسم معين من أقسام الوجود (الواجب - الجوهر - العرض) وهى فى الفلسفة الحديثة تقصد الأشياء بذاتها. ويفرق هيدجر بين الأنطولوجى Ontology الذى هو الأولانى المؤسس والغالب فى نفس الوقت، وبين الأونطى Ontic أى الموجود الراض، وربما كان الجذر اللغوى لهذا التعبير هو الذى سرب للعامية المصرية لفظة «أونطة» التى تعنى الزيف ولحمزيد من التعمق فى هذا البحث اللغوى - راجع لويس عوض - مقدمة فى فقه اللغة العربية - الفصل الثالث (أدوات البحث الفيلولوجى) الناشر دار سينا الطبعة الثانية ١٩٩٣ .

(٢٢) أهل الكهف - ص ٤٤.

اللغة العامية وأنماط التحديث

نبلى حنا*

من أعلى أى تحديث ينبع من الدولة ومؤسساتها أو من نخبة المثقفين. فالسؤال الذى نطرحه الآن هو: هل لابد ان يأتى التحديث دائماً من أعلى (الدولة أو الطبقة الحاكمة) او من الخارج (الدول المستعمرة - الاقتصاد الرأسمالى والفئات المنتمية اليه) ؟ هل يمكن ان يحدث التحديث من أسفل او من داخل المجتمع نفسه.

ونجيب عن هذا السؤال بالرجوع الى مسألة اللغة الفصحى واللغة العامية فى الفترة السابقة على عصر محمد على (عصر التحديث) اى القرنين السابع والثامن عشر. والسبب فى اختيار ذلك هو انه يقدم لنا نمطاً من أنماط التحديث يتميز بانه تحديث من أسفل لا علاقة له بالدولة أو مؤسساتها - ارتبط ارتباطاً وثيقاً بعامية الناس وعبر عن ثقافتهم.

ونتوصل لهذا الاستنتاج من خلال ظاهرتين خاصتين بهذه الفترة لهما أهمية بالغة لفهمنا لهذا العصر الذى تصف بأنه عصر الظلام وعصر الانحطاط. والحقيقة أن هذا الحكم صدر قبل ان يقوم المؤرخون بدراسته دراسة وافرة وموضوعية وقد حان الوقت لاعادة النظر فى كثير مما قيل عنه.

اول ظاهرة هى انتشار التعليم الاساسى فى القاهرة اى القراءة والكتابة ومبادئ الحساب هذا بجوار دراسة القرآن.

ارتبطت فكرة التحديث فى أذهاننا بأنها حركة تتمثل فى تطبيق الأنماط والنظم الغربية فى التكنولوجيا والاقتصاد (البنوك والمؤسسات المالية) والقوانين الاجتماعية والثقافة وأدائها وشكل التعليم. فيكون - حسب هذا الرأى - المجتمع الحديث هو المجتمع الذى يستخدم هذه الأنماط. اما المجتمع الذى لا يستخدمها فيعبر عنه بأنه مجتمع متأخر أو مجتمع تقليدى. مع ان هذه الأنماط بدأ استخدامها أثناء القرن التاسع عشر نتيجة للمد الرأسمالى الأوروبى وقد سهل مهمة المستعمر وخلق الاقتصاد التابع.

وقد ارتبطت اللغة أيضاً بفكرة التحديث ولكن من منظور آخر. فنحن نعلم ان اللغة مرتبطة بالمجتمع وأنه من الممكن ان يدرس المجتمع من خلال استخدامه للغة. ففى القرن التاسع عشر بظهور الدولة القومية الحديثة بدأ الاهتمام باللغة الفصحى كأحد رموز القومية واهتم حسين المرصفى مثلاً بوضع المعايير فى اصول استخدام اللغة الفصحى فى الكتابات الأدبية. ويعتبر محمود سامى البارودى أول من اسما الشعر العربى بعد ركوده وانحطاطه واصبحت المدرسة الكلاسيكية الجديدة تعبر عن فئة معينة من المجتمع وهى نخبة المثقفين. وهذان النمطان من التحديث يتميزان بأنهما تحديث

(*) استاذة فى الجامعة الأمريكية بالقاهرة.

العاصمة - لا هي من طبقة العلماء ولا من طبقة
العسكر الحاكمة - قد استفادت منه. وهذا النمط من
التحديث لم يأت من الأعلى ولم يكن نتيجة قرارات
صدرت من طرف السلطات الحكومية. ولكنه ظهر نتيجة
لعمول طويلة المدى مثل ازدهار التجارة الدولية بعد
ظهور وانتشار تجارة البن التي احتكرها تجار القاهرة
وجلبوا منها اموالا طائلة. وبالرغم من ان التعليم فى
الكتاب كان يتبع نظام الاوقاف وبالتالي كان مجانا إلا
أنه لولا انتعاش الاقتصاد فى هذه الفترة ماتمكنت الفئات
المتوسطة من الاستغناء عن عمالة الصبيان حتى يتموا
تعليمهم فى الكتاب.

أما الظاهرة الثانية - ومن المحتمل ان تكون لها
علاقة بالظاهرة الأولى - فهى استخدام اللغة العامية فى
عدد كبير من كتابات هذا العصر وقد اعتبر أن هذه
الظاهرة تمثل عنصرا من عناصر الانحطاط وقد قيل ان
استخدام اللغة العامية دليل على تدهور اللغة العربية على
يد الكتاب فى هذا العصر وفى الواقع ان هذه المقولة
بعيدة عن الحقيقة لان اللغة الفصحى ظلت تستخدم فى
بعض أنواع من الكتابات مثل كتب الفقه وكتب العلوم
الدينية وتراعى هذه الاعمال الاصول فى كتابة اللغة
الفصحى حسب المعايير المتعارف عليها.

اما بالنسبة للأدب والتاريخ فقد شاع استخدام اللغة
العامية ومنهم تاريخ الدمرداشى وتاريخ الاسحاقى وكتاب
هز القحوف ليويس الشربيني وغير ذلك، وقد شاع فى
هذه الكتابات تركيبة الجمل والألفاظ الشبيهة بلغة
الحديث بين الناس. ولم يكن سبب استخدام اللغة
العامية لدى هؤلاء الكتاب والمؤرخين انهم يجهلون
قواعد استخدام اللغة الفصحى فنحن نعلم ان بعضهم
كان ازهريا وبالرغم من ذلك اصرروا على استخدام العامية
فى بعض الأنواع من الكتابات لانها تعبر عن ثقافة معينة
وربما ايضا لأن الطلب على الكتب المكتوبة باللغة
العامية - سواء من قبل المثقفين او من قبل هؤلاء
الذين مروا من المرحلة الأساسية فى التعليم فقط - قد
ازداد واثر هذا الطلب على شكل الانتاج الأدبى.

والدليل على اهمية العامية فى هذا العصر هو ظهور
عدد من القواميس للعامية تشرح معانى الكلمات

وذلك فى الكتابات التى انشئت فى جميع احياء
العاصمة - فى حى الجمالية والدرب الأحمر والغورية
والأزبكية... الخ. فكان يوجد فى القاهرة فى اواخر القرن
الثامن عشر اكثر من ثلاثمائة كتاب يستقبل كل واحد
منها بين خمسة عشر وثلاثين تلميذا (هذه الاعداد
مذكورة فى حجج الأوقاف الخاصة بهذه المنشآت
التعليمية) ومعنى هذه الأرقام ان حوالى ثلث سكان
القاهرة الذكور - وقد قدر عدد سكان القاهرة سنة
١٨٠٠ فى كتاب وصف مصر بحوالى ٢٦٠.٠٠٠
نسمة - قد مروا من نظام الكتاب ويجيدون القراءة
والكتابة. وكانت اغلبية هؤلاء عندما يتخرجون من
الكتاب يمارسون حياتهم العملية فى الحرف والتجارة.
ومعنى ذلك ان التعليم الاساسى وصل لاعداد كبيرة من
سكان العاصمة الذين لم يتخذوا العلم كششاط اساسى
وان الكلمة المكتوبة لم تكن احتكارا لطبقة معينة مثل
طبقة العلماء ولكنها انتشرت خارج المؤسسات التعليمية
الكبيرة مثل الأزهر الى فئات اخرى من المجتمع.

وبالرغم من ان التعليم فى الكتاب ظل محدودا
بالنسبة للمواد والامكانيات إلا انه لا بد ان انتشار القراءة
والكتابة كان له تأثير على الساحة الثقافية والفنية. فمثلا
يمكن لنا ان نربط بين انتشار القراءة والكتابة وبين ظاهرة
اخرى وهى انتقال الأدب الشفوى الى أدب مكتوب وهى
ظاهرة مهمة انتشرت فى نفس الفترة. والأمثلة على ذلك
كثيرة نل اشهرها هو عمل ألف ليلة وليلة. هذا العمل
انتقل شفويا من جيل لجيل عبر العصور ثم اثناء العصر
المملوكى انتقل الى الأدب المكتوب وظهرت
المخطوطات لهذا العمل. واثناء العصر الذى نحن
بصدده انتشرت هذه المخطوطات وازداد عددها ازديادا
ملحوظا مما يدل على ان الطلب على الأدب المكتوب
قد ازداد ايضا. وينطبق هذا الكلام على سير اخرى
كانت فى الأصل جزءا من التراث الشفوى حتى اتنا
نجد كتبنا تنقل النكات والحكايات التى كانت تتردد بين
الناس شفويا مثل نكات جحا التى نقلها مؤلف كتاب
أنيس الجليس.

ويمكننا اعتبار انتشار التعليم الاساسى كنوع من
أنواع التحديث حيث ان فئات متوسطة من سكان

السلطة للمشاركة فى الحياة الثقافية والانتاج الفنى والادبى والاستمتاع بهذا الانتاج.

وإثناء القرن التاسع عشر واجهت هذه الحركة عملية بناء الدولة الحديثة وقد لعبت هذه الدولة ومؤسساتها دورا مهما على التعليم والثقافة - والانتاج الادبى وحاولت تشكيلهم حسب رؤيتها ومتطلباتها ونتيجة لهذه السياسة اعيد تشكيل المجتمع بصورة جديدة وظهرت مجموعات جديدة من المثقفين - خريجي المدارس الجديدة وخريجي الجامعات فى الخارج - ممن ارتبطت مصالحهم بمصالح الدولة ليسيطروا على الحياة الثقافية والعلمية وانكمش الدور الخاص بتلك الفئات التى استفادت بالوضع الخاص بالفترة قبل ذلك.

المستخدمة فى الحديث بين الناس ومن أهم هذه الاعمال القاموس الذى ألفه الشيخ يوسف المغربي المتوفى سنة ١٠١٩ هـ بعنوان «دفع الإصر عن كلام اهل مصر» وايضا «القول المقتضب فيما وافق لغة اهل مصر من لغة العرب» لمحمد بن ابي السرور الصديقى الشافعى المتوفى سنة ١٠٨٧ هـ. وتدل هذه القواميس للعامة على الاهتمام بالمستوى العلمى ومن مؤلفين من نخبة المثقفين بلغة الحديث بين الناس وهى اللغة التى تربط بين المتعلم وبين عامة الشعب.

وفى الخاتمة نقول ان هذه الحركة التى شملت الانتشار فى التعليم الاساسى والانتشار فى استخدام اللغة العامة يمكن اعتبارها كنوع من التحديث الاجتماعى حيث انها اعطت دورا اهم لفئات اجتماعية بعيدة عن





نحو تجديد إشكاليات الفكر العربى المعاصر من نقد التراث إلى نقد الحداثة

برهان غليون*

١- محورية التراث فى الفكر العربى المعاصر:

شغل أمر التراث وتحقيق نصوصه وإعادة نشرها والتعليق عليها، وفى مرحلة لاحقة لأتزال مستمرة حتى الآن لدى الأغلبية الساحقة من المفكرين والمهتمين بالفكر العربى، من العرب وغير العرب، تأويل هذا التراث، القسم الأكبر من الجهد النظرى المكرس للمجتمعات العربية. وكان وراء هذا الانشغال المتميز بالقوى بالتراث عوامل متعددة. من هذه العوامل تغلغل فلسفة النهضة التى ورثها الفكر العربى عن الفكر الأوروبى الكلاسيكى منذ انفتاحه على منجزات الحضارة الحديثة. فهذه الفلسفة تربط بقوة بين عوامل النهضة والازدهار من جهة وحيوية الثقافة وقدرتها الإبداعية من جهة ثانية، وقد رأى المصلحون العرب على ضوء هذه الفلسفة أن السبب الرئيسى لانحطاط حضارتهم العظيمة هو جمود معتقداتهم الدينية وثقافتهم. ولأنهم نظروا إلى ثقافتهم القائمة نظرة سلبية فقد رجعوا إلى هذه الثقافة الكلاسيكية العربية الإسلامية وركزوا جهودهم منذ ذلك الوقت على إحيائها. وكان من نتائج ذلك بالفعل تحديث اللغة وتجديد طرائق البحث والتفكير وتطوير أنواع أدبية وفكرية جديدة لم يكن التراث العربى الكلاسيكى نفسه على معرفة بها. ومن هذه العوامل

أيضا ماساد فى أوساط الأدبيات الاستشراقية الواسعة من اعتقاد قوى بأن عرب اليوم لا يملكون شيئا يستحق البحث والتمحيص، وأن فكر العرب وقيمهم وعقليتهم مطبوعة فى تراثهم القديم الذى يستحق وحده اسم الثقافة ويملك وحده حق البحث والتمحيص. ومن هذه العوامل أخيرا انعكاس الصراع السياسى المعاصر على الثقافة وسعى الأطراف السياسية المتنازعة على مصادر الشرعية إلى تأكيد اعتقاداتها أو نفى اعتقادات الأطراف الأخرى عبر التراث ومن خلال تسويد التأويل الذى يخدم بصورة أفضل قضيتها.

وبالرغم من سيطرة العقيدة الماركسية التى تؤكد على الدور الحاسم للعوامل المادية والظروف التاريخية فى حركة المجتمعات لفترة طويلة نسبيا على جزء كبير من الفكر العربى منذ الخمسينيات، إلا أن العقيدة القوية التى أدخلتها مدرسة الإصلاح الإسلامى الحديثة بقيت هى السائدة. واستمر المثقفون بالاجتماع يعتقدون أن تعثر الحركة الاجتماعية وبدء مسيرة التحولات الحضارية فى المجتمعات العربية يرجعان إلى سيطرة التفسيرات الدينية المتحصنة وتغلغل العقيدة الخرافية وغير العلمية فى الثقافة العربية ورفض الجماعات العربية المتعددة الارتقاء فى تيار الحداثة والثقة بفعالية دينامياتها المتطورة. وقد تركز النقد الاجتماعى سواء أجاز على شكل نقد المقاومة،

* مدير مركز دراسات الشرق المعاصر وأستاذ علم الاجتماع الحضارى فى جامعة السوربون فى باريس.

السياسة والدين، وذلك بعد أن تراجع إسلام النخبة المعدل بالثقافة الغربية.

٢- إشكالية الحداثة

فى اعتقادى أن طرح مسائل المجتمع العربى المختلفة، وبشكل خاص مسألة التجدد الحضارى والتقدم الإنسانى عبر إشكالية التراث لا يهدف إلى تجديد الثقافة ولا إلى فهم التراث بقدر ما يهدف إلى طمس أزمة الحداثة فى العالم العربى والتغطية عليها. فليس هناك فى اعتقادى أى مفهوم قديم وثابت للإسلام يفسر أو يمكن أن يفسر ميل الجمهور العربى المتزايد نحو المحافظة . بل ليس هناك تفسير واحد «صحيح» للإسلام، بمعنى صالح لكل زمان ومكان، ومستقل عن شروط تحقيقه التاريخية. ثم إن إحياء التراث، وما ينطوى عليه من استعادة مفترضة للهوية الجمعية، لا يشكل بأى حال محور الدينامية التاريخية التى تحرك المجتمعات اليوم، العربية منها وغير العربية. بل لا يمكن فهم إشكالية هذا الأحياء نفسها إلا بالنظر إلى إشكالية رئيسية أخرى هى التى تعطى لتأويل الإسلام الحديث معنى وقيمة.

إن المحرك الرئيسى للمجتمعات وموجهها الأول فى العصر الذى نعيش فيه هو استهلاك الحداثة واكتناؤه سرها. ولا يمكن أن يقف أمام الدافع نحو استهلاك الحديث وآلياته لا تراث الأجداد ولا التفكير فى مستقبل البلاد والأجيال القادمة. وتعثر هذا الاستهلاك الذى يقى المجتمعات ضعيفة وقلقة وغير مستقرة ويرسخ لدى أبنائها الشعور بالقمع والهوامشية والموت هو المنبع الرئيسى لجميع المشاكل التى تعيشها المجتمعات النامية، والمفتاح الحقيقى لكافة أزمتها الكبرى. وليس لتعثر هذه العلمية التى تعنى تحقيق تحولات اجتماعية وعلمية وتقنية وسياسية واقتصادية كبيرة وعميقة، علاقة قوية بالتراث، ولا يمكن رؤيتها وتحليلها من خلاله، سواء أنجحنا فى مطابقة محتوى هذا التراث مع التفسير التقدمى للتاريخ والمجتمع أو مع التفسير الليبرالى أو المحافظ والرجعى. إن أسباب تعثر عملية التحول الاجتماعى العربى قائمة فى نمط الحداثة الذى بلوره العرب أنفسهم فى العصر الحديث، أى فى الغايات التى رسموها لعملية التحديث والطرائق التى اتبعوها والوسائل

مقاومة المجتمع للإجراءات التقدمية، أو نقد الهزيمة التى أصابت الجيوش العربية، على نقد هذه التفسيرات والعقليات الجامدة والأسطورية. وأصبحت الدعوة إلى الأخذ بالعلم وتربية الناشئة على الطرق العلمية القاسم المشترك الأعظم بين جميع من يتبنون فكرة الإصلاح والثورة والتغيير بين المنقذين العرب، سواء أكانوا من الليبراليين أو التقدميين. وبشكل عام تبلور اعتقاد قوى لدى النخب الاجتماعية بأن الأغلبية الشعبية ذات عقلية محافظة مبعثها التمسك بالتفسيرات التقليدية والأسطورية^(١) للتراث، وأن الروح الموضوعية والعلمية هى من سمات النخب الاجتماعية التى تلقت التعليم الحديث وانطبعت بطابعه^(٢). وهكذا يمكن القول أن المعارك الفكرية والاجتماعية والسياسية بل والاقتصادية العربية قد أصبحت تخاض جميعاً على أرضية تفسير التراث وفى ميدان التأويلات الدينية والعلمية، وتوجه إلى هذا التفسير وذاك التأويل القسط الأكبر من الاستثمار المادية والمعنوية. ومعظم الكتاب والمفكرين الذين نالوا موقع الخطوة فى الصحافة وصارت لهم شعبية كبيرة فى البلاد العربية هم أولئك الذين بنوا مشاريعهم الفكرية على إعادة قراءة التراث وتفسيره وتأويله حديثاً أو عصرياً^(٣).

وقد تجدد التفكير فى التراث مع تنامي مشكلة الحركات الإسلامية. وجاء التطرف الذى أظهرته بعضها وكأنه البرهان المنطوق على صحة الفرضية التى ترجع سبب تخلف العرب والمسلمين وتعثر أوضاعهم لسوء اعتقاداتهم واستمرار تعلقهم بالقيم والمبادئ والمفاهيم القديمة والبالية. وصار الصراع الفكرى بين الحركات الإسلامية وخصوصها يدور فى معظمه على أرضية تأويل آيات القرآن وإعادة تفسير معانيها الصريحة والمشباهة^(٤). وبينما تميل العديد من النظريات إلى جعل هذا التنامى والنمو انعكاساً لحركة إحياء الإسلام أو لصحوة المسلمين، واكتشافهم حقيقة دينهم وثقافتهم وهويتهم بعد أن كانوا مستلبين للثقافة الغربية، تفترض نظريات أخرى أن هذا التنامى ليس شيئاً آخر سوى تجلى الإسلام كعنه وانكشافه على حقيقته التى لا تقبل الفصل بين

التي استخدموها لتحقيق قيم الحداثة الأدبية والمادية والعلاقة التي أقاموها بين هذه القيم ذاتها. إنه ثمرة هذه الحداثة العربية ذاتها، من حيث هي حداثة ثقافية (منظومات القيم التي تنشئها وتغذيها نشاطات الثقافة العربية الحديثة) ومن حيث هي حداثة سياسية (طبيعة السلطة وطرق ممارسة الحكم ونوعية العلاقات التي تربط بين المجتمع والدولة وبين الأفراد فيما بينهم)، ومن حيث هي اجتماع حديث (أشكال التضامن والتفاعل والتراتب الاجتماعي)، ومن حيث هي إنتاج ومراكمة للثروة (طبيعة أنماط الإنتاج والتبادل القائمة ونوعية اشتغالها وتوزيع ثمارها).

فالثقافة التي أوجدتها هذا النموذج التحديثي هي المسؤولة عن تطور القيم المادية الضيقة والسوقية المرتبطة بالمنفعة الشخصية والقرية وحسب الاستهلاك بما في ذلك استهلاك الألقاب الرمزية، والرغبة في التمييز والتفريق بين الناس حسب أى معيار ممكن، والافتقار لأى قيم حديثة فعلا إنسانية حقيقية وشاملة مثل الحرية والعدالة والمسؤولية والإنسانية. والسياسة الحديثة التي أدخلها نمط التحديث العربى هي المسؤولة عن نمو أشكال القهر والعنف السياسى بقدر ما أتاح للنخب الاجتماعية المفتقرة للقيم الإنسانية والوطنية استغلال الإمكانيات الكبرى التي تقدمها الدولة الحديثة من أجل توفير العنف اللازم لبطش سيطرتها الآلية على المجتمع وعدم إيلاء أى أهمية لرأيه وموافقته، وبالتالي هي المسؤولة عن بناء سلطة ميكانيكية هدفها الاحتفاظ بالجمهرة الواسعة تحت الاشراف المباشر وتحييدها ومنعها من المشاركة فى أى قرار. وشكل التنظيم الاجتماعى الذى صاغه هذا النمط هو الذى يفسر انهيار آليات ومعنى التضامن الإنسانى الشامل وبرزز المراتبية الجامدة وتحول الفردية إلى أنانية محضه وإزالة أى آلية للتعديل وإعادة التوازن الذاتى للنظام. ونمط الإنتاج الاقتصادى الذى قام منذ البداية على مبادئ النهب والمضاربة والتلاعب بأموال الدولة والمجتمع معا، هو المسئول عن الفوضى الراهنة وانعدام أى ضوابط، سواء أكانت موضوعية مستمدة من مبادئ وقوانين السوق، أو ذاتية مرتبطة بمفهوم واضح وقوى للمصلحة العمومية:

بالتأكيد لعبت إشكالية إحياء التراث وتجديده دورا كبيرا فى تحديث الثقافة وتجديد النظر إلى المشاكل الاجتماعية والعلمية. وكانت حركة الإصلاح الدينى التي ظهرت فى أواخر القرن التاسع عشر وامتدت خلال الربع الأول من القرن العشرين تيارا من تيارات التحديث التي عرفتها البلاد العربية والإسلامية. وقد عنيت أساسا بتحديث الخطاب الدينى سواء ما تعلق منه بالكلام أو بالفقه أو بالممارسة الاجتماعية التي كانت متماهية مع الدين. وكان أهم مافعله هو أنها جعلت الحداثة الفكرية والاجتماعية ممكنة. فقد ربطت بين المفاهيم الدينية القديمة وبعض المفاهيم العصرية، وحاربت الكثير من التقاليد الدينية التي تحد من الثقة بالإنسان والعقل والعلم. وهي تشكل لحظة أصيلة فى الوعى العربى والإسلامى ما كان من الممكن من دونها للعرب والمسلمين فهم مجريات العصر الحديث والقبول بها والانخراط فيها. وأصيلة تعنى هنا أن هذا الفكر كان يعكس تفكيراً يرفض التسليم لطرف واحد من المعادلة، ويسعى إلى الحفاظ على توازنه ورشده فى بحر التناقضات والصراعات المتفجرة. فالتغربون المطالبون بتقليد الغرب فى كل شئ كانوا مجرد ناقلين ومترجمين ولم يبذلوا جهداً لتعرض مترجماتهم للنقد الضرورى لحصول الاستيعاب. وكان المحافظون بالمثل مجرد يباغوات تعيد إنتاج أفكار وتقاليد القرون الماضية.

لقد هدم الإصلاح الجدار النفسى والروحى والعقلى الذى كان يحول بين المسلمين وبين الاتصال والتواصل مع التطورات العلمية والتقنية السريعة التي تشهدها الحضارة. وبهذا المعنى فقد قام بعمل مضاعف. فمن جهة كشف للمسلمين عن جهلهم وتأخرهم وانحطاط نظمهم الاجتماعية والسياسية والعقلية والدينية، ومن جهة ثانية قرب إليهم النظم والمكتسبات الحديثة عندما أعاد صوغها بلغتهم ومصطلحاتهم وتعابيرهم. لكن فكر الإصلاح ومناهجه فى العمل، وهي قائمة بالأساس على التأويل الدينى، لم تكن مجدية ولا ذات قيمة فى إنتاج عملية التحديث التاريخى لا فى ميدان الفكر ولا فى ميدان الممارسة العملية. فقد أذان مذهب الإصلاح الدينى نفسه منذ البداية بالاستقالة أمام الحداثة وما تثيره

من مسائل نظرية وعملية عميقة ومعقدة، عندما جعل همه الرئيسى وجوهر إشكاليته تقريب التراث من قيم العصر الحديث والدفاع عن قيم الحداثة ضد طائفة العلماء المحافظين . وما كان بإمكانه أن يتنجح فى مهمته التاريخية لو ربط هذا النقد الأساسى والجوهري للتراث المخبط والجامد بنقد مماثل ومواز للحداثة . ففى هذه الحالة كان سيضعف موقفه كليا ويعطى أسلحة جديدة لخصومه كى يحاربوه بها، ويهدد بالتالى بخسارة رهانه.

لكن، إذا كان مثل هذا الموقف قد لعب دورا كبيرا فى تقريب مفاهيم الحداثة من رأى العام العربى والإسلامى، وساعد كثيرا الطبقات المتوسطة التى انخرطت فى الحداثة من دون تفكير على التصالح مع نفسها والتأكد من أنها لم تخن بذلك ضميرها الإسلامى وتراثها، كما لاحظ ذلك هاملتون جيب(٥)، فقد كان من دون فائدة تذكر بالنسبة لفكر حديث بالفعل، يريد أن يتصدى لمسألة الحداثة نفسها ويواجه التحديات الكبيرة التى تثيرها وتطرحها على المجتمعات الجديدة الداخلة فيها من دون أن تملك أى أداة للسيطرة عليها. والواقع أن المشكلة لم تكن فى أى وقت، بالرغم من مظاهر التعصب التقليدى، ومعارضة العلماء المحافظين، مشكلة الحصول على حجج دينية حتى تستطيع المجتمعات، أو بالأحرى نخبتها الاجتماعية ترك ممارساتها القديمة وأنماط معيشتها التقليدية والالتحاق بالأنماط الجديدة التى تنمو تحت تأثير المكتسبات الحضارية، التقنية أو العلمية . بل إن العكس هو الصحيح . إن جاذبية الحداثة تتجاوز المحرمات الدينية والمدنية على حد سواء . فمشكلتنا هى مشكلة المجتمعات النامية جميعا ليست فى نقص الدعوة للحداثة ولكنها كانت ولا تزال، فى السيطرة على هذه الحداثة، وكبح جماح النخب الاجتماعية عن الأخذ بما ينسجم مع مصالحها ويديم نفوذها وسيطرتها على حساب القسم الأكبر من المجتمع، وحساب تنمية شروط حياته، ولقاء دفعه إلى ماتحت الحداثة، أو الحداثة الرثة التى تقدم مدن الضيف الرسمية وغير الرسمية نموذجا حيا لها . وليس هناك طريقة أخرى للسيطرة على الحداثة. أى عدم

السماح بتكييفها بحيث تصبح مجرد أداة بيد طبقة لغير بقية أبناء المجتمع ووضعه فى شروط الاستبعاد، سوى تطوير فكر نقد هذه الحداثة والكشف عن التناقضات التى تنطوى عليها والاختلالات التى تثيرها والشرائح التى تقود إليها والمآزق والانسدادات التى تتضمنها، سواء على مستوى الفكرة والتصورات، أو على مستوى التطبيق الذى شهدته فى مجتمعاتنا العربية الإسلامية . واعتقد أن مشكلتنا الرئيسية اليوم ناجمة عن الأخذ بحداثة مشوهة، أو بمفهوم مختزل ومفقر وعديم القيمة لحداثة استهلاكية واستعمالية لا قيمة لها ولا روح، ولا مخرج لنا إلا بإعادة النظر فى مفهوم هذه الحداثة ونموذجها ووسائل تحقيقها من أجل العودة إلى تاريخ يكون فيه من الممكن لنا السيطرة على ما ينهال علينا، أى حركة التقدم العلمى والتقنى، بدل أن نكون ضحايا لها . وهذا يقتضى قبل أى شئ آخر إعادة توجيه الأنظار نحو ممارستنا التاريخية المعاصرة نفسها، نظمننا الاخلاقية والفكرية والسياسية، إلى أى أخطأنا ونقائص تجربتنا نحن المحدثين من لبراليين وإصلاحيين ولورين وماركسيين، أى كل ما كنا قد تجاهلناه فى نصف القرن الماضى، وهو الشرط الأساسى لتحرير هذه الممارسة من المآزق الذى وصلت إليه والسعى إلى تطويرها . وهو جوهر ما قصدت إليه فى جميع أعمالى السابقة.

فقد حاولت أن أبين فى كتاب (اغتيال العقل)^(٦) محدودية النهج المتوارث عن الإصلاحيين المسلمين الذى يرى أن المشكلة ليست إلا مشكلة إزالة الغربة والاختلاف بين مثال الإسلام ومثال الحداثة . ففى اعتقادى هذه مشكلة شكلية وسطحية ولا تفيد شيئا فى مواجهة المسألة الكبرى والأساسية التى هى السيطرة العقلية والعملية على آليات الحداثة. وثبتت التجربة التاريخية على كل حال أن التقريب بين المثالين ليس إلا رد فعل على واقع حاصل، لا استشرافا له وتنظيما لطريقة استيعابه . فقد حصل تقريب المثالين فى مواكبة حركة التحديث الناشطة منذ نهاية القرن الماضى، تماما كما أن النزوع الراهن إلى معارضة الحداثة والتراث لدى قسم كبير من الرأى العام المثقف والشعبى، وحضارة الغرب وحضارة الشرق، ينمو فى موازاة تفجر أزمة الحداثة

وإخفاق مشاريع التحديث الوطنية . قد يحل هذا التقريب بين المثاليين مشكلة شرعية التحديث، عندما يحصل، وكانت هذه هي وظيفته التاريخية، لكنه لا يشكل محركاً مستقيلاً للتحديث ولا يكمن في أساس هذه الحركة . تماماً كما أن التباعد الحالي بين المثاليين على يد المفكرين الإسلاميين لا يقود بالضرورة إلى جمود دينامية التحديث ولا يفسره .

والمقصود أن حل تناقضات الفكر لا تغني عن حل تناقضات الواقع ولا تعوض عنها . وقبل أن تطرح الحداثة مشاكل قيمية، تطرح مسائل عملية معقدة وأساسية . فالأصل هو الممارسة التاريخية، وهي لاتخضع لحركة الأفكار وحدها، ولا حتى بصورة أساسية . فدينامية الفعل ليست من دينامية الفكر ولا تنزل إليها، ولا يتطور التاريخ عبر الفكرة، ولكن الأفكار وتصورات الناس وتأويلاتهم لاعتقاداتهم هي التاريخية، أي الخاضعة لتبدل الظروف الحضارية .

وهذا يجعلني لا أرى أيضاً في الإشكالية الراهنة التي تدور حول الصراع بين الدولة الدينية الإسلامية والدولة العلمانية قيمة تذكر، بالرغم من أنها سيطرت اليوم على فكر النخبة العربية وطبعته بطابعها . والسبب في ذلك أنني أعتقد أن عصر الدولة الدينية قد ولى، ولم يعد هناك حتى فرصة أو إمكانية تاريخية لإقناع أحد بسلطة مستمدة من الدين أو مدعومة بالسند الإلهي . ولم يعد هناك إمكانية للمراهنة الكلية ولاحتي الأساسية على الأخوة الروحية لتجاوز الصراع على المصالح وبالتالي لبناء جماعة منظمة وموحدة وقابلة للبقاء في أي بقعة من بقاع العالم . إن جميع المجتمعات القائمة اليوم قائمة بفضل وجود دولة تتمتع بإدارة تحقق بعضها من النجاح في رعاية مصالح السكان الاقتصادية والصحية والتعليمية وغيرها . وعندما تخفق هذه الإدارة في تحقيق ذلك، أو يبدو عليها الإخفاق، لا يبقى هناك أي أساس لاستمرار الجماعة أو لضمّان وحدتها واستقرارها . وكل الحروب اليوم حروب على توزيع المصالح لا على تجديد الأديان أو المذاهب أو التفسيرات الدينية . وحتى الحركات الإسلامية التي ظهرت في العقدين الماضيين في البلاد الإسلامية تدرك ذلك فلا توجه نقدها

للسلطات القائمة على موضوع تجاهل هذه الأخيرة لرعاية مصالح الناس الأخوية ولكن على تفصيلها في رعاية مصالحهم الدينية . وهي لا توعد السكان بملكوت السماء ولا تجتذب ولاهم وحماهم لما تحجز لهم من مكان في جنة الله الخالدة، ولكن ما تؤكد لهم من أنها الأقدر على رعاية مصالحهم الدينية وإدارة دولتهم السياسية . وهي لاتعيبهم على شعارات إصلاح العقيدة الدينية بقدر ما تعيبهم على شعارات تطبيق العدالة الأرضية .

بالتأكيد قد يحصل أن حزبا يدعى التشرب بقيم الإسلام أو يستلهم التقاليد والبيادئ الإسلامية يصل إلى الحكم، كما هو الحال في إيران . وقد تبرز داخل السلطة الإسلامية تيارات تنادي بإخضاع مصالح الدنيا إلى مصالح الآخرة . لكن يبقى هذا الحدث عارضا سببه انهيار صدقية المقالديات التقدمية بعد أن ارتبطت بالظلم والديكتاتورية، ويبقى التيار التيوقراطي أقلية حتى في صلب النظم الإسلامية . لكن عاجلاً أو آجلاً لابد أن ينشأ في هذه النظم التناقض العميق بين نظرتين : نظرة عملية واقعية، ونظرة عقائدية دغمائية . والأولى هي المؤهلة حتماً للانهيار لأنها هي التي تستجيب للظروف الموضوعية والاتجاهات العميقة للجمهور العربي كما هو الحال في كل المجتمعات الأخرى . هذا يعني أن جميع الأنظمة الإسلامية التي نشأت أو يمكن أن تنشأ في العالم بسبب الأزمة التي تعاني منها الحداثة المشوهة والرفلة التي ذكرتها، سوف تشهد لا محالة انقساماً، ثم لإزدواجية سلطة تقودها بالضرورة نحو معركة يعاد فيها للسياسي مكانه كيقوم رئيسي ناظم أول للعلاقات الاجتماعية والحياة العمومية . وأفضل دليل على ذلك ما يحصل في حضن النظام الإسلامي في إيران، وهو الذي ولد من واحدة من أكبر ثورات العصر السياسية .

والمقصود بالسياسي مجموعة الغايات والوسائل التي تميز نموذج التنظيم السياسي عن نموذج الانخراط الديني الحماسي . وهذا يعني، أولاً جعل رعاية المصالح الدينية لجميع أو جزء من السكان محرك السلطة القائمة، مهما كانت أصول أو عقائد أو درجة إيمان القائمين عليها . بخلاف السلطة الدينية التي تخضع هذه

المصالح لمبدأ ضمان المصالح الأخروية، أى مصالح الدين والسلطة الدينية. وثانياً: استخدام وسائل التنظيم والتراتب البيروقراطي وتحديد الصلاحيات من جهة والتعامل حسب ميزان القوى من جهة أخرى. وهو مانسميه الحسابات السياسية لا العقائدية. ولعل خير تعبير عن ذلك كلمة معاوية، وأول ملك فى تاريخ العرب المسلمين: لو كان بيني وبين الناس شجرة لما انقطعت، إذا شدوها أرختها وإذا أرخوها شددتها. فمن الواضح هنا أن معاوية يضع الحفاظ على السلطة والدولة فى المرتبة الأولى، وأنه يتبنى موقفاً براغماتياً لا عقائدياً يسمح له بفهم ميزان القوى والسيطرة عليه.

وهذا هو الدرس الذى تقدمه لنا التجربة الإيرانية التى كانت رائدة فى هذا المجال.

فقد لعب الإسلام السياسى فى إيران دور الحامل لثورة وطنية وثقافية معا تهدف إلى انتزاع حرية واستقلال الشعب الإيراني وإرادته من جهة وتغيير منظومة القيم التى سودتها نخبة متفجرة، مرزوقة وطفيلية، أجنبية الروح والمشاعر، تحترق ثقافة الشعب وتذكر هويته التاريخية وذاتية الحق من جهة ثانية، أى من نخبة دمرت معنويات الشعب الإيراني فى العمق (٧). وقد استخدم الإسلام اللحمة الوطنية الضرورية لخلق قوى حية موحدة قادرة على إطاحة نظام الشاه المدعوم رسمياً بقوة الولايات المتحدة الأمريكية، ولتوليد منظومة قيم جديدة تعزز احترام الذات والثقة بالنفس وإرادة المشاركة فى المغامرة الحضارية العالمية. وبعد أن حقق الإسلام السياسى دوره وانتزع إيران من برائن الهيمنة الأجنبية والاستلاب الثقافى والروحي زاد النزوع وسوف يزداد بسرعة وقوة فى وسط الرأى العام الإيراني والمثقفين إلى العودة إلى الحالة الطبيعية، أى إلى مواجهة التحديات الفعلية التى تواجه إيران كما تواجه غيرها من الأمم الضعيفة، وهى اكتساب القيم والنظم التى تساعد على تحديثها بالعمق وانتراجها فى حضارة عصرها، وهى قيم الحرية الفردية والتعاون الدولى والتنمية الاجتماعية والاقتصادية. وعادت مسألة الهوية والاستقلال من جديد إلى الدرجة الثانية من الاهتمام. وهذا هو الاتجاه الذى سوف يسود ويسمح بانتصار التيار التحررى الإيراني ضد تيار المتشددىين الإسلاميين.

أما فى مصر فالوضع مختلف يتسم بالتحدى المتبادل بين السلطات الحكومية وبين الجماعات الإسلامية أو بعضها التى ليس لديها أى تأييد شعبى وطنى ولكنها تستفيد من نفعة سكان بعض المناطق الإقليمية الفقيرة ومن أخطاء رجال الشرطة الذين أساءوا استخدام صلاحياتهم فى هذه المناطق. ولذلك اتخذت العمليات هنا شكل الاستفزازات المتبادلة بين قوات أمن وزارة الداخلية وقيادات هذه الجماعات التى تتصرف تماماً كما يحدث لعصابات خارجة على القانون فى مواجهة سلطة أمن قليلة الاكترتار بمعنى القانون واحترام الحريات والحقوق الفردية ولانخضع فى سلوكها إلا لمبدأ فرض هيبتها وإرهاب خصومها ودفع الناس إلى التعاون معها.

٣- أزمة الحداثة ومظاهرها : الاستنجد بأيدىولوجيات ما قبل الحداثة:

هذا هو الذى يدفعنى إلى القول إن قوة الإسلام السياسى وتطرف مرتبطان بدرجة الاخفاق الذى شهدته عملية التحديث التى عرفها المجتمع، وبالتالى بعمق هذه العملية نفسها، وهذا تماماً على عكس الأطروحات الشائعة التى تربط ظهور الإسلام السياسى بالجمود أو بالتأخر الفكرى والاجتماعى والحضارى لدى المجتمعات العربية والإسلامية وضحالة عصرنتها الفكرية. فهو فى نظرى ثمرة تحول المجتمع إلى النظم الجديدة والحديثة، وعصرنته الروحية، أى نتيجة خروجه من إطاراته المرجعية والعملية التقليدية ودخوله فى الأطر الجديدة، من دون أن تجد هذه الأطر المرجعية مكافئها الحقيقى فى الحياة العملية، أى من دون أن تتحقق الوعود الإنسانية التى كانت مرتبطة بها. فلا حصلت الحرية ولا التضامن الاجتماعى المنتظر ولا العدالة، بل ولا احترام الكرامة الإنسانية للفرد والجماعة. فالإسلام السياسى هو الابن الشرعى للحداثة الزرّة والمجهضة، التى أعيد بناؤها وتكييفها بما يسمح بانعتاق نخبة صغيرة واختناق شعب كامل. وهذه العملية ليست مقتصرة على دولة دون أخرى عربية كانت أو غير عربية، مستعمرة سابقاً أو غير مستعمرة. فالمضمون الرئيسى للتاريخ الحديث عند جميع الأمم والشعوب هو انخراطها

فى عملية التحديث وسعيها الناجح أو المخفق إلى استيعاب الحداثة، سواء من حيث هى وسائل إنتاج (التصنيع) أم نظم سياسية (بناء المواطنة التى تقوم على المساواة فى الحقوق، والحرية الفردية، والمشاركة العملية فى تقرير مصير المجتمع)؛ أم من حيث قيم إنسانية داعية إلى جعل الإنسان فى مركز العمل الاجتماعى والفكرى والأخلاقي وتحوله إلى غاية لا إلى وسيلة لخدمة الدولة أو ضحية للنظام السياسى واستقرار السلطة وهيبة الدولة. ولأنك أن رد فعل الجماعات التى خسرت رهانها على الحداثة يختلف باختلاف إرثها الثقافى والتاريخى وظروفها وإمكاناتها ومواردها وموقعها فى الخريطة الجيوستراتيجية. ففي العديد من الدول الأفريقية والآسيوية كان للعقيدة الأفوقانية أو الألفية الدور الأول فى التعبير عن إجهاض قيم الحداثة، وهو الذى قاد إلى حروب تصفية عرقية لانتزاع مستمرة فى بعض البلاد ويمكن أن تنتشر فى بلاد أخرى. وفى البلاد العربية والإسلامية التى تملك بنية ثقافية وطنية أمتن، كان للعقيدة الدينية الدور الأول فى ذلك، وقادت إلى تفجر حروب سياسية - عقائدية بالدرجة الأولى.

والقول إن الإسلام السياسى ظاهرة تاريخية مرتبطة بأزمة نموذج الحداثة والتحديث الذى عرفته المجتمعات العربية يعنى أيضا أنه ليس له أى قاعدة فى الحقيقة الدينية، أى فى التراث، ولاتجدى إعادة تفسير التراث الدينى أو تأويله فى صد أخطاره أو الحد من نفوذه. ومن المفروض أن يستمر، ويستمر عبره اللجوء إلى العقيدة الدينية للتعويض عن إفساد العقائد الوطنية والاجتماعية الحديثة فى بناء لحمة التضامن الاجتماعى والهوية الجمعية، وذلك طالما استمرت أزمة نموذج الحداثة، ولم ينجح العرب والمسلمون فى التوصل إلى طريقة يمكن فيها استيعاب المكتسبات الحديثة، العلمية والتقنية والفكرية والسياسية من دون أن يكون قتل الإنسان وسحقه هو الثمن المطلوب لذلك.

لكن اللجوء إلى الأيديولوجية الإسلامية، أى البرنامج السياسى والاجتماعى والثقافى المستمد من القيم الدينية أو المستند فى شرعيته إليها، ليس هو المظهر الوحيد لأزمة الحداثة العربية. فموازاة أزمة الدولة الحديثة، أى

الوطنية، سوف تنتمى أيضا وبشكل أكبر النزوعات إلى شحن المشاعر والتضامات العصبوية ما قبل السياسية. وقد حاولت أن أبين فى كتابى الأخير «الإسلام والسياسة، الحداثة المغدورة» (٨٨) العلاقة بين هذه الأزمة وتنامي العصبية المناهضة للدولة الحديثة الوطنية، سواء أكانت أصولية دينية، أو أصولية عرقية أو أفوقانية أو عشائرية. واعتقد أن كل ذلك ليس إلا مظهر من مظاهر الخراب السياسى والأخلاقي والدينى الواسع الذى تعيشه المجتمعات العربية نتيجة انسداد الأفاق ونفاذ إمكانيات التقدم والتراكم. فجدز جميع التوترات والنزاعات والصدامات العنيفة التى نعرفها اليوم هو توقف ديناميات التقدم والتراكم، بسبب الأزمة العالمية من جهة، وفساد السياسات التحديثية الاقتصادية والاجتماعية والعلمية الوطنية من جهة ثانية، ثم أخيرا، بسبب مبادرة النخب الحاكمة والسائدة إلى تفريغ النظم الحديثة نفسها من محتواها الحقيقى، أى من القيم الإنسانية التى كانت فى أصل نشوئها وتحولها إلى نظام اجتماعى تاريخى مهمين فى العالم كله.

أما اتجاه هذا الإسلام السياسى أو بعض أجنحته نحو التطرف فليس له علاقة بوجوهه ولا بعقيدته ذاتها ولا بإسلاميته، إنما هو ثمرة عاملين، أولا: درجة التراث التى يتميز بها التحديث فى هذا المجتمع أو ذاك، وما يرتبط بها من تفاوتات كبيرة وعميقة بين جمهور حضارة «القصبة» و«باب الواد» والأحياء الفقيرة المعتمدة، من جهة وحضارة الأحياء الغنية والمرفهة من جهة أخرى. وثانيا: نوعية الاستراتيجية التى تتبناها السلطات الحاكمة والتيارات السياسية الأخرى لمقاومة الإسلام السياسى أو احتوائه. إنه مرتبط بطريقة التعامل مع الحركات الإسلامية من قبل خصومها ومعارضها. وإذا كان من الصحيح أن بعض تيارات الإسلام السياسى مبالغة للعنف، فذلك بسبب طبيعة قواعدها الاجتماعية وجمهورها تماما كما كانت القواعد المعتمدة والمحرومة لبعض التيارات الماركسية تدفعها لتبنى نظرية الماوية المعروفة: السلطة تنبع من فوهة البندقية، فى العديد من بلدان العالم النامى فى الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين. وحرب العصابات التى كانت تشنها هذه

الفصائل الماركسية لانزال مستمرة حتى الآن في بعض المناطق.

فالأصل هو إخفاق السلطات الرسمية والقوى السياسية الأخرى في التوصل إلى حلول تمنع الانفجارات العنيفة وتتيح احتواء المطالب المتفجرة لدى جزء من السكان. مهما كانت عقائدهم ونوعية مطالبهم. والحال أن العديد من نخبتنا لم تعرف كيف تحمي البلاد من الانجرار إلى العنف وكيف تجنبها الحرب الأهلية. ولم تنظر هذه إلى الحركات الإسلامية إلا على أنها حركات عنف معادية للدولة ومنعقدة عن الدين الصحيح، ولم تسع إلى أن تفهم نوعية المطالب الاجتماعية للمفقات المنضوية تحت رايته، حتى تعالجها، وفضلت أن تنظر إليها ككفات خارجية على المجتمع ومتعمدة عليه. والحال أن العديد من التجمعات الإسلامية تمكس يأس ونفاد صبر فئات اجتماعية تعيش شروطا مهينة أو غير مقبولة وتفقد الأمل بالمستقبل وتستسلم لمشاعر الإحباط والانتقام، وهي لا تنتظر إلا شرارة واحدة كي تنفجر وتعبّر عما يحش في قلوب أتباعها من شعور بالظلم والظلم. وللأسف، في معظم الحالات، فضل المسؤولون العرب تفجير القنبلة الموقوتة التي تكونت نتيجة السياسات السيئة وغير العادلة التي اتبعوها، بدل السعي إلى نزع فتيلها بالحوار والتفاوض والاعتراف بالمظالم وتلبية المطالب الاجتماعية العادلة، أو على الأقل جزء منها. وهكذا كان اختيار الحرب أو ما يسمى ببلغة مخففة الحل الأمني هو الذي انتصر وليس اختيار السهامة ومعالجة الأزمة الوطنية بوسائل سلمية. وجوهر هذا الحل أو مزمار هو رفض الاعتراف بالأخطاء ودفع ثمنها ومراجعة السياسات القائمة من قبل النخب العربية.

بالتأكيد لا أحد يعتقد أن للحوار السياسي مفعول السحر، وأنه كان يستطيع أن ينهي الأزمة بدورة نقاش أو يقضي على التيارات المتطرفة بالاقناع. ولكن كان من الممكن، لقاء تنازلات مادية وسياسية قليلة، أن يدفع بغالبية القاعدة الاجتماعية للحركات الإسلامية شيئا فشيئا نحو القبول بقواعد الصراع السلمي ويجنب البلاد تكاليف الحرب الأهلية. لكن كان لا بد في سبيل نجاح

ذلك من البدء بمراجعة جديّة للسياسات الاجتماعية والثقافية القائمة وتغيير قواعد اللعب السياسية أيضا. وربما كان احتمال نجاح مثل هذا الحوار، والتسوية التي لا بد أن تنجم عنه، هما اللذان أثارا الرعب عند التنظيمات السياسية العلمانية الضعيفة وغير القادرة على المنافسة. ولذلك فقد شجعت في معظمها السلطات القائمة على اتباع الحل الأمني. لكن إذا كان من الممكن أن ينجح الحل الأمني في القضاء على التكتل السياسي الكبير وعلى الحشد الواسع الذي قامت به التيارات الإسلامية في السنوات الماضية، فمن المؤكد أنه لن يساعد التيارات المعارضة الأخرى على الحلول محلها، ولن يستطيع أن يزيل مصادر التوتر العميقة التي أنتجت الحركات المتطرفة، ولو تحت رايات غير إسلامية. وستكون نتائجه الرئيسية تدعيم مركز السلطة القائمة وتعميق نزوعاتها المطلقة. وأكثر من ذلك، سوف تسعى السلطة القائمة نفسها إلى الإبقاء على العنف، أو ما تسميه العنف المترسب أو المستمر حتى تجعل منه وسيلة للابتزاز بالأمن، وبالتالي لتجنب نفسها المساواة عن سياساتها وردع أي مطالب اجتماعية جديدة. إن نتيجة الحل الأمني هي تمديد عمر الديكتاتورية وتأجيل الإصلاح الاجتماعي والسياسي لصالح الحفاظ على النظم الاجتماعية السياسية القائمة كما هي وعلى المصالح الفئوية التي تقف وراءها.

٤- الطابع الحتمي للدخول في الحداثة:

تسمى النخب الحاكمة إلى تعبئة الطبقات الوسطى لصالحها وتهيجها ضد أي مشروع تغيير سياسي عن طريق إظهار الخوف على الحداثة وتضخيم المخاطر التي تتهددها. وليس هناك ما يستدعي مثل هذا الخوف. فلا ينبغ الانخراط فيها (الحداثة) من التعلق بالفكرة وهو ليس مسألة ذاتية، أو مسألة اختيار نظري، ولكنه حتمية تاريخية تلف مصائر الشعوب والأمم جميعا وتفرض نفسها على كارهيها. فمن لا ينجح في تغيير شروط حياته بما يتفق مع معايير العصر، يهشم ويتداعى، ثم يخرج من التاريخ. والاختيار الوحيد الممكن هو بين انخراط إيجابي واع يسمح بالسيطرة على ديناميات الحداثة، الاقتصادية والتقنية والعلمية والسياسية، بل

عملية التحديث، وبهذا المعنى أقول ليست الحركات الديكالية المناهضة للوضع القائم باسم الإسلام تعبيراً عن عودة الإسلام الصحيح أو المحرف، بقدر ما هي تعبير عن الكفر بالجهات والقيم والمبادئ والسياسات والنظم التي كانت وراء تحويل شعار الحرية إلى غطاء لتعظيم القهر وسحق الفرد وتعرته من كل حقوقه ووسائل دفاعه عن نفسه، وجعل التنمية الاقتصادية وسيلة لتكوين وتحرر النخبة الاجتماعية وتهميش الأغلبية، وجعل الدولة الحديثة وسيلة لتعميم قانون العنف والسيطرة البوليسية، وتوظيف الوطنية في بناء سلطة الاستبداد والوصولية.

٥- إعاقة الحداثة:

أمام الأزمة العميقة التي يعيشها نظام الحداثة الرثة والتحديات التي يواجهها من قبل القوى المحيطة، والتخطيط الذي تشهده المجتمعات، يزداد البحث عن تفسيرات سريعة وحلول جاهزة. من هذه التفسيرات الاعتقاد بأن فشلنا في الدخول الفعلي في الحداثة راجع إلى تخلفنا عن تراثنا وتقاليدنا وحضارتنا. ومنها أيضاً الاعتقاد بأن سبب الأزمة هو عدم سعينا إلى ملازمة الحداثة الأجنبية، الغربية، مع تراثنا وقيمنا الثقافية. وأن مثل هذه الملازمة كفيلاً بإخراجنا من المأزق الذي نحن فيه. ومنها تلك التي تعتقد بأن سبب الاخفاق هو بالعكس تمسكنا الزائد عن اللزوم بتراثنا، أو مقاومة هذا التراث، وبشكل خاص الديني منه، أي الإسلام، للحداثة.

ولا أرى أي قيمة علمية للنظرية التي تفسر مأزق الحداثة العربية انطلاقاً من جمود الإسلام أو مقاومته للتجديد وللجدل. لا يعني ذلك أن الانتقال التاريخي من منظومة إلى أخرى في أي مجتمع كان، بما فيه المجتمعات الحديثة ذاتها، لا يواجه معارضة، أو أنه يحصل من دونها. لكن إذا كان من الصحيح أن المجتمعات العربية والإسلامية قد أظهرت الكثير من المقاومات لأفكار الحداثة وقيمها النظرية، إلا أن أي مؤرخ لا يستطيع أن ينكر أن الدينامية المحركة لهذه المجتمعات، أي جوهر تاريخها، كانت في القرنين الهاضمين، ولوج الحداثة، وهي التي تفسر انهيار المقاومات في المحصلة الأخيرة. كما تفسر، وهذا هو

والأخلاقية، والتفاعل معها، ثم فيما بعد تدجينها وتأهيلها، وانخراط سلبى، عفوى وتلقائى، يقود، رغم ما يمكن أن يرافقه من مقاومات باسلة كمثل التي وجهها الهنود الحمر للغزو الأبيض المتفوق تقنياً وسياسياً، إلى الانسحاق تحت عجلاتها. وليس من الصعب ملاحظة كيف أن التخلي عن النموذج التقليدى، الاقتصادى والسياسى والثقافى، يجرى بصورة تلقائية أو بالأحرى حتمية في جميع البلاد، ويعيد تكوين الجماعات وتقسيمها وتوزيع الثروات والموارد عليها، بصرف النظر عن دينها وتراثها والأوامر التي تغذيها حول استمرارية تقاليدها وثقافتها. ولا يمنع الحديث في التراث والدولة الإسلامية من أن جميع المجتمعات الإسلامية، عربية وغير عربية، قد تخلت في العقود الماضية في تنظيماتها السياسية عن نموذج الجماعة الدينية وتبنيت نموذج الدولة الحديثة، وأنها في صراعها ضد تخلف هذه الدولة أو إفسادها، لا تطالب بهدم الحدود لتجديد عقد أخوة الإيمان داخل الامبراطورية الدينية، بقدر ما تطمح إلى تأسيس عقد المواطنة من خلال السيطرة على الدولة الوطنية وتأهيلها للمشاركة السياسية والشاركة في الحرية. لا يغير تقدم الحركات الإسلامية السياسية اليوم من هذه المعطيات. فالعملية التحديثية رجعت تسير، ولو بالأسلوب نفسه، بأسرع مما كانت تسير عليه من قبل، وتعيد عبر سياسات الانفتاح بناء الهياكل الاقتصادية والمفاهيم والقيم الاجتماعية بالعمق، بالرغم من مظهر جمود الدينامية الفكرية وتوقف تجديدها^(٩). ولا ينبغي لتصورات الناس عن أنفسهم أن تمنع الباحث العلمى من إدراك حقيقة الممارسة العملية. إذ كثيراً ما يكون الاحتفاظ بتصورات مفوتة أو جامدة أو قديمة وسيلة للتغطية على الممارسة المتجددة بقوة أو للتعويض عن الانخراط الاجبارى فيها. ووجود تصورات محافظة أو تقليدية أو عودتها إلى السطح وسيطرتها على المناخ الثقافى اليوم لا يثبت غياب الممارسة الحديثة على مستويات الوجود الاجتماعى كله، ولا يعكس استمرار تأثير عقائد القرون الوسطى ولا الرغبة في العودة إلى تقنياتها وتنظيماتها البالية، ولكنه يعبر عن أزمة هذه الممارسة نفسها، أعنى عن الأزمة التي تعيشها الحداثة أو

معنى الحتمية، ومعنى الهيمنة التاريخية، بزوغ ثم انتصار الأشكال والأنماط الحديثة في الاقتصاد (الصناعة بدل الحرفة والتجارة القديمة)، والسياسة (الدولة الحديثة بدل الامبراطورية أو السلطنة)، والتكنولوجية والمعرفة العملية والعمارة الحديثة، بل والبنية الثقافية الانثروبولوجية العميقة التي تتجسد في أنماط المأكل والملبس والزواج والطلاق والفرح والحزن... إلخ.

ثم إننا نغفل عندما نتحدث عن مقاومة الإسلام أن الذي يقاوم ليس الدين، أى المذهب والعقيدة، ولكن الناس، أى الجماعات والمجتمعات أو أجزاء منها. وأن الدافع إلى هذه المقاومة ليس بالضرورة الدين، ولا حتى بشكل رئيسي، ولا أى عقيدة أخرى، ولكن مصالح أو مخاوف أو رهانات تبثها الظروف التاريخية والاجتماعية المحددة. وكثيرا ما تضطر المجتمعات حتى تبرر مقاومتها أو استسلامها إلى إعادة ترجمة العقيدة ذاتها، بما يفيد المقاومة أو التسليم. بيد أن فهم ذلك يستدعى الخروج من منطق المثالية الفجة التي ترى التاريخ وصراعاته عبر الأفكار والعقائد، لا عبر القوى والمصالح والتناقضات الفعلية.

لا أعتقد أن للاشكالية المتعلقة بمعارضة الحداثة بالتراث أو التقريب بينهما أى قيمة نظرية ولا يمكن للتفسيرات التي تقدمها، سواء أكانت تراثية أو حديثة، أى جدوى عملية. فالسبب فى إعاقة الحداثة فى معظم بلاد العالم، بما فيها العربية، لا يكمن فى التراث، تراث أى منها، لا من حيث هو مقاوم ولا من حيث هو مشجع، ولكن فى تجنبنا ممارستنا التحديثية، أى مناهجنا وسياساتنا الحديثة، النقد، وتلقيننا الحداثة كما لو كانت أمرا مفروغا منه، لا يحتاج من أجل الوصول إليه إلا إلى التخلي عن التراث، بدل اعتبارها بالأساس ثمرة لجهود استثنائية لا ينفيد فيه الاحتفاظ بالتراث أو التخلي عنه، وتصورنا لها أخيرا على أنها ثمار يانعة ما علينا إلا أن نقطفها ونلتهمها فنصبح حديثين، ومن أنصار الحداثة. إن سبب الفشل يكمن إذن فى وهن استراتيجيات التحديث نفسها وعدم اتساقها، ولا فاعليتها، وعدم قدرتنا على مواجهة، بل تعيين حقيقة التحديات التي يفرضها التحديث الفعلي، والتضحيات

التي يستدعيها، والتنازلات السياسية والاقتصادية والثقافية أيضا التي يتطلبها من هؤلاء وأولئك. إنه ينبع من نوعية الممارسة التحديثية ذاتها التي عرفناها، لا من خارجها، فقد حصل الخلط فى أذهاننا بين التحديث الفعلي، وبين الانخراط التلقائي فى دوامة الحداثة، أى بين إنتاج الحداثة وبين استهلاك منتجاتها الجديدة. وكنا مستهلكين حقيقيين للحداثة ولانزال، لكن لم نحول بعد إلى منتجين لها. وعندما نهتم بذلك ندرك أن كل نقاشاتنا الراهنة عن القومية والقطرية والتراث والأصالة والأصولية والعلمانية قد تجاوزها الزمن، ولم تعد لها أى قيمة إجرائية، ولا تقع إلا على هامش القضية. إن الأصل فى الحداثة بناء استراتيجية حقيقية لتعظيم الاستثمارات الجديدة فى كل ميدان: تكوين رأس المال الاقتصادى والعلمى والتقنى والفكرى والروحي، وتحرير الشعوب والجماعات من الخوف والجمود والضعف والأمية والافتقار والاستسلام والمحسوبية والشعور بالصغار والدونية. ومن أجل ذلك وفى سبيله، توسيع دائرة فعل هذا الاستثمار وضمان استمراره ونجاحه. وكل ذلك يتناقض مع ماشهذهان من ممارسات وسياسات مطبقة من قبل النخب الضعيفة التي سيطرت على مقاليد الأمور وحولت الاستثمار إلى مراكمة للثروة الشخصية، وبناء الجماعة الحية إلى تجديد لعلاقات العبودية والسخرة، وتكوين رأس المال العلمى والتقنى إلى دعايات فظة لعقائد هزيلة جوهرها تقديس الذات، وعبادة الحاكم، وتحقيق الاندماج الإقليمى العربى الضرورى إلى استهلاك مروج لعقيدة قومية مخشبة توظف لترسيخ القطيعة بين البلدان بدل تشجيعهما على الانفتاح على بعضهما.

بعكس ماتوحى به المناقشة الجارية بين المثقفين العرب حول الحداثة والتراث، والعمل من الداخل أو من الخارج، إذن ليس السؤال الجدى فى نظرى لم يكن ولا يمكن أن يكون: هل نأخذ بالحداثة أم نتركها أو هل نصيغها بترائنا أم لا نصيغها، ولكن كيف نصنع الحداثة، أو كيف نسيطر على دينامياتها الحقيقية المنتجة والمبدعة. وليس هناك مسئول عاقل يقبل أن يطرح اليوم على نفسه الاختيار بين توطين قطاعات التكنولوجيا

الحديثة، المعلوماتية مثلاً، إذا استطاع، وبين التمسك بأنوال النسيج العربية القديمة. أو يهتم كثيراً في ما إذا كان عالم الاليكترونيات عنده يبدأ عمله بالتسمية أم بالانصات للموسيقى الكلاسيكية. إن المشكلة هي كيف نتحكم بآليات الحدثة الحقيقية، التقنية والصناعية والاقتصادية (الأسواق)، والسياسية (الدولة الحديثة وما تخلقه من إمكانيات هيمنة استثنائية، داخلية وخارجية) والثقافية، بما تمثله من دفق لا محدود في المعلومات وتحطيم للحدود الجغرافية وإعادة بناء للعقول والمخيلات. فإذا نجحنا في السيطرة على آلياتها الحقيقية، صارت حدثنا، تماماً كما هو الحال في اليابان، ونجحنا في أن نكون نحن، ونبقى أنفسنا، وإذا أخفقنا في هذه السيطرة، لن نكون خارج الحدثة، سعداء في ليلنا القديمة الألفية، ولكن سيكون نصيبنا بالحتم حدثة حثالة، هي ناتج مائزته علينا الدول الحديثة فعلاً من خردوات وبقايا صناعية وتقنية بالية وأنماط استهلاك وتفكير اقتدائية محضة. أى صرنا مزابيل ومقابر للنفايات التي تنتجها الحدثة المادية والفكرية والروحية، وصارت هويتنا الاستلاب وتراثنا الفعلي واليومي الاعتبار والهيم والفراغ وتفرغ الكائن من روحه وعقله وقلبه وكل ماهو إنساني فيه. هذا هو اليوم وضعا الحقيقي، الذي ينبغي الخروج منه، والذي نحتاج لتحقيقه إلى تطوير قدراتنا النظرية والعلمية، التقنية والصناعية، المادية والروحية، السياسية والجيوستاسية، وربما يكون مشروع السوق العربية المشتركة هذه المرة الخطوة المنتظرة على الطريق الطويل باتجاه السيطرة على أسواقنا المحلية في سياق الانفتاح الراهن، وتطوير بعض قطاعات التنمية في بلداننا نفسها، وتوطين بعض الآليات الحديثة الفعالة والمجدية.

فالحدثة الحقيقية، بعكس ما يعتقد المدافعون عنها والمناهضون لها، ليست مقدمة لنا على طبق من فضة، وما علينا إلا أن نقبلها أو نرفضها. يمكن أن نحصل من دون جهد. أى بالتسليم والاستسلام والانفتاح الحر كما يطالب البعض، على حدثة القشور ونفايات الحضارة، أى على مالم يعد له فائدة ولا مردود من منظور معايير التطور العلمي والتقني الراهن، أو على

الصناعات والتقنيات البالية التي تريد الدول المصنعة التخلص من آثارها الضارة كتلويث البيئة. لكن ليس هذا ممكناً إذا كان المقصود الاندراج الفعلي في دائرة الحضارة المنتجة وضمان التنمية المستدامة والمتجددة التي تتطلب الدخول في الديناميات المحركة والدورات المالية والاقتصادية الناجمة. هذه الحدثة الفعلية، لا الايديولوجية، علينا نحن وحدنا أن ننزعها. ولن نستطيع ذلك إلا ببذل الثمن الكبير الذي تستحقه، أى بتعبئة جهود فكرية وسياسية متصلة والقيام بتضحيات استثنائية، منظمة وعادلة لم نبدأ بعد حقيقة بالتفكير الجدى في كيفية تحصيلها.

من الواضح أن الجدل الذي يقسم المثقفين في العالم العربي بين داعية متحمس، وناكر متملص، لا يعنى الحدثة الصعبة هذه، حدثة السيطرة على آليات الإنتاج العلمي والتقني وعلى الأسواق ونظم الإدارة الصحيحة ورفع كفاءة مبادرة الجماعات وثقتها بنفسها وبمستقبلها، وتمتين قدرتها على التعاون والتضامن والعمل المنظم المشترك، ولكنه يعنى في الحالتين، الحدثة الرثة أو نفايات الحدثة. والجميع في الحالتين على صواب. فالحدثة السهلة التي يدعو لها الكثير من المتعولمين والمتغربين والمستفيدين، حدثة النفايات الصناعية والثقافية، ليست صعبة المنال، ويكفى للحصول عليها فتح الأسواق وتزريب الأذواق، وهي في الوقت نفسه، كما يقول بحق، ناكروها من السلفيين الجدد والبيعتيين، لا تستحق أى عناء، ويمكن من دون ضرر استبدالها بل التخلي عنها والعيش خارجها ومن دونها.

والواقع أن أزمة الحدثة ليست عربية أو إسلامية ولكنها أزمة عالمية. إنما ليس لهذه الأزمة المضمون نفسه ولا النتائج ذاتها في الدول المصنعة المسيطرة على آلياتها، وفي الدول الضعيفة ذات الحدثة الرثة^(١٠). فبينما ينجم المجتمع الصناعي والتقني فعلياً في تنظيم عملية انتقاله من شروط الحدثة الكلاسيكية إلى مانسميه الآن ما بعد الحدثة، أى ينجم إلى حد كبير في السيطرة على أزمة الحدثة نفسها، وفي توزيع تكاليف تجاوز هذه الأزمة على مختلف فئات المجتمع. فقلت زمام الأمور

جميعا من المجتمع المتأخر الضعيف، وربما تنهار الدولة ووسائل الضبط والتنظيم والتعديل والتكيف السياسية والفكرية، وتسمى كل فئة اجتماعية إلى استملاك واحتكار الانتفاع الخصوصي بالموارد العامة التي تقع عليها أو تكون تحت سيطرتها، سواء أكانت مادية، أو رمزية، ويصبح العنف عنصر الضبط الرئيسي للعلاقات بين النخب والعصابات والتكتلات، وتزول الأمة كجماعة سياسية منظمة ومتحدة.

ولا يمكن فصل هذه الانهيارات عن الطريقة التي تواجه بها النخب العالم الثالث أزمة حداتها المجهضة هذه. فمما يفاقم من مضاعفات الأزمة ما تنزع إليه هذه النخب، لدى شعورها بتدهور الوضع وانسداد الآفاق وغياب الأمل في الخروج من الشرك، من تحميل الأغلبية الاجتماعية كل تكاليف التدهور والانهيار الناشئ، واستغلال ظروف الأزمة نفسها من أجل الإثراء بالطرق غير الشرعية وغير المشروعة. وفي كل هذا تفسير كاف لرد الفعل الاجتماعي، السياسي والايديولوجي، على النظم القائمة، وعلى القيم الحدائية الرثة، بما فيها الوطنية والقومية والتحديثية والعلمانية الشعارانية التي تتمسك بها النخب لتضفي على سيطرتها البدائية صبغة السياسة والشرعية. ولا يفسر تجديد الحلم بالدولة الإسلامية وعدالتها المفترضة، بعد عقود طويلة من نقد السلطنة والخلافة لصالح الجمهورية والحرية إلا الحاجة لنزع الشرعية والصدقية عن حكم النخب القائمة، والخروج عليها وعلى ايديولوجياتها وأساليب عملها وإدارتها. ولا يبرر هذا الخروج إلا الدرجة العالية من الانحطاط السياسي والأخلاقي التي وصلت إليها هذه النخب في العقود القليلة الماضية. لقد أدى الغدر بوعود الحداية، أى اغتيال القيم الحية التي تحركها، قيم الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية والاعتناق الفكري والروحي، إلى انهيارها المعنوي وموت الإيمان بها وبقدرة عليها على أن تقدم فرص السعادة والاعتناق للمجتمعات العربية والإسلامية.

٥- استراتيحية الإصلاح والتجديد:

لا يمكن إنقاذ فكرة الحداية التي أفسدت إلا بإظهار الطابع الرث والمجهض للنموذج الذي عرفت

المجتمعات العربية والنامية عموما منها، نتيجة ردها إلى مفهوم ماضى ومصلحي محض وتحويل عوائد التقدم المادى والمعنوى الناجم عنها جميعا لصالح النخب الاجتماعية الضئيلة المسيطرة على السلطة أو الملتفة حولها. وهو ما سميت نقد الحداية الرثة، لا من حيث هي فكرة وايديولوجية، ولكن كممارسة اجتماعية يومية أيضا، فهذا النقد الذى يعنى بالنسبة لى إعادة اختراع الحداية الإنسانية هو شرط إعادة إطلاق ديناميتها الحقيقية. وهو لا يمكن أن يتحقق أيضا إلا بمواكبة نقد آخر للتراث. ولا ينبغي أن تكون لهذا النقد علاقة بنظرية التقريب بينه وبين حداثة رثة مصلحية ونفعية، أو بينه وبين العلم. ولكن بالعكس، إن النقد الجديد للتراث يهدف إلى تفجير منابع الروحية والإنسانية وإلى تحقيق أنسنة التصورات الدينية. فليس المطلوب مصاهرة الحداية الرثة والممسوخة المفهوم مع المثال الدينى أو الإسلامى، وبالتالي مسح هذا المثال على شاكلتها، ولكن تأسيس الإنسانى فى كليهما والبناء عليه. وموطن تحقيق الإنسانى فى العصر الحديث ومجال ممارسته هو السياسة ولا شئ غيرها. فالسياسة بالمعنى الحديث، والسياسة الحديثة، هى، وينبغي أن تكون، تنظيم الحرية والمساواة والأخوة والتضامن والعدالة والتسامح والتعددية والاختلاف فى الرأى الدينى والمدنى، أى التحرر والاعتناق.

لا يمكن الحل لأزمة الحداية العربية العميقة إذن فى الهروب إلى الماضى والانكفاء على التراث، ولا فى افتعال المعارك العميقة ضد هذا التراث، ولا فى تلغيق الأفكار والايديولوجيات التراثية والحدائية، ولا فى تعظيم وسائل القهر المادى والمعنوى، وفرض الوصاية الرسمية على الدين والضمير. فالأزمة التي تعيشها مجتمعاتنا ليست بالأساس أزمة دينية، ولا يفسر تحول الدين ما نشهده من تطرف، ولكنها أزمة عميقة وشاملة تمس أسس البناء الاجتماعى، وأصول التعامل بين الأفراد والجماعات، ولا يمكن للتطرف الدينى والمدنى نفسه أن يفهم من دونها. ولم يعد فضاء الدين هو الميدان الذى تدور فيه معركة التغيير والتسيير والتعديل فى أى أمة من أمم المعمورة، وإنما السياسة. وأى مسعى للخروج من

الأزمة، بما فيها الأزمة الروحية والدينية، وكذلك الأزمة العالمية، ولابد أن يبدأ بإصلاح السياسة، أى بتطوير الممارسة الجماعية وتوفير فرص المبادرة والمساهمة المشتركة لجميع الناس فى المشروع الكبير لإعادة اكتشاف الإنسان فى ثقافتنا الدينية والدنيوية ومن ورائه إعادة اختراع الحدادة، حدادة الإنسان والحدادة المؤنسة، فى مقابل الحدادة الأدائية التى سيطرت على الدول الصناعية والحدادة الرثة التى سيطرت على المجتمعات الفقيرة.

وجوهر الجهد فى إصلاح السياسة لا يكمن فى إلغاء أى عقيدة أو الدعوة إلى تأويل أى نص دينى أو مدنى، ولكن فى تغيير وتجديد قواعد التعامل بين مختلف الأطراف والسلطات، الفردية والجمعية، الدينية والمدنية، أى فى تغيير شروط الممارسة الفكرية والعملية داخل النظام الاجتماعى، فهو الذى يسمح بتغيير التوازنات بين القوى والعناصر والتيارات والرؤى المختلفة، ويساعد على نمو الأفكار والقيم والسلوكيات الجديدة. فإذا تبدلت الشروط الاجتماعية والسياسية التى تستدعى استخدام الدين فى السياسة، تبدلت نظرة الناس للدين ولمفهوم العبادة. وتبدلت طريقة تعبير الناس عن إيمانهم ومعتقداتهم الدينية والدنيوية. فالمشكلة الحقيقية لا تكمن فى وجود الاختلاف الفكرى بين الناس، ولكن فى طرق التعبير عنه: عنيفة أم سلمية، عدوانية أم ودية. ومحور العمل فى تحقيق هذا التغيير ينبغي أن يكون بناء الثقافة الديمقراطية فى السياسة والمجتمع معاً، أى إنشاء رؤية وممارسة جديدتين، تعبران عن التصور الجديد لطبيعة المجتمع والعلاقات التى يقيمها بين أفرادها وسلطاته الدينية وغير الدينية، والقيم التى تحركه، والغايات التى توجهه، لا البحث العقيم عن التوليفات بين التصورات والمثل المختلفة.

يستدعى ذلك الإيمان بأن للنقد الاجتماعى دوراً هاماً فى تغيير طريقة تفكير البشر والارتفاع بتوعية ممارستهم العقلية، أى بوعيهم، وبالتالي فى تحسين قدرتهم على المبادرة التاريخية والارتفاع بمستوى ممارستهم العملية، الفردية والجماعية. كما يستدعى الإيمان بأن مصير المجتمعات، إسلامية وغير إسلامية،

يبقى بالرغم من كل المعوقات والإكراهات الموضوعية، رهن الجهود النظرية والعملية التى تبذلها على مستوى الأفراد والجماعات، وفى كل حقبة، من أجل فهم عصرها وتمثل مكتسباته والسيطرة على واقعها وبيئتها القريبة والبعيدة، المحلية والعالمية، الفكرية والمادية. فمصير الناس ليس حصيلة تاريخية محكمة منذ البداية إلى النهاية ببرنامج بيولوجى ثقافى أو دينى مقدر من الأزل إلى الأبد، ولكنه موضوع خلق مستمر. وهذا يعنى أنه لا يوجد فى التاريخ شئ معطى مجاناً ومسبقاً للمجتمعات، لا فى عقائدها ولا فى مواردها المادية. فهى لا تملك حقيقة، حتى من التراث، إلا ما نتجج فى فهمه واستخدامه وتوظيفه لتحقيق هدفها، وذلك فى حال نجاحها فى أن تعطى لنفسها أهدافاً جماعية. كما يعنى أنه لا يوجد مجتمع فى التاريخ مدان بأن يفقد مسبقاً ونهائياً، بسبب طبيعة دينه أو أصله أو محيطه أو موارده، فرصة الارتقاء بفكره ووعيه ونظمه الاجتماعية والأخلاقية.

ليس هناك قيمة إذن ولا معنى لأمثلة التراث وتسفيه الحدادة، ولا لطمس مآرق الحدادة العربية الرثة وكركتها الفكرية والسياسية، باختلاق المصاهرات الناجحة أو المخففة، بين مثالى الإسلام والحدادة، ولا لتحويل المفاهيم الاجرائية إلى ماهيات ثابتة وجامدة نقض الخبرة والتجربة والممارسة الحية. ولا ينبغي أن يكون من المستحيل علينا، إذا نجحنا فى السيطرة على هلوساتنا وخيالاتنا الناجمة من حمى الأزمة، إطلاق منظر عامة جدية تساعد الرأى العام العربى على بلورة رؤيته ومواقفه، وتدفع بالمتفكرين إلى الخروج من معازلهم وتجاوز محاور اهتماماتهم وإنشكالياتهم التقليدية المكررة، التى تجعل معظم الفكر العربى يدور اليوم فى حلقة نقاشه المفرغة عن الأصل والتأصيل، فتعمق عجزه عن التقدم إلا فى القليل النادر، فى فهم ممارسته التاريخية نفسها، بل الانشغال بها ومن باب أولى التأثير فيها أو إصلاحها. ومن دون ذلك ستكون النتيجة استمرار الوضع على ما هو عليه، أى انفصال الممارسة عن الفكر، وابتعادها عنه وسقوطها بين يدى ممارسين عمليين، عسكريين أو

المحصلة النهائية لكل هذا إخفاق العرب في تحقيق الاندراج الفعال في نظام العالم الحديث، المادى والرمزى معا، واستمرار تخبطهم في الأزمة الشاملة والمستديمة التى لا تكاد تهمد قليلا حتى تنطلق بأقوى مما كانت عليه في السابق.

تفقر قراطين، لا تنقصهم المعرفة الجدية بمسائل تطور المجتمعات وشئون العالم فحسب ولكن القيم الإنسانية التى لا قيمة لأى سياسة من دونها أيضا . وسيقود ذلك، فيما وراء هذا الافتقار الخطير للممارسة التاريخية الجماعية إلى تهميش المثقفين وتقزيمهم . وستبقى

هوامش:

- (١) الكتب والمقالات التى تلقى المسؤولية في تشر العملية الحضارية والتحديثية العربية على سيطرة العقلية التقليدية المتحجرة والخرافية لانحصر في الفكر العربى المعاصر وهى الزاد اليومى لكل قارئ. أما عن الهزيمة وعلاقتها بهذه العقلية فانظر صادق جلال العظم، النقد الذاتى بعد الهزيمة، الذى يربط بين الهزيمة والعقلية الأسطورية السائدة.
- (٢) يعمل التعليم الحديث من دون أى شئ على إحداث تغيير ملموس في القيم الموجهة للشخصية وفى السلوك الاجتماعى، لكنه لا يمنع، كما تبين ذلك التجربة، استمرار التفكير غير المنطقى، وغير الموضوعى. إن القيم التى يؤمن بها المتعلمون وأعضاء النخبة قد تكون أقرب للحداثة، أى للقيم الحديثة، لكن ليس من المؤكد أن طرق تفكيرهم ومحاكماتهم النظرية أكثر انساقا وعقلانية من طرق تفكير عامة الشعب، وأكاد أميل إلى رأى المماكس تماما. فكثيرا ما يفقد التعليم المجتزأ والسبى إلى تحطيم الحس السليم الذى هو التسع المغذى للفكر الشعبى في الوقت الذى يعجز فيه عن بناء نظام متكامل وفعال للتفكير العقلى النامى . ففي ميدان التعليم والتربية أيضا، ليس من الضروري أن تتفق الحداثة مع العقلانية.
- (٣) نذكر من هؤلاء على سبيل المثال حسن حنفى ومحمد عابد الجابرى وطيب تيزينى وآخرى، وإلى حد ما كما يبدو لى في كتابه الأخير مفهوم العقل، عبد الله العروى.
- (٤) من هذا النقاش نشأت في الفكر العربى المعاصر أدبيات جديدة واجتهادات مهمة تذكر منها على سبيل المثال تلك التى قام ويقوم بها نصر حامد أبو زيد وحسين أحمد أمين وسعيد المشماوى وخليلى عبد الكريم وسيد محمود القمى ومحمد شرور وآخرون كثيرون في العديد من البلاد العربية.
- (٥) انظر الاتجاهات الحديثة في الإسلام، Gibb, H.A.R. Modern Trends in Islam, Univ. of Chicago, 1947.
- (٦) بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٥.
- (٧) من هنا أخذت أفكار على شريعتى المتكررة حول استعادة التراث في إطار بناء هوية عصرية، ومن أجل بنائها، لا لابرار الوجه المشرق للماضى، أهميتها، وهو ما يفسر شعبيتها والدور الكبير الذى لعبته في تحضير المناخ للثورة ضد النظام الشاهنشاهى. فقد جاءت في وقتها تماما لتعبر عن النزوع إلى الخاص من نظام الاستلاب السياسى والثقافى الذى كانت تعيشه الأمة تحت وهن التحديث الرث والمدمر للشخصية.
- (٨) بالفرنسية، دار لادوكيفورت، باريس ١٩٩٧، وانظر كذلك بشكل مفصل أكثر كتاب نظام الطائفية، من الدولة إلى القبيلة، بيروت الدار البيضاء، المركز الثقافى العربى، ١٩٩١.
- (٩) لكنها تستعيد انطلاقها على نفس الأسس الرثة التى قامت عليها في الماضى، وذلك لأنها نجت في القضاء على قوى المعارضة التى أثارتها، وفرضت من جديد سيطرتها بغرة السلاح والخديعة، وهى لن تستطيع أن تستمر إلا بقدر ما تنجح في الإبقاء على هذه السيطرة المطلقة على الأغلبية الساحقة من المجتمع، أى على مناخ الحرب ضد المجتمع وهزيمة الطبقات الشعبية عسكريا، سياسيا وثقافيا، وبمعنى آخر، وبمعنى ما كان يعتقد مثقفو الحرب الاستصالية، لن تكون الحرب قصيرة ومؤقتة وعابرة، ولكنها ستصبح مع ترسخ أسس الحداثة الرثة الحل الدائم والمستمر لأزمة نظام قائم على السيطرة المادية المحضة ولا يحفظ من الانهيار إلا قدرته على الاسك بالقوة المجردة بمجتمع متحذر بالعمق سواء أجهأ هذا التمرد في صورة المقاومة المسلحة أو في ثياب المقاومة الإيجابية والعنفية.
- (١٠) تتجلى أزمة الحداثة في الغرب بعودة الذاتية التى كانت الحداثة العقلانية والأدائية قد قضت عليها أو كادت، وتسير مرحلة ما بعد الحداثة في اتجاه وعى يستبطن التعددية والاختلاف والتداخل الحضارى . انظر أعمال هابرماس وهوركهايمر وأدرونو، وفي فترة أقرب إلينا، بيير بورديو، نقد الحداثة (بالفرنسية).



الفكر العربى والعولمة

- * تعريب العولمة : مساءلة نقدية
- * العولمة والقيم الثقافية فى مصر: الآثار والمواجهة
- * العولمة وثقافة السلطة
- * البعد التاريخى والمعاصر لمفهوم العولمة وتأثيرها فى الوطن العربى
- * إشكالية تعريف المثقف العربى للعولمة والاحتى



تعريب العولمة مسالة نقدية

محمد حافظ دياب*

والتعرف على الطرق والمناهج التي يستعين بها في فهمها، وتأمل صعوبات وعوائق توسيع دائرة تداولها، وإبراز أنماط القيم المعرفية التي تولدت عنها. ورغم إقرارنا بعدم إمكان القيام بتقصٍّ شامل لكافة ما كتب حول العولمة، إن في فكر المنشأ أو في الفكر العربي، فقد يتحدد المسعى برصد خطوطه العريضة، من خلال الاستعانة بمساهمات لها صفة التمثيل والابانة.

أولاً : إضاءة تاريخية :

والحق أن مقارنة العولمة، وتأسيس النظر المتصلب بمحتواها، لا يكتمل من دون تحليل الصيرورة التاريخية التي تكمن وراءها، وتبين مختلف المتغيرات المساهمة في تعيينها. ذلك أن المفهوم لا يمكنه أن يتطور كمنعطف بدهي، إذ هو بالضرورة معتمد على تنظير العمليات التاريخية المتلبسة له.

والملاحظ في هذا الصدد تراوح الدراسات حول نشأة العولمة، ما بين إرجاعها إلى تكوين الإمبراطوريات التاريخية، أو الانتصار العالمي لأحد أشكال الدين، أو تبلور الروح العالمية، أو استسلام النزعة القومية لهدف التجارة الحرة، أو الاستعمار، أو انتصار البروليتاريا العالمية، أو ظهور الشركات المتعدية الجنسية، أو نشوء

محاولة رصد حركة تناقل الأفكار من نقطة منشئها إلى موقع آخر، توجب معرفة مزدوجة: معاينة مجالها الاجتماعي التاريخي الأساسي، ثم ظروف الانتقال وما آلت إليه من استجابات في موقعها الجديد. والأمر هنا يتعلق بمقاربة إمكانات الفكر العربي خلال تعاظمه لمفهوم «العولمة»، ووجوه اتفاقه واختلافه أو تأويله وتمثله مع مرجعيته في الفكر الغربي، كما تعلمنا اشكالية «انتقال النظرية» بلغة ادوارد سعيد (١).

ولعله من المستطاع طرح مرمى هذه الاشكالية بصورة أوضح، من خلال السعي إلى الاجابة عن تساؤلات من قبيل : كيف تمت صياغة مفهوم «العولمة» في محيط نشأته الغربية؟ وماهى الظروف الواقعية والمعرفية التي انتقل فيها الينا؟ وماهى كفايات قراءة المثقفين العرب له؟ وضمنيا : ماهى طريقة تعاملهم المنهجية التي استعانوا بها في هذه القراءة؟ وكيف أركلوا هذا المفهوم؟ ومامدى تقييمهم لرهائنه المطروحة وحجمها وقواها ووزنها؟ وأخيرا، مامدى قدرتهم على مواجهة التحديات التي يطرحها؟

وقد تكون فرصة أن نسترق النظر عبر معاينة انتقال هذا المفهوم الينا، بما يضع اليد على استعداد الفكر العربي للمشاركة في استدعاء وتأسيس المفاهيم،

* أستاذ الأنثروبولوجيا بكلية آداب بنها.

النظام الإعلامي الكوني^(٢). والاختلاف من ثم وارد ، حتى من يربط منها العولمة بالتاريخ الحديث: فهي لدى روبرتسون R.Robertson بدأت في الحدث منذ ما يربو على مائة سنة ، وارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالحدثة والتحديث وما بعد الحدثة^(٣)، فيما هي لدى جيدنز A.Giddens متصلة بتطور الدولة الحديثة الذي كانت تحدده معايير متزايدة الكونية فيما يتعلق بسيادتها، وتبلورت في فترة عقد المعاهدات عقب الحرب العالمية الأولى، والتي : « كانت بالفعل النقطة الأساس التي أصبح عندها نظام الدولة الوطنية المراقب مراقبة انعكاسية، موجوداً على المستوى الكوني »^(٤).

١- الرأسمالية والعولمة:

ونبادر هنا بالقول أن محاولات تحقيق العولمة تكاد تتوازي ضمن مباشرة النظام الرأسمالي لمركزيته وعالميته، إبان مولده أو نموه وتطوره، وإن تقطعت محاولات تحقيقها، بالنظر إلى مساهد هذا النظام من تغيرات في أجزائه، وماعناه التراكم الرأسمالي من أزمات دورية، وراحت بين الرواج والركود والانكماش والهيمنة ، وكابد خلال مسيرته تجارب من إعادة الهيكلة والتوسع والتسكين. واستتبع ذلك محاولات لصوغ تصورات كشف فيها توسع الرأسمالية العالمي، عن تناقض حاد بين قوله بالعالمية، وبين الاستقطاب الذي ينتجه في الواقع المادى. ويذكر أحمد ثابت أن العولمة بدت وتنامت مع توسع الرأسمالية الأوروبية، وانطلاقها خارج حدود أسواقها الوطنية في المستعمرات وأشباه المستعمرات ، ثم في العالم الثالث عقب الاستقلال السياسى، وازدادت مظاهر تبلورها واكتسابها أهم ملامحها الحالية مع اتساع نفوذ وسيطرة الشركات العالمية، ومع تنوع وتطور آليات الباعة التطور، استخدمتها هذه الشركات في سبيل السيطرة على الأسواق العالمية: أسواق المال والنقد والاستثمار والأسهم والسندات والتجارة العالمية والإعلام والإعلان والدعاية والإنتاج السينمائي والفنى^(٥).

فالرأسمالية منذ نشأتها الأولى في القرن السادس عشر، وفي سياق تطورها اللاحق ، لم تكن في صيرورة فعلها حركة محدودة بإطار وطنى أو قومى معين، ضمن

فضاء جغرافى يحتوى ذلك الوطن أو يعبر عن رابطة تلك القومية. ذلك أن الإنتاج السلعي وقائض القيمة وتراكم رأس المال لدى البورجوازية الصاعدة ، التي استطاعت تحطيم إمارات وممالك النظام الاقطاعى القديم ، واستبدالها بدول وطنية^(٦)، لم يتوقف عند حدود هذه الدول، التي لم تكن سوى محطة لتتمركز الإنتاج الصناعى ورأس المال على قاعدة المنافسة وحرية السوق، للانطلاق نحو التوسع العالمى اللا محدود ، والذي قام على نهب الفائض الاقتصادى من المستعمرات، والسيطرة على منابع المواد الخام والأسواق الخارجية.

صحيح أن الدولة الوطنية لعبت دوراً مهماً في دعم وتقوية النظام الرأسمالى، وبخاصة في مراحله الأولى (توحيد السوق الوطنية، إنشاء الإدارة المركزية ، صوغ التشريعات الموالية ، إضعاف الاحتلال الإقليمى ، تشكيل الجيوش لحماية وحدتها وأسواقها وسيادتها...)، لكن الشركات الكونية global corporations أزرعتها في تقوية هذا النظام وتأمين مصالحه.

ويورد جون داننج J.Dunning أنه يمكن تتبع أصول هذه الشركات في شركتى الهند الشرقية : البريطانية والهولندية ، حيث مثلتا أداة نهب استعمارية في الهند والصين وغيرها من البلدان الآسيوية في الفترة ما بين عامى ١٦٠٠-١٨٥٨، وتحولتا أواسط القرن الثامن عشر إلى قوة حربية تمتلك جيشاً وأسطولاً^(٧). ووجدت أيضاً هذه الشركات، وإن بشكل جنينى، من خلال البنوك الخاصة العالمية في القرن التاسع عشر وبداية العشرين^(٨)، وهو مادعا حازم البيلوى إلى التذكير بأنه ليس من المبالغة القول بأن العصر الحديث بدأ مع هذه الشركات^(٩). علينا إذن ألا نغفل أن الرأسمالية كانت من لحظة ميلادها، عالمية الطابع ، وهو طابع ظل صفة ملازمة لتطورها، مع حركة الكشوف الجغرافية ، وعبر مراحل نموها وتفرجاتها المختلفة. ولهذا بدأت تبلور أفكار تلف حول العالمية ، وتشد تحرير العنصر البشرى من نظام الرق والظلم والاضطهاد والعبودية الذى ظلت تكايد أوروبا قرنًا ، وهو ما تشى به مقترحات جروثيوس مؤسس القانون الدولى ، وفلاسفة التنوير ممن نادوا بالمواطنة العالمية Cosmopolitanism، وقانون الأمم

لدى جيرمي بنتام، وقانون المواطنة العالمية لدى كانط وإعلان سان سيمون لنظام عالمي جديد، ودعوة الاقتصادى البريطانى تينسون إلى إنشاء اتحاد للتجارة بين الشعوب(١٠).

وفى الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، ومع ازدياد تقدم قوى الإنتاج ، تطورت الرأسمالية نحو مرحلة الامبريالية، حيث حلت سيطرة الاحتكارات محل حرية المنافسة. ويحدد لينين V.Lenin خمس خصائص للامبريالية، هى: تركز الإنتاج ورأس المال إلى درجة تؤدى إلى نشوء الاحتكارات التى تقوم بالدور الحاسم فى الحياة الاقتصادية للدول الرأسمالية ، واندماج رأس المال المصرفى الاحتكارى مع رأس المال الصناعى الاحتكارى فى شكل احتكار مالى، واكتساب تصدير رأس المال أهمية تفوق تصدير السلع، وتشكيل اتحادات دولية تحتكر تقاسم العالم اقتصادياً، وأخيراً التقسيم الإقليمى للعالم بين مجموعة الدول الرأسمالية الكبرى(١١). وتجدد فى هذه الفترة ، رفع شعار «المواطنة العالمية» كدعوة لنيلد المشاعر الوطنية والثقافة القومية باسم وحدة الجنس البشرى ، وكمبرر نحو التوسع اللامحدود، وبخاصة فى مواجهة فكرة « الأممىة البروليتارية» التى قدمها ماركس وانجلز فى بيانهما المشهور عام ١٨٤٨ .

ومع انهيار نظام الحكم الاستعمارى فى معظم البلدان النامية ، تركزت الجهود فى اكتشاف الطرق والوسائل التى تساعدها على تحديث نفسها طبقاً للنمط الغربى، ودون اعتبار لمقتضيات التطور الاجتماعى لهذه البلدان ، وهو ما يبدو فى أعمال أورجانسكى A.Organski، ولوسيان باى L.Pye، وجيرابيل الموند G.Almond، وجورج باول G.Powell، وولت روستو W.Rostow. وشهدت نهاية الستينيات وبداية السبعينيات نشاطاً بارزاً فى هذا المجال، مع تسارع عمليات تحرير التجارة الخارجية، والتنامى المستمر لدور المؤسسات المالية والنقدية فى العلاقات الاقتصادية ، وتعاظم تأثيراتها الملموسة وغير المباشرة ، وفرض رؤيتها الخاصة ومشروعها حول اتجاهات التطور الاقتصادى والتنمية الوطنية على السياسات الاقتصادية والاجتماعية

فى عدد متزايد من بلدان العالم ، بما ينسجم مع المصالح الحيوية للاحتكارات والدول الرأسمالية المتقدمة (١٢).

٢- الوضع الراهن:

ومع سقوط الاتحاد السوفيتى ، اندلعت النيران الحامية على الفكر الاشتراكى ، وسيفت المبررات لتزويق الرأسمالية ، ودفع الانتشار الاقتصادى فى مرحلتها الراهنة، وبقاء نشاطها القائم فى صيغته الامبريالية «الاحتكار» والعالمية «التوسع» ، وبمساعدة من تقدم تكنولوجيا المعلومات والاتصال، واعتباراً من عدم انفصالها عن المراحل التى سبقتها، إلى بلورة العولمة، فى ظل استمرار القوانين الرئيسية للرأسمالية : قانون القيمة الزائدة، والقانون العام للتراكم الرأسمالى، وقانون المنافسة، وقانون التطور المتفاوت ، كأبعاد جوهرية ثابتة للرأسمالية العالمية، هى اليوم أكثر عمقا وبروزاً من أية مرحلة سابقة.

وإذا كانت العولمة تعد رديفاً لتنامى الرأسمالية عبر القرون الأربعة الأخيرة ، فما الذى استجد راهنا ليستدعى حضورها الطاغى ؟

وقائع أربع أساسية : أولها: تضخم الشركات المتعدية الجنسية ، والتى يضعها تومبسون G.Thompson فى موقع القلب من العولمة الاقتصادية، ويصفها بأنها المثال الحى لرأس المال العالمى(١٣). وهى بهذا المعنى تمثل الفاعل الرئيسى فى عولمة الإنتاج، والأداة الأساس لممارسة السيطرة الاقتصادية الجديدة، وخاصة مع تحولها إلى امبراطوريات امبريالية، تتعدد الأنشطة التى تشغل بها، وتعتمد بمخالبها إلى أقصى بقاع الأرض ، وتخترق الحدود السياسية والوطنية. إذ عبر هذه الشركات، تتولد أربعة أحخاص الطاقة الاقتصادية العالمية، حيث تستحوذ الدول التى تتمركز فيها على نحو (٨٠٪) من مجموع رؤوس الأموال الموظفة فى العالم ، فى حين تقتصر التوظيفات فى البلدان النامية على (١٨٪) ، ولانزديد حصة القارة الأفريقية على (٢٢٪) (١٤).

وثانيها: ، عزز دولة الرفاه welfare state التى وضع

أسسها عالم الاقتصاد البريطاني اللورد جون مينارد كينز J.M.Keyns، حين نادى بانتهاج سياسة تقوم على تدخل الدولة لحماية الاستقرار الاقتصادى، فى محاولة للخروج من الأزمة الرأسمالية المشهورة نهاية الثلاثينيات، وكرد على الضغوط العمالية والاشتراكية. فقد قاد التقدم الصناعى والتكنولوجى، وتوسع دائرة السوق العالمية فى المستعمرات إلى تعميق التنافس بين الدول الصناعية. ولم تنته الأزمة الرأسمالية إلا بحربين عالميتين، انهارت خلالهما جميع الآمال والأوهام الليبرالية، وظهرت على حقيقتها السياسات الاستعمارية، مما اضطر الليبرالية إلى القبول بمبدأ ضبط حركة الاقتصاد داخل حدود الدولة الوطنية، فيما عرف بالسياسة الكينزية التى قدمت التبرير لتدخل الدولة فى العملية الاقتصادية، لتسهيل تأمين الاستقرار الداخلى للرأسمالية.

لكن بداية السبعينيات شهدت تزايد دعاوى تحرير الاقتصاد، وتقليل دور الدولة، ورفع القيود، قادها الليبراليون الجدد Neo-Liberals من أعداء الكينزية، مما دعا الولايات المتحدة أن تنهى العمل باتفاقية بريتون وودز، فتوقف بمبادلة الدولار بسعر ثابت أمام الذهب عام ١٩٧٣، إثر الأزمة النفطية، وترفع المزيد من القيود الحكومية فى المجال المالى، وتبع ذلك فى بريطانيا إلغاء خطوات تأمين المؤسسات والمرافق العامة، واتخاذ سياسة الخصخصة وفتح أسواق المال أمام المنافسة، لتبدأ بعدها حركة تحرير الاقتصاد تعم بلدانا عديدة فى العالم تدريجيا وبدرجات متفاوتة.

وثالثها : الطفرة الزاهية للتقدم التكنولوجى فى مجالات الاتصال والمعلومات، والتى جاءت نتيجة استثمارات ضخمة قدمتها الشركات المتعدية الجنسية، قصد استغلال إمكاناتها بما يسمح لهذه الشركات بتيسير إدارة شئونها، وتحسين قدرتها على المنافسة، من خلال ما تقدمه لها من توسيع إنتاجها، وتنويع أسواقها، وتجاوز المعوقات القانونية الوطنية فى ميادين سوق العمل والسلع والمال، وتحقيق التزايد الهائل فى المضاربة بالعملات والأسهم والسندات.

من هنا، فإن تقييم هذه الطفرة التكنولوجية موجه وهكذا تبدو العولمة الزاهية مختلفة عن أشكالها الأولية، وعما رسم مير كنتالية القرن السابع عشر حتى الثلث الأخير من القرن الثامن عشر، أو كولونالية القرن التاسع عشر، أو امبريالية نهاية القرن التاسع عشر حتى بداية العقد السابع من القرن العشرين، إن من حيث الملايسات التى تحيطها، أو طبيعتها، أو تأثيراتها.

فهى فى ملايساتها تأتى فى ظروف تواجه فيها البشرية حملاً ثقيلاً من المشكلات المخيفة : استهلاك متفجر للموارد وبخاصة فى البلدان الصناعية، تعاضم

أسسها عالم الاقتصاد البريطاني اللورد جون مينارد كينز J.M.Keyns، حين نادى بانتهاج سياسة تقوم على تدخل الدولة لحماية الاستقرار الاقتصادى، فى محاولة للخروج من الأزمة الرأسمالية المشهورة نهاية الثلاثينيات، وكرد على الضغوط العمالية والاشتراكية. فقد قاد التقدم الصناعى والتكنولوجى، وتوسع دائرة السوق العالمية فى المستعمرات إلى تعميق التنافس بين الدول الصناعية. ولم تنته الأزمة الرأسمالية إلا بحربين عالميتين، انهارت خلالهما جميع الآمال والأوهام الليبرالية، وظهرت على حقيقتها السياسات الاستعمارية، مما اضطر الليبرالية إلى القبول بمبدأ ضبط حركة الاقتصاد داخل حدود الدولة الوطنية، فيما عرف بالسياسة الكينزية التى قدمت التبرير لتدخل الدولة فى العملية الاقتصادية، لتسهيل تأمين الاستقرار الداخلى للرأسمالية.

لكن بداية السبعينيات شهدت تزايد دعاوى تحرير الاقتصاد، وتقليل دور الدولة، ورفع القيود، قادها الليبراليون الجدد Neo-Liberals من أعداء الكينزية، مما دعا الولايات المتحدة أن تنهى العمل باتفاقية بريتون وودز، فتوقف بمبادلة الدولار بسعر ثابت أمام الذهب عام ١٩٧٣، إثر الأزمة النفطية، وترفع المزيد من القيود الحكومية فى المجال المالى، وتبع ذلك فى بريطانيا إلغاء خطوات تأمين المؤسسات والمرافق العامة، واتخاذ سياسة الخصخصة وفتح أسواق المال أمام المنافسة، لتبدأ بعدها حركة تحرير الاقتصاد تعم بلدانا عديدة فى العالم تدريجيا وبدرجات متفاوتة.

وثالثها : الطفرة الزاهية للتقدم التكنولوجى فى مجالات الاتصال والمعلومات، والتى جاءت نتيجة استثمارات ضخمة قدمتها الشركات المتعدية الجنسية، قصد استغلال إمكاناتها بما يسمح لهذه الشركات بتيسير إدارة شئونها، وتحسين قدرتها على المنافسة، من خلال ما تقدمه لها من توسيع إنتاجها، وتنويع أسواقها، وتجاوز المعوقات القانونية الوطنية فى ميادين سوق العمل والسلع والمال، وتحقيق التزايد الهائل فى المضاربة بالعملات والأسهم والسندات.

من هنا، فإن تقييم هذه الطفرة التكنولوجية موجه وهكذا تبدو العولمة الزاهية مختلفة عن أشكالها الأولية، وعما رسم مير كنتالية القرن السابع عشر حتى الثلث الأخير من القرن الثامن عشر، أو كولونالية القرن التاسع عشر، أو امبريالية نهاية القرن التاسع عشر حتى بداية العقد السابع من القرن العشرين، إن من حيث الملايسات التى تحيطها، أو طبيعتها، أو تأثيراتها.

فهى فى ملايساتها تأتى فى ظروف تواجه فيها البشرية حملاً ثقيلاً من المشكلات المخيفة : استهلاك متفجر للموارد وبخاصة فى البلدان الصناعية، تعاضم

تكنولوجيا جديدة تهدد روح الانتماء إلى الثقافة الوطنية، وكلها يعكس ارادة الهيمنة على العالم.

ثانياً : تعريف مقترح للعولمة :

لقد توسع النقاش حول العولمة فى الأعوام الأخيرة ، ومال إلى النظر لها بعيداً عن تعالقيها مع نمط الإنتاج الرأسمالى ، والتعامل معها بكيفية أقرب إلى العلاقات الدولية ، وهو ما حدا باستخدامها للإشارة بعموم إلى الاعتماد المتبادل المتنامى حول العالم فى أبعاده العديدة المختلفة ، والتي يتم الإلحاح على البعد الاقتصادى منها أكثر من غيره . ومن ناحية أخرى ، استخدم المفهوم بشيوع ، بمعنى عولمة المؤسسات والممارسات ، مثلما نجد فى تعبير «عولمة العلم» و«عولمة التعليم» . أما الوصل بين هاتين الزعتين ، فيؤكد على رفع أو نزاع البنى والأنشطة من سياقاتها المحلية حتى تصير عالمية (١٧) .

على أن ما يمكن استخلاصه هو اختلاف الباحثين حول تعريفها ، ربما بسبب اختلاف توجهاتهم الفكرية ، أو لأن متضمناتها مازالت قيد التبلور والانجاز ، وأنها لم تكشف بعد كل أسرارها ، بما يشى بعسر تقديم تعريف نهائى لها . فالبعض يعاينها كاسم حركى للأمركة ، وأعلى مراحل الامبريالية ، ورسملة للعالم على مستوى العمق ، وعملية غسل حقيقية للعقول ، فيما اعتبرت لدى آخرين مزيداً من التطور التكنولوجى الفائق ، وسوقاً بلا حدود ، وانتقالاً من إصار الدولة الوطنية إلى رحاب أوسع ، ومن الولاء لشقافات محلية إلى ثقافة إنسانية عقلانية جديدة .

ورغم صعوبات عديدة ، فلعننا الآن فى وضع يسمح لنا بتقديم تعريف للعولمة على أنها : محصلة التوظيف الرأسمالى للنتائج التى أرستها مسارات الصراع ، وسترسيها مستقبلاً ، وكرسها تضخم الشركات المتعدية الجنسية ، وتوجها احتكار التكنولوجيا ، والتداخل بين الاقتصاد والسياسة والثقافة ، بواسطة خلق شبكات ومجموعات مصالح ، ومنظومة من الأفكار والقيم ، تعكس إرادة الهيمنة على العالم .

ونظراً لاشتمال هذا التعريف على مكونات ذات مغزى ، فسوف نتولى التنويه بهذه المكونات تفصيلاً :

النمو السكانى ، التلوث وتدمير البيئة الطبيعية ، أزمات الهوية ، التسلح ، التلاعب البيولوجى بالكائن البشرى ، الهوة التكنولوجية ، وانعدام المساواة الاقتصادية والتباين الواسع فى توزيع الفرص على مستوى العالم ، وكلها مشكلات لا تقتصر على منطقة واحدة أو قطر بعينه ، ناهينا عن ارتهانها بمنظومة جديدة من العلاقات الدولية ، لم تتحدد بعد كافة أبعادها ، خلفت المنظومة الثنائية القطب .

أما من حيث طبيعتها ، فالعولمة لا تقتصر على الامتداد الجغرافى الأفقى المتداول ، وإنما تحتوى مختلف الأنشطة دون استثناء ، بما يعنى أنها تتخذ طابع الاختراق الشط لجهات التعامل الإنسانى من اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية ، وعلى كافة المستويات الدولية والقومية والمحلية ، وكذلك المجالات المتعددة للأنشطة الرسمية والأهلية . ومن حيث تأثيراتها ، فبرغم تواتر إيقاعها بما يسابق القدرة على استخلاص نتائجها وبلمرة تداعياتها ، بالنظر إلى احتواء أجندتها على مهمات للإنجاز مازال فى طور الترتيب والتعزيز ، فإن تشخيص عملياتها الجارية يؤكد سيرها باتجاه التوزيع غير المتساوى للنمو الاقتصادى ، وعدم التكافؤ فى الدخول إلى الأسواق العالمية ، وفى مستوى التقدم التكنولوجى ، وهو ما تؤكد نتائج التقرير العالمى للتنمية البشرية الذى يصدره برنامج الأمم المتحدة للتنمية عام ١٩٩٧ ، الذى يخلص إلى القول بأن : «العولمة ماضية فى طريقها بإطراد ، ولكن ذلك يتحقق ، إلى حد كبير ، لصالح البلدان الأكثر قوة ، ووفقاً لتقديرات تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٢ ، فقد بلغت خسارة البلدان النامية نتيجة لعدم المساواة فى الحصول على الفرص فى مجالات التجارة والعمل والمال ما مقداره (٥٠٠) بليون دولار سنوياً ، أى ما يعادل عشرة أمثال ما تحصل عليه سنوياً كمساعدة أجنبية ، ويبدو أن الحجج القائلة بأن أشد البلدان فقراً ، لايد أنها ستفيد من العولمة فى النهاية ، هى حجج يتعذر قولها» (١٦) .

على أن هذه المتضمنات الاقتصادية ليست وحدها كل تجليات العولمة ، فهناك تلوث البيئة ، وتهديد السيادة الوطنية ، ومحاولات فرض حضارة كونية

١- العولمة محصلة التوظيف الرأسمالي للنتائج التي أرسنتها مسارات الصراع: حيث عملت قوى المتروبول على انضاج وتفعيل تراكيمات هذا الصراع حتى سقوط الاتحاد السوفيتي، تمهيدا لدورها الذي تمارسه اليوم كقطب أحادي يتولى إدارة ما يسمى بالنظام العالمي الجديد، بما يعنى أن العولمة لم تظهر فجأة، أو عبر قطيعة مع السياق التاريخي للرأسمالية، بل جاءت تعبيراً عن شكل تطورها الراهن فى نهاية القرن العشرين. قد يختلف الباحثون فى تحديد المدى الذى استغرقه مسار هذا الصراع، لكنهم يتفقون على محصلته فى تكريس تحول نوعي.

٢- وسترسيها مستقبلا:

ذلك أن توسع العولمة منذ الراهن لا ينبغى أن ينظر إليه على أنه عملية آلية، ولكن باعتباره محصلة صراع بين قوى العولمة ومقاومتها. وهذه القوى المقاومة يمكن استبانتها فى معنى بعض تيارات الحركة العمالية، سواء فى أوروبا أو فى البلدان النامية، لتجديد تراث الأممية، وفى مقاومة سياسات الخصخصة وقوانين حرية العمل لدى العديد من البلدان النامية، وكذلك فى سعى بعض الحركات الاجتماعية ذات النزعة العالمية، كالحركة النسوية والبيئية، فى صوغ وعى أممى جديد، وفى عودة بعض الأحزاب الاشتراكية، وإن بمسميات أخرى، إلى الحكم فى دول أوروبا الشرقية، بما سيضعف من تأثيرات العولمة فيها، ناهينا عن محاولات مقاومة العولمة ووصفات صندوق النقد الدولي والبنك الدولي من قبل البلدان ذات الحظوظ الأقل والمتضررة منها.

هذا على مستوى الحركة، أما على مستوى الخطاب، فشم سعى إلى إعادة اكتشاف وتأكيد قيم الثقافات الموروثة ونقدها واستهلاكها من جديد، بمثل ما تحاول الصين فى إعادة قراءة الكونفوشية، وإقامة تفاعل إيجابي مع مختلف الثقافات.

ومع شحوب دور الفكر الماركسي، كأول فكر نقدي ينتجه الغرب بسبب تفاعلاته الداخلية فى مرحلة نهوض الرأسمالية والاستعمار، برزت مدارس نقدية مهمة فى الغرب، من مثل النقيدين الاجتماعيين الألمان

والوضعيين الجدد والمنادين بالطريق الثالث فى بريطانيا والولايات المتحدة. وبرز تفاعل حاضرين الآن بين الخطاب القومي الاجتماعي الشعبي فى البلدان النامية وبين الخطاب ما بعد الاستعماري فى الغرب، فى مواجهة قوى العولمة، بما قد يؤدي إلى نشوء خطاب إنساني قومي اجتماعي وشعبي نقدي جديد.

٣- وكرسها تضخم الشركات المتعدية الجنسية:

ويسجل الرئيس الفرنسي السابق فرانسوا ميتران F.Mitterrand التفاتاً مبكراً حول خطر هذه الشركات، حين يذكر أنه: «لنا أن تصور، دون الجوء إلى روايات الخيال العلمي، المدى الذى تسيطر فيه هذه الشركات على القروض والبحث العلمي والإنتاج والتبادل فى القارات الخمس، وامتلاكها الفعلى لسلطة عالمية لم يخطط لها السياسيون السابقون. ودعوني أؤكد على أنه لا تخيل فيما أقول، إذ تلك هى الحقيقة» (١٨). صحيح أن هناك خلافاً بين المفكرين والخبراء حول قدرة وتأثير هذه الشركات، إلا أن الاتجاه العام يميل إلى الاعتراف بتأثيرها دون الاتفاق على مدها، وخاصة منذ افترق دور شركة (ITT) فى اسقاط حكومة شيلي المنتخبة عام ١٩٧١، ومنذ استطاعت أن تؤثر على السياسة الداخلية والخارجية فى أوروبا، من خلال التحالف مع الأحزاب اليمينية التقليدية المحافظة، وخاصة الديموقراطية المسيحية (١٩).

٤- وتوجها احتكار التكنولوجيا:

وتبرز فى هذا الإطار تكنولوجيا الاتصال والمعلومات، وتأثيراتها على العولمة فى إقامة شبكة واسعة من البنى الإنتاجية والخدمية والإعلامية الجديدة، وتسهيل حركة انتقال وتوظيف رؤوس الأموال، وتحسين وسائل نقل ومعالجة المعلومات للتحكم فى الموارد والعمليات فى أماكن مختلفة من العالم. قد تساعد هذه التكنولوجيا على تحسين نوعية الحياة لدى الطبقات الميسورة، إنما لم يتأكد بعد من أنها ستدخل نوعية جديدة لحياة سائر فئات المجتمع، تؤمن مستوى أرقى من إشباع احتياجاتها، إضافة إلى مساهمتها فى تفهيم البعد النفسى من الخط العام النازم للعلاقات الاجتماعية، وقمع

الاحتياجات الانصالية الحقيقية ، والحيلولة دون ابداء الاستجابة الإنسانية لآراء العالم، وفقدان الأمور لجاذبيتها بسبب انتهاكها الدائم، واعتماد ذاكرة الكلمات المتقاطعة، والميل وهو الأخطر، إلى تغيير الوعي بالتاريخ، عن طريق نزع طابعه التاريخي، وقصر الأحداث على مستوى التعاصر.

٥- والتداخل بين الاقتصاد والسياسة والثقافة:

إذ برغم اختلاف موقف المهتمين فيما يتعلق بحجم الأولوية أو الأهمية التي يصفونها على أى من الاعتبارات الاقتصادية أو السياسية أو الثقافية للعلومة، أو محاولات تصنيفها إلى أوجه متعددة: علومة سياسية، وأخرى اقتصادية، وثالثة ثقافية، ورابعة انصالية، فإن هذا التمييز بمثابة تبسيط تحليلي أو تجريد، لا يعكس عمليات العلومة الحقيقية. كما أن النظر إلى مجالاتها بهذه الكيفية الانقسامية، قد يضيّع وجهة السعي وراء وحدتها الحقيقية، كما يحمل تحيزات تغري بالاستهانة بأثرها الإجمالي، وهو ما خطأه اسماعيل صبرى عبد الله حين رآها تقدم على التداخل الواضح لأمر الاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة والسلوك (٢٠).

٦- بواسطة خلق شبكات ومجموعات مصالح:

وهو ما عرّفه برتران بادى B.Badie، حين ذكر أن هدف العلومة: «خلق شبكات ومجموعات مصالح ومنافع، تضم فاعلين من الشمال والجنوب، يحملون مصالح وأهدافاً متنوعة للغاية» (٢١).

ومحصلة هذه الشبكات والمجموعات، هو التركيز المفرط للثروة على الصعيد العالمى، وتعميق الهوة بين البلدان، وبين فئات وشرائع المجتمع الواحد.

٧- ومنظومة من الأفكار والقيم والقوانين:

حيث فى سياق التمول الذى انتشر تأثيره بعد أن تحررت الرأسمالية من كل قيود التوسع الا محدود، كان لابد من تطوير بل وإنتاج منظومة معرفية. تبرز وتبرز هذا النظام العالمى الأحادى.

وتجد هذه المنظومة صداها فى كافة أنحاء العالم، بسبب من توسلها بحقوق الإنسان والديمقراطية وتحسين

نوعية الحياة، وكلها قيم جاذبة فى ظل ظروف الاستبداد والظلم والفقر التى تسيطر على بلدان الجنوب، خاصة أن المناخ المهزوم أو المنكسر فى هذه البلدان، أضحي جازها للاستقبال والامتثال لهذه المنظومة.

٨- تعكس ارادة الهيمنة على العالم :

وهى لإرادة تنفيها توحيد العالم فيما هى فى الحقيقة تشبّثت أو تعيد تنضيد مصفوفات تبعيته المتدرجة على أساس جديد.

وتم تصور خاطئ هنا يخلط بين العلومة والعالمية، نجده لدى جيندز حين يعرف العلومة على أنها: «تكثيف للعلاقات الاجتماعية العالمية، التى تربط المجتمعات المحلية بطرق تجعل أحداثها تشكل بفعل الأحداث التى تقع على بعد أميال، والعكس صحيح» (٢٢)، أو لدى روبرتسون التى يعنى بها تحويل العالم إلى مكان واحد، يتسم بدرجات من الاعتماد الحضارى والمجتمعى المتبادل، ومن الرعى بمشكلكه» (٢٣). ذلك أن الفارق قائم بين العلومة كفعل هيمنة يقوم على نفى الآخر، وبين العالمية كقوى إنسانى لتفتح وتشبيح أهداف وتشوفات الجماعة البشرية، بما يحقق شرط تواصلها وحدتها، وهو ما ذكره جان بودريار J.Baudrillard حين لاحظ أن العلومة لانسير فى خط متواز مع العالمية، «فالعلومة تخص التكنولوجيا والسوق والسياحة والمعلوماتية، فيما العالمية تخص قيم حقوق الإنسان والحريات والشفافية الديمقراطية» (٢٤).

ثالثاً: العلومة فى الفكر الغربى:

ومنذ الستينيات، بدأت ارهاصات الحديث حول العلومة فى الفكر الغربى، متخذة منحنيين يتقاربان ويتميزان: علمى، وأيديولوجى.

المنحى الأول ورد فى إطار العلوم الاجتماعية، وبخاصة مع موجة الاهتمام بعلم اجتماع البنى الكونية والدولية Sociology of Global and Interational Structures and Processes” كما عبّر عنه لاجوس Galtung (١٩٦٦)، وهوروفيتس Horowitz (١٩٦٦) ومور Moore وروبرتسون Robertson (١٩٦٨)، وجندر فرانك

A.G.Frank (١٩٦٩)، وبارسونسون-ز
T.Parsons (١٩٧١)، وجرى تطويره بصورة واضحة
فيما يتعلق بموضوعات التنمية والتصنيع والتحديث التي
اختبرت بشكل أكبر على المستوى الكوني، وكانت
قبلا تتم دراستها إما على المستوى المحلي أو
القومي (٢٥).

أما المنحى الآخر الأيديولوجي، فقد مارس نقاشا
حول دينامية النظام الرأسمالي، والعدى الفائق الذي
يمكن أن يحققه بفعل الثورة العلمية والتكنولوجية، وتم
في إطاره صوغ منظومة مفاهيمية من قبيل: مفهوم
«المجتمع مابعد الصناعي» Post- Industrial
society لدينييل بيل، D.Bell، ومفهوم «مجتمع
الوفرة» the affluent society لجون جالبريث
J.Galbraith، ومفهوم «القرية الكونية» the global
village لمارشال ماك لوهان M.McLuhan، ومفهوم
«عصر التكنوترون» The technotronic. لزيجينو
بريجنسكي Z.Brezezinski. وكلها تصب في مجرى
التبشير بازدهار النظام الرأسمالي.

وهكذا إذا لم يكن ثمة اسم اصطلاحى للعولمة
حاضر في أجنحة الفكر الاجتماعى الغربى حتى وقت
قريب، فإن هذا لايعنى خلوه من مسماء. ذلك أن غياب
الدال الذى يعين الاسم الاصطلاحى تعيينا صريحا،
يجب ألا يفهم باعتباره دليلا على غياب المدلول أو
المحمول المعرفى الذى يتصل به، أى المسمى.

ومع ظهور كلمة «العولمة» بداية الثمانينيات،
وتبلورها بعد ذلك، انتهالت الكتابات حولها ما بين
خطابات كونية توازرها، وأخرى مراوغة وناقدة.

١- العولمة والخطابات الكونية:

فلقد دفع تحول السوق الرأسمالية، ومجريات بالغة
الدينامية والتناقض لعالم يقف على عتبات ألفية ثالثة،
وغياب خيارات أخرى تنافس النظام الرأسمالى عقب
سقوط الاتحاد السوفيتى، وإعلان النظام العالمى الجديد
، إلى تصاعد الحوار حول العولمة وأزمة الحداثة والتقدم
التاريخى والعلاقة بين الحضارات والانتقال نحو نظام
جديد، مما حدا ببعض المفكرين الغربيين إلى الميل
نحو بناء خطابات كونية، تحاول اكتشاف صيغ ومعان

لمسيرة التاريخ وقوانينه واتجاهات تطوره القادم.
وتبدو هذه الخطابات فى أعمال يقف على رأسها
مولفات ألفين توفلر A.Toffler حول الموجة الثالثة
وحضارتها ومجتمعها، وكتابات جان فرانسوا ليونار
Jean-Francois Lyotard حول مابعد الحداثة، وعمل
فرنسيس فوكوياما F.Fukuyama عن نهاية التاريخ،
وكتاب صمويل هنتنجتون S.Huntington عن صدام
الحضارات، وبحوث ديفيد روثكوف D.Rothkopf عن
الدور الأمريكى فى العولمة، وأطروحة بول كينيدي
P.Kennedy عن الاعداد للقرن القادم. وهذه الأعمال
وغيرها، تأتى ضمن سياق المشروع الفكرى فى الدول
الرأسمالية، لهمم طبيعة اللحظة المستجدة، واستكشاف
افاقها ومساراتها وفرصها وتحدياتها.

والواقع أن هذه الخطابات توقع ببصماتها على
تكريس العولمة، وتمثل تجليا لحاجياتها ومقاصدها،
وتغطى على إرادة الهيمنة الغربية، وتسعى إلى تبرير
الحروب ضد بعض من الدول والشعوب، وإن اتخذت كل
منها أسلوبا خاصا فى إطار هذا التوجه، بما يجيز القول
أنه إذا كانت الموجة الثالثة لدى توفلر بمثابة خطاب
التغطية، فإن ما بعد الحداثة لدى ليونار هى خطاب
التكريس، ونهاية التاريخ كما أورد فوكوياما هى خطاب
التسريع، وصدام الحضارات عند هنتنجتون هو خطاب
التحريض، والأمركة عند روثكوف هى خطاب الهيمنة،
والاعداد للقرن القادم عند كينيدي هو خطاب الحيلة.

قد تختلف هذه الأطروحات فيما بينها حول هذه
الفكرة أو تلك، لكنها كلها تمثلك تواطؤ الاتفاق على
تكريس انتهاء الاشتراكية كحركة وفلسفة. فالمهم أن تتم
الملاحاة حول أى السبل أكثر صلاحية لترسيخ
الرأسمالية، كى يبدو الحديث فى اهاب هذه الملاحاة
عن الاشتراكية حديثا طواه التاريخ، وهو مايجوز أن يكون
ردا على ما طرحه ابن عمى محمد عابد الجابرى، حين
يذكر: «أن المرء لا يملك إلا أن يستغرب ويتساءل:
لماذا لم تعقد ندوات علمية للبحث فى أسباب انهيار
الماركسية؟ هذه الأيديولوجيا العلمية التى كتب فيها
وعنها، معها وضدها، مالا يحصى من الكتب
والمقالات والدراسات الأكاديمية وغيرها، فضلا عن ما

كتبه ماركس نفسه ، وهو كثير ، وجله على مستوى من التحليل رفيع» (٢٦).

٢- العولمة والمازيا المتعاكسة:

ومع انحصار موجة الخطابات الكونية ، بدأت تتعالى منذ منتصف التسعينيات أصوات الباحثين والمهتمين الغربيين بالعولمة تتخالط وتتفارد ، تتشابه وتتخالف ، تتباعد وتتلاقى ، تؤيد وتعارض ، تهدد وتهادن ، وتتطاول وتتواضع ، في موزاييك يكاد الظن به مدبّرا ، غايته اضعاف المقاومة الوطنية لأشكال الهيمنة الجديدة ، اتاحة لفرض زرع أفكار أخرى ، عن طريق تسليط مزايا ضوء متعاكسة تعشى العيون ، حتى يتم ترتيب «البيت الكوني» .

وفي إطار هذا اللفظ ، تدور الملاحاة حول العولمة : حقيقة أو خرافة ؟ حقيقة ملاه أم قطيع الكتروني ؟ فرص واعدة أم مخاطرة مهددة ؟ فهناك ، مثل رونكوف ، من يكرس للعولمة ، بل ويندد بمعارضيه ، فينتعهم بالديماجوجيين (٢٧) . فيما يشكك بول هيرست P.Hirst وجرهام تومبسون G.Thompson في وجود العلوم من الأساس ، في حديثهما عن «خرافة العولمة» و«أسطورة العولمة» (٢٨) .

ومن ناحية ثانية ، هناك مثل بنيامين باربر B.Barber من يصور العولمة أو السوق الكونية ، والتي يسميها «عالم ماك» Mc World على صورة زاهية : «كلوحة موج بالحركة ، نرى فيها تلك القوى الاقتصادية والتكنولوجية والايكولوجية المنطلقة ، التي تتطلب التكامل والتوحيد ، وتفتن الشعوب في كل مكان بالموسيقى السريعة وأجهزة الكمبيوتر السريعة والوجبات السريعة» (٢٩) . فما يصور توماس فريدمان Th.Friedman سوق العولمة كقطيع الكتروني من متاجرين مجهولين بالعملات والأسهم وسندات المشاركة ، يجلسون وراء أجهزة الكمبيوتر التي تحول اهتماماتهم إلى سلسلة لامتناهية من الرموز والاحتمالات .

ومن ناحية ثالثة ، هناك من يتحدث عن الفائزين والخاسرين بسببها ، أو محو الحدود ونقل السلطة المخولة إلى الدول الوطنية لمنظمات إقليمية وعالمية ، مثلما

تحدث كينيثي أو ماي K.Ohmar (٣٠) ، فيما يذهب ماك كجرو A.McGrew إلى أن العالم سيظل منظما في دول ذات سيادة (٣١) . هل تراها الجوقة حين يعلو ضجيج آلاتها للنفطة على نشار الصوت ؟

٣- نقد العولمة:

على أن الأمر لم يخل من نقد محاولات تكريس العولمة في أدبيات الفكر الاجتماعي الغربي ، وهي محاولات تتجاوز بيرجران P.Gran ، أحد أبرز المؤرخين الأمريكيين المشتغلين بالتاريخ الاجتماعي ، مجرد النقد ، إلى تخطئة الاعتقاد بعدم وجود بديل لمفهوم العولمة ، واعتباره المفهوم الوحيد القائم ، أو الانساق وراء زعم أن الرأسمالية أضحت في إطاره أكثر تطوراً وعالمية وتدويلا ، انطلاقا من أن هذا الزعم ، لدى جران ، يمكن أن يبرر ويسوغ قبول المفهوم (٣٢) .

من هذه المحاولات الناقدة ، ماجاهر به الفيلسوف الفرنسي جاك ديريدا J.Derrida ، حين وجه اتهامات عشرة مشهورة للعولمة ، تحت مسمى «كوارث النظام العالمي المعاصر» ، وهي لديه : البطالة ، الانقضاء الجماعي لمواطنين بلا مأوى من كل مشاركة في الحياة السياسية ، المنافسة الاقتصادية ، عجز السيطرة على تناقضات السوق الحرة ، تفاقم الديون الخارجية ، صنع الأسلحة والاتجار بها ، توسع نشر الأسلحة النووية ، الحروب الأهلية ، ظهور الدول الشبيهة للرأسمالية مثل المافيا ووكالات المخدرات ، وهيمنة الغرب على تفسير وتطبيق القانون الدولي (٣٣) .

وتحدث فالرشتاين E.Wallerstein عن عجز النصر أو الاكتمال الذي تواجهه الرأسمالية ، حيث وصلت اليوم إلى حدودها القصوى ، ومن ثم فمعضلتها ليست في اخفاقها ، وإنما في نجاحها . فهي تقتل نفسها بالنجاح ، وتتجه نحو التدمير الذاتي من جراء انجازاتها نفسها (٣٤) .

ورهن برتران بادى B.Badie العولمة بالتنافر وعدم الملازمة والخداع والأناية وزيادة حدة المنازعات ، فهي : «حين تعجل بتوحيد العالم ، فإنها تحبذ ظهور التفردات وتزيد تأكيدها . وحين تمنح النظام الدولي مركزا للسلطة مرتبا أكثر من أى وقت مضى ، فإنها تتجه

نحو زيادة حدة منازعاته وشدة صراعاته. وحين تسمى نحو وضع نهاية للتاريخ، فإنها تمنحه فجأة معاني متعددة ومتناقضة» (٣٥).

وانطلاقاً من البعد القيمي الأخلاقي، ذهب سيرج لانوش S.Latouche إلى التساؤل عن قدرة العولمة على الاستمرار وعلى إعادة إنتاج نفسها، في ظروف أضحت القيمة الأساسية خلالها للمال، وما ينتج عن جمعه من فساد يمثل سمة بنوية ومؤكدة، هيأها البروز الطاغى للشركات المتعدية الجنسية، والتهديد الذي تمثله تكنولوجيا خارج حدود السيطرة، وفساد النخب السياسية، وتدنى الشعور المدني، ونهاية التضامن الذي نظمته دولة الرفاه، والنمو الكوني للمتاجرين بالمخدرات، مما يؤدي لديه، وبطريقة شبه آلية، إلى التمرکز حول مصالح أنانية، ومن ثم إلى أزمة أخلاقية (٣٦).

كذلك فضح ريتشارد بارنت R.Barment وجون كافاناخ Cavanagh، لالامبراطوريات الامبريالية، الممثلة في الشركات المتعدية الجنسية، ودورها في تعميم البطالة والتضخم وتوريد الأغذية الفاسدة وزيادات الأطعمة والصناعات الملوثة للبيئة إلى البلدان النامية، وإيصالها لثلاثي البشر على الأقل إلى درجة من الفقر، باتوا معها محرومين من أي شيء (٣٧).

رابعا : انتقال العولمة :

هذا التراكم الفاض من الخطابات والبرطانات والنقدات حول العولمة في الفكر الغربي، ماذا كانت كينيات استقباله لدى المثقفين العرب؟

لقد لوحظ دائما أن المفاهيم المعبرة عن حالات التحول الاجتماعي لاكتشف القناع عن وجهها بوضوح في البداية . هكذا كان الأمر في الاتحاد السوفيتي نهاية الثمانينيات ، وقبل الاطاحة به ، مع مفاهيم «إعادة البناء» Perestroika و«المصارحة» Glasnost ، وهو نفس ماحدث في مصر منتصف السبعينيات مع مفهوم «الانفتاح الاقتصادي» ، الذي بدأ تداوله منذ ربيع ١٩٧٣ ، بزعم تنظيم قدرات الاقتصاد المصري ، وزيادة الدخل القومي ، ورفع مستوى المعيشة ، وتحقيق الكفاية الاقتصادية لكل المواطنين ، وإخفاء قصده الحقيقي في وضع المجتمع على طريق الرأسمالية

والتبعية.

الذريعة في كلتا الحالتين ، وفي حالات أخرى ، تأخذ دوما في اعتبارها أن تبادل باظهار مزاي المفهوم بإزاء من يتوجه لهم ، والاستتبع هذا بالطبع أنها ستكون مضطرة للسير في هذه السكة فيما بعد ، حين يضحي الإعلان عن النوايا قسريا ، ضمن إطارها الواقعي والخطابي المتعين .

فماذا عن العولمة؟ هذا المفهوم المراوغ، الذي بدأ يكثر استعماله، ويقبل التوافق على ماهيته. ان الأمر لا يختلف لدى سمير أمين حول خطاب هذا المفهوم المزدوج والخبيث: «حيث يستمر التشدد بالأخلاق والحق والعدالة ، من أجل تقنين الدفاع الوقع عن المصالح المستترة» (٣٨) ، «ولاحول اقصائه لكلماته ومصطلحات تسمى الأشياء تسمية أخرى لاتتفق مع مقاصدها» (٣٩).

وربما يبدو ضروريا ، وقبل مناقشة مسألة العولمة كما صاغتها استجابات المثقفين العرب، أن نسأل السياق الذي اندرجت ظروف انتقالها اليها فيه، أن على المستوى الاجتماعي أو الثقافي، بما قد يزيد في استيضاح هذه الاستجابات، عبر الاستشهاد بالمنحى التاريخي العربي المعاصر منذ ما بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ حتى اليوم.

١- الواقع الاجتماعي :

لنبدا بالتعرف على هذا الواقع ومساوئه، طالما أن البنى الاجتماعية هي التي تحدد في الأساس شكل الاستجابة للعولمة وحدودها . يعزز النظر إلى هذا الواقع جملة من الشواهد الشاخصة والمعطيات الجارية ، تؤسس له وجوها ثلاثة متداخلة: فمن ناحية ، تسجل المنطقة العربية تراجعا في معدلات النمو والاستثمار والدخل وازدياد التضخم، وارتفاع المديونية، والعجز الغذائي ، وتناقص حصتها من التجارة العالمية ، وتدنى مجالات التعاون الاقتصادي بين أطرافها (٤٠).

ومن ناحية ثانية : فالمتمايز واضح في توزيع الدخل على المستوى القطري، بين بلدان قليلة السكان وغزيرة الدخل الفردي الاجمالي (يبلغ ١٦...١٠ دولار شهريا في الامارات) ، وأخرى شديدة الكثافة السكانية ومتدنية

الدخل الفردي (أقل من ٥٠٠ دولار في السودان ومصر واليمن (٤١) وواضح أيضا على المستوى الطبقي في ازدياد حدة تفاوتاته ، وتدهور مستوى معيشة المنتجين المباشرين ، وتدنى اشباع احتياجاتهم الأساسية ، مقابل مظاهر الاستهلاك الترفي والبذخي لبعض الفئات ، مما هباً المناخ للاحتقان الاجتماعي والسلوك الاحتجاجي العنيف.

ومن ناحية ثالثة : فإن سياسة تغييب دور الجماهير الشعبية ، وتحويلها إلى مجرد متلقية لا ذات عارفة ، أدت إلى أمية تصل نسبتها حوالى (٧٠٪) . وإلى انخفاض مشاركتها السياسية وضمان حقوقها في التعبير والحركة والتنظيم ، وإلى قلة الانفاق على البحث العلمى والتطوير التكنولوجي ، حيث نسبة ما ينفقه العالم العربى على البحث العلمى لا يتجاوز (٢٠٪) من الدخل القومى ، أى نحو دولارين للفرد في السنة (٤٢) .

ومن ناحية رابعة: يبدو احتقان المشهد السياسى ، نتيجة تآكل شرعية الدولة القطرية ، وازدياد ضغطها على المجتمع ، وتوجيه المزيد من الانفاق الحكومى على أجهزة الأمن والمخابرات والقضاء الاستثنائى والمحاكم العسكرية مضافا إليه تقليص الحماية عن الفئات الفقيرة ، واستمرار حصار العراق وليبيا والسودان وجزئيا سوريا ، واعتماد عدد من الأقطار على استيراد أمنها من الخارج ، والاسباغ المقتن لطبائع الاستبداد ، ومحاولة تكريس السلام الكاذب ، وزيادة الارتهاق للمنتروبول ، مادام : «سوط الضرورة وسكينه المغلوب قد أرغمها على ذلك» يقول تروتسكى L.Trotsky (٤٣) .

ولقد يكفى للدلالة على سيادة هذا المناخ ، ماأوردته لؤى أدهم فى معرض حديثه عن البرامج والإصلاحات التى يشترطها صندوق النقد الدولى والبنك الدولى على الأقطار العربية ، مذكرا أن مايميز هذا التدخل ، هو أن ممارسته تتم فى جوٍّ من التكتنم الشديد ، وهو تكتنم تشترطه هذه المؤسسات ، بحيث إن تحديد الإصلاح الاقتصادى كفلسفة وأولويات وأهداف ومراحل لم ينجم من نقاش ديمقراطى حر ، كما لم يتصف بالمكاشفة والشفافية ، ولاشاركت فيه المجالس النيابية والمعارضة

الوطنية والمنظمات الأهلية ، وهو مايناقض مبدأ الديمقراطية(٤٤) .

٢- المشهد الثقافى :

والواقع أن النهج البراجمانى الذى اتخذه الأنظمة العربية خدمة لمصالحها قد أدى إلى توظيف العناصر المؤلفة للبعد الثقافى فى رسم حدود مجتمع تجزئى ، لم يستوح دلالات مجتمع فعلى يسير وفق علاقاته التاريخية والاجتماعية ، وإلى إيلاء أهمية ثانوية للرؤية الكلية فى العمل العربى ، لحساب نظرة تجزئية ، وجدت فى الجرى وراء النجاعة والمردودية هدفا لها .

لقد مثل الاحاق أسلوبا ميز علاقة الأنظمة العربية بالثقافة ، حين أغفلت هذه الأنظمة النظر إلى التنمية كنموذج ثقافى يستجيب للتنطلعات والاحتياجات الحية للجماهير ، فأخضعت برامج التنمية لأساليب الإجراء الفنى ، والقرار الفوقى ، والتمركز البيروقراطى - bureau cratization ، وكلها كما يذهب ايزنشتات E.Eisenstadt ، تحتوى على تنظيم صارم متعاطم regimentation لبعض مجالات الحياة الاجتماعية ، ووضع أهداف وخدمات المؤسسة لمصلحة قوى وتوجهات مختلفة (٤٥) . وكذلك حين غلبت الاعتبارات الاقتصادية ، فنظرت إلى الثقافة باعتبارها «الجوانب غير الاقتصادية» ، أو أدرجتها فى المعادلات الاقتصادية ، وعدلت فيها بما يتفق مع أوجه استخدامها المزمع ، مع ما صاحب ذلك من نزوع إلى اختزال الواقع وتهميش الثقافة ، وبالتالي إلى التشكيك فى دورها فيما يتعدى اغفالها .

وهكذا لم توفر الأنظمة شروط ربط الثقافة بالتنمية ، بأن تقوم الثقافة بدورها كنظام فعلى وإطار مرجعى وناقد يرمى للتنمية فى كل ممارساتها ، مما أدى إلى خلق تنمية مشوهة وغير متوازنة ، وإلى فشل برامجها وعجزها عن تلبية المتطلبات الأساسية للجماهير ، وإلى ركن الاهتمام بالشأن الثقافى على تخوم «العمران» ، أى خارج التنمية ، حيث اعتبر حل هذا الشأن متوقفا على الإكثار من مراكز التكوين والتربية والثقافة الجماهيرية والوسائط الإعلامية تلك التى تمارس دورها فى حقن الجماهير بالصور الموحدة .

وتم محاولتنا قَدَمًا للتعرف على اتجاهات هؤلاء المثقفين نحو العولمة : الأولى محاولة ماهر الشريف، ويصنف عبرها تعامل تيارات الثقافة العربية مع هذه الظاهرة، من خلال مواقف أربعة رئيسية: موقف تقليدي يرفض العولمة من حيث المبدأ، ويرى الحل في حماية الهوية بالانغلاق على الذات وإحياء الموروث الثقافي القديم. والثاني يتجاوز مسألة الهوية وينشغل بتغيير علاقات المعرفة والثروة والسلطة، بما يقربه من الاسهام في تغذية أفكار العولمة. والثالث يرفض ويقاوم متظهر العولمة الحالي، وينطلق من مفهوم «الهوية الثقافية»، في طموح لخلق تكامل بين الثقافات وبناء مستقبل إنساني أفضل. أما الموقف الرابع والأخير، فينبهنا قطاع واسع من المثقفين العرب، ممن يرون في العولمة شكلا من أشكال الغزو والاختراق الثقافي، بما يكرس من إعادة إنتاج ثنائية التقليد والمعاصرة، ومن ثم يدعو أصحابه إلى الاستقلال الثقافي العربي في مواجهة هذه الهيمنة» (٤٧).

أما المحاولة الأخرى، فقدمها السيد يسين، وصنف فيها اتجاهات المثقفين العرب نحو العولمة، من خلال محكات الرفض والقبول والنقد: «فهناك اتجاهات رافضة بالكامل، وهي اتجاهات تقف ضد مسار التاريخ، ولن يتاح لها النجاح. وهناك اتجاهات تقبل العولمة من دون تحفظات باعتبارها لغة العصر القادم، وهي اتجاهات تتجاهل السلبيات الخطيرة لبعض جوانب العولمة. وهناك اتجاهات نقدية تحاول فهم القوانين الحاكمة للعولمة، وتدرك سلفا أنها عملية تاريخية حقا، ولكن ليس معنى ذلك التسليم بحتمية القيم التي تقوم عليها في الوقت الراهن، والتي تميل في الواقع إلى إعادة إنتاج نظام الهيمنة القديم، وتقديمه في صورة جديدة» (٤٨).

والحق أن الاتجاهات المقدمة عبر هاتين المحاولتين تظل أقرب للصيغ العامة، ما لم تتوجه نحو سبر الاختيار العملي للعولمة، القائم على تدابير محددة للفعل الاقتصادي والسياسي والثقافي، بما يشي أنها تعبر في العمق عن اتجاهات قوى اجتماعية بعينها، تحاول كل منها أن تجد سندا لتبريراتها وتمكنا لتصوراتها. وثم تحزّر لا بد من إirاده هنا، يكمن في أن تسارع

ذلك أن هذه الأنظمة قدمت مسألتي الحكم وبناء الدولة، على أن تكون الثقافة مطية أو خادما لهما، إما بارتهاها في دائرة العمل السياسي المباشر (مراقبة التعليم ودور العبادة، الرقابة على المطبوعات، المصادرة، تشريعات تحد من حركة المثقفين، التزج بالكتاب في السجون، تفتيشات رسمية معززة بدروس في الحس الوطني تستهدف محاولة إقالة تجارب التنمية من عثرتها...). أو بايكالها إلى متخصصين ببروقراط، مما أفقدها في الحاليين من قيمتها، وأدى إلى نهائى الصلة بين الإنسان العربي والركائز العقلية والنفسية التي تعطي هويته وانتماءه، وترفعه بآليات دفاعه الذاتي، وأفسح المجال لسيادة مناخ الضمور الثقافي، والنشاز المعرفي، وشح عمليات التأسيس، وعدم الاستيعاب النقدي، والثوقية بطابعها الاسقاطي والاختزالي والآلى، مما نتج عنه وضع كافة المفاهيم على محك المساءلة والتأويل» (٤٦).

خامسا : المثقفون العرب والعولمة:

ولعل المثقفين العرب لم يواجهوا قبلا تساؤلات على قدر عال من الكثافة والجدال، كما يبدو في الراهن بازاء العولمة، بالنظر إلى ما يقيم في أساسها من اغراءات ومخاطر، باتت تأخذ بخناقهم، وتضعهم قبالة أسئلة صعبة: هل هي مرحلة أخرى من مراحل التطور التاريخي؟ نظام جديد؟ وهل لها سوابق تاريخية؟ هل هي مرشحة للاستمرار والبقاء، أم مجرد طارئ تاريخي عابر؟ هل اكتملت أبعادها، أم لازالت قيد الإنشاء والتشكل؟ في أى اتجاه يمكن رصدنا؟ أيديولوجيا جديدة، أم عملية جارية؟ حركة استعمارية، أم تحررية؟ ماهي نتائجها ومرتباتها بازاء الواقع العربي؟ ما الذي تعلم لدينا حتى الآن بالضيظ؟ وكيف؟ وما التغيرات التي أدخلتها وستدخلها على حياتنا؟ وما أثر ذلك على البنى الاقتصادية والسياسية والثقافية القائمة؟ وأخيرا، ما السبيل إلى موقف منها؟ اهتمامها، التوفيق معها، أم القبول غير المشروط بآلياتها وتجلياتها؟

هذه الأسئلة ومخارجها، لاشك أنها محكومة بالسجال والتفاوض، وإن بدت ضرورة امتلاك المثقفين العرب لأجوبة عليها.

مستجبات العولمة وتشطّيفها ، وعدم وضوح كافة أبعادها، أدعى إلى عدم الجزم بوجهات نظر قاطعة، لم تتحدد بعد، لهذه القوى بإزاء العولمة، بل ويتباين آراء ممثلي كل قوة منها.

لنعاين إذن اتجاهات هذه القوى ومواقفها، إن على مستوى منهجيتها فى التعامل مع مفهوم العولمة، أو توصيفها ، أو تأثيراتها.

١- اليسار:

وتم تصور شائع فى العديد من الكتابات العربية ، يوحى برفض القوى التقدمية العربية للعولمة وإدانتها ، والاكتفاء بتصويرها كخصيلة مخططات معادية لن تجلب سوى الشر للشعوب ، وهو ما يخطئه اختلافهم حولها. فمحمود أمين العالم يرى فى العولمة ظاهرة موضوعية تاريخية، تعبر عن إتجاه لوحدة الإنسانية ، رغم ما فيها من جرائم وشراسة ناتجين عن سيطرة النظام الرأسمالى العالمى رهنا، ومن ثم يبدو دور القوى التقدمية فى مقارنتها وأستنساها (١٩). أن العالم هنا يحتذى موقف ماركس وانجلز منتصف القرن التاسع عشر من عمليات التدويل التى كانت تجرى أيامها ، فاعتبرها، كما ورد فى «البيان الشيوعى» ، عملية تتسق مع إعادة الإنتاج الرأسمالى، وأن الوقوف بازائها محاولة خاسرة ، وطرحاها فى إطار البديل المستقبلى للرأسمالية.

وعلى الجانب الآخر، هناك من التقدميين العرب من ينظر إلى العولمة كرهان أو إطار لم يكتمل بعد، وهو مايتضح لدى سمير أمين الذى يرى أن مايببدو حتميا فيها هو «امبراطورية فوضى» (٥٠).

وتقوم منهجية اليسار العربى فى النظر إلى العولمة على استيضاح الأسس الفلسفية والتاريخية التى أنتجت فى سياقها ، ثم التعرف على الخلفية السياسية التى توطر مجالها، منتهيا إلى محاولة إعادة بنائها داخل شروطها الحالية، وهو مايببدو فى كتابات سمير أمين التى ترى العولمة كمجرد مرحلة تاريخية جديدة للنظام الرأسمالى العالمى، تقوم على مضاعفة وتعميق الاستقطاب بأشكال جديدة بين بلدان المركز والأطراف (٥١). ولدى صادق العظم الذى يعاينها كنمط للنشاط المعاصر لرأس المال، أو بتعبيره: « وصول نمط الإنتاج الرأسمالى إلى

نقطة الانتقال من عالمية دائرة التبادل والتوزيع والسوق والتجارة والتداول، إلى عالمية دائرة الإنتاج وإعادة الإنتاج ذاتها .. أى رسنمة العالم على مستوى العمق» (٥٢). وبهذه النظرة ، يخطئ العظم مقولات سمير أمين، بل ويدعو إلى إعادة نظر جذرية فى نظرية التبعية ، انطلاقا من عدم لحظها النقلة النوعية للعولمة، حين توقفت هذه النظرية عند مستوى التبادل والتوزيع والسوق والتجارة بين المركز والأطراف، فيما العولمة تجاوزت هذا المستوى إلى دائرة الإنتاج وانتشارها (٥٣).

على أنه، ورغم اختلاف اليسار العربى فى تفاصيل النظر إلى العولمة ، فإنهم يتفقون على اعتبارها نقلة نوعية جديدة فى حياة الرأسمالية التاريخية.

٢- الليبراليون الجدد:

أما الليبراليون الجدد، فرغم تراوحهم بين تأييدها الفارط والتحوط لمخاطرها، فمعنيون فى الأساس بالتعرف على الفرص التى يمكن أن تتيحها العولمة (٥٤). من هنا رهنوا بسقوط الحواجز المذهبية والأنظمة الشمولية ، ورأوها طوق نجاة لحل مشاكل العالم واناقد المركزية الفضائية الأرضية، وساحة لمزيد من الاستثمار الأجنبى، والاستقرار السياسى، وتكريس حقوق الإنسان ، والخبرات التكنولوجية والمعلوماتية، وبناء قاعدة تحتية لشبكة مواصلات واتصالات ، وتأسيس نظام مالى ومصرفى ، وإمكانية لاستنفار رأس المال المحلى وتعبئة التكنولوجيا السائدة .

ومع أن هذه النتائج لا تنشأ بشكل عفوى أو حتمى من العولمة ، فإنه يتم عبرها إخفاء عورة الممارسات الفعلية للعولمة (إعادة ترتيب مجتمعات الأطراف وفقا لمصلحة المتروبول، إحكام حلقات التبعية المالية والتجارية والتكنولوجية، اتساع ضعف القدرة على اتخاذ القرار السياسى الوطنى، عدم التلازم بين اقتصاد السوق والديمقراطية ، حيث سيطرة هذا الاقتصاد لم يستتبعها تقدم محسوس فى مجالات الحريات السياسية والمشاركة وتداول السلطة واحترام حقوق الإنسان، فضلا عن تواضع التأثيرات الإيجابية للخضوع لاقتصاديات السوق)، والأنشطة الأخرى غير الأخلاقية (تجارة المخدرات، نقل النفايات النووية ، المافيا ، الفساد)، فى طقس

تزوير مغمم بالتلفيق ، يقوم به الوكلاء المحليون ، ممن وفرت لهم مؤسسات العولمة العلمية والسياسية والاقتصادية مجالاً للأعمال الاستشارية وغيرها .

٣- القوميون :

واعتمد القوميون تحيين المفهوم في دائرة العمل العربي وتوجهاته ، بعد موضعت في إطار نقدي ، يلفت النظر إلى آثاره السالبة على المجتمع العربي ، والكامنة في نفى «الأخر» العربي ، واختزال تاريخه ، وروحه .

فصلاص قصوة يعاينها في : « غياب البعد الوطني أو القومي كفصلاص مؤثر كما كان الحال في الرأسمالية السابقة . فالمؤسسات أو الشركات العابرة للقارات تخترق وحدة الدول القومية ، وتقوم بتعطيم قدرات الدول على مواجهة الغزو الجديد الناتج عن قوانين السوق ، وتضخيم الصراعات والنزاعات المناوئة للدولة ، مثل المشاكل العنصرية والدينية لصالح تفكيك الدول ، وتحويلها إلى دويلات عاجزة أمام سيادة السوق العالمية » (٥٥) .

وبراها محمد عبد الشفيق عيسى كمشروع لم تكتمل بعد ملامحه القاطعة والنهائية ، يقوم على آليات ثلاث يجري تفعيلها على مستوى العالم ، هي : الرملة Capitalization والغربنة Westernization ، والأمركة Americanization ، في محاولة منها لفرض نموذجها على العالم العربي ، بواسطة نشر علاقات الإنتاج الرأسمالية ، وفرض النظام الغربي ، وتكريس الدولار وحرية التجارة (٥٦) .

ويعتبر عزيز العظمة مشروع الشرق أوسطية أكثر من مجرد نظام إقليمي ، فهو يتوافق لديه مع مقتضيات الشكل الجديد من العولمة (٥٧) ، ويؤازره في ذلك جلال أمين الذي رأى هذا المشروع كمعولمة مصغرة (٥٨) .

٤- الاسلاميون :

أما الاسلاميون ، فربما كانوا الأسبق في تكريس «عولمة دينية» خاصة ، انطلاقاً من أن العالمية سمة أصيلة للإسلام . فمن ناحية ، نهت الوفرة وخشية ضياعها الإسلام النفطي إلى حالة التشويه البائسة التي ينتجها النشاط العالمي لرأس المال في البلدان النامية ، فمارس العولمة في المجال المالي والمصرفي ، بواسطة تدوير فوائض النفط العربية والإسلامية ، التي أعادت إلى

المصارف سطوتها في عمليات اقراض الدول منذ نهاية السبعينيات ، بعد أن شهد العالم تحولاً في هذا المجال إلى التمويل بين الحكومات والدول . ولم تكن المصارف اللاربوية الإسلامية إلا الأخطبوط المالي المستفيد من لبرلة أسواق المال وفقدان الدول الوطنية القدرة على التحكم في تدفقات الأموال عبر العالم (٥٩) .

ومن ناحية أخرى ، لجأ الإسلام النفطي إلى «أسلمة المعرفة» منذ مطالع السبعينيات ، كنوع من سياسات الهوية ، فأنشأ العديد من المؤسسات والتنظيمات ، مثل «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» بواشنطن عام ١٩٨١ ، و«رابطة العالم الإسلامي» و«المؤتمر الإسلامي» وغيرها .

ويمكن القول أن الإسلاميين بعامة لم تجذبهم عولمة الثقافة ، وإن استخدم بعضهم وسائلها الحديثة وشبكات الانترنت للدعاية لأنفسهم وترويج خطابهم ، بل وحتى التنسيق بين أجنحتهم ، وهو ما لاحظته بنيامين باربر حين ذكر أن هذه الحركات تستغل منجزات التقدم التكنولوجي للعولمة ، في تعزيز قدراتها على التعبئة والتنظيم والحشد (٦٠) .

ويلمس حيدر إبراهيم هذه المعضلة ، حين يوضح ممايزتهم بين جانب مادي في العولمة يمكن لهم قبوله ، ويتصل بالسوق والاقتصاد والمال والتكنولوجيا ، وبين جانب روحي يرتبط بفضاء القيم ، ويمثل ميدان الصراع الحقيقي ، إضافة إلى قيام العولمة على التعددية ، فيما الثقافة الإسلامية تقوم على الوحدة والتوحيد (٦١) .

ولهذا السبب يتراوح الخطاب الإسلامي بين الإفادة من العولمة ورفضها : فعلى جانب ، هناك مثل عبد الوهاب المسيري من يبشر بخطاب إسلامي جديد مركب ، يؤكد ضرورة المساواة بين الرجل والمرأة ، وبين أعضاء الأغلبية والأقلية ، ويطرح رؤية للعدل الاجتماعي وللعلاقات الدولية ، وعند جماهيره ضد الاستهلاكية اللعينة (٦٢) . ويجد هذا التوجه تعبيره في كلمات المفكر الشيعي اللبناني محمد حسن الأمين ، والتي ترى : «أن زمن العولمة أفق جديد من الأفاق التي يطرحها هذا العالم ، أمام طموح الإسلام نحو الحصول على مواقع التأثير ومواقع الفعل والمشاركة في بناء هذا العالم

الجديد» (٦٣). وعلى جانب آخر، يبدو الرفض الذي يمارسه فصيل إسلامي يتمسك بالأصالة، باعتبارها درعا لدرة أخطار العولمة، وهو ما يتضح لدى برهان غليون الذي يعاينها باعتبارها الاسم الحركي للأمركة (٦٤)، ولدى عبد الحميد إبراهيم الذي يقدم رؤية يصنفها بالوسطية، تقوم لديه على تجاوز المتناقضات، وتستهدف الحفاظ على أصالة مفترضة، وكان الهوية معطى مسبق، لا شأن دينامي يبينه الحاضر المتجدد (٦٥).

عموما يمكن القول أن الإسلاميين وجدوا أنفسهم مجبرين على الاشتباك مع قضايا العولمة، من أجل صوغ حلول ملائمة لهم، وتخفيف وقعها، وهو مجال تتسع احتمالاته ما بين استيعاب تكنولوجيا الاتصال والمعلومات، لتوظيفها في تطوير توجهاتهم، أو إقامة تحالفات مع الشركات المتعدية الجنسية، أو عدم قدرتهم على إنتاج إجابات ومعان ورموز تواجه تحديات العولمة (٦٦).

سادسا: التحديات:

ولاشك أن متضمنات العولمة، والتحديات التي تحملها، قد دغمت بالمتشككين العرب إلى رصد، وهي تحديات تراها هفمية شرف الدين تضيف إلى المشكلات المتراكمة منذ القرن الماضي، مشكلات أخرى تنصل بالتغير الكيفي في النظرة إلى العالم وخصوصيات التقدم التكنولوجي الحالي. «فبينما كانت التحديات في القرن الماضي تنحصر في موضوعة اللحاق بالتقدم الذي أنجزه الغرب، أو بموضوعة الهوية بما تحمله من عناصر ثابتة ومتحركة، أصبحت الآن في ظل العولمة المتسارعة في العالم تطل الأسس النظرية لللائين معا» (٦٧). أما برهان غليون، فيوجز التحديات التي يواجهها الوطن العربي في إطار التحولات الدولية الراهنة في تحديات ثلاثة كبرى: تأمين فرص التنمية الاقتصادية والاجتماعية في شروط العولمة، والحفاظ على الأمن والاستقلال الوطني، والاستقرار السياسي (٦٨).

وأيا ما كان الرأى حول هذه التحديات، فالبادى أنها تتصل بالدولة الوطنية والاقتصاد والثقافة والديمقراطية. قد نتلمح تركيز القوميين على مسألة الدولة الوطنية، واليسار على الاقتصاد، والإسلاميين على الثقافة،

والليبراليين على الديمقراطية، ولكنها تشكل في الحقيقة أوجهها متعددة للتحدي، يمكن هنا التعرف على آراء المثقفين العرب بازائها:

١- أزمة الدولة الوطنية:

وينقسم هؤلاء المثقفون بازائها إلى فريقين: الأول يرى في العولمة انتقاصا لسيادة الدولة الوطنية، وهو ما تتلمسه لدى الجابري الذي يرى في أحد معاني العولمة تنازل الدولة الوطنية، أو حملها على التنازل، عن حقوق لها لفائدة العالم، أو المتحكمين فيه (٦٩)، أو لدى سمير أمين الذي يرى أن منطق العولمة كما يمارس الآن، يفقد الدول الوطنية شرعيتها، لأنه يجعلها تتخلى عن ضبط الموازين الاجتماعية لصالح الطبقات الشعبية، وعن التدخل في النطاق الدولي باتجاه الدفاع عن مصالحها القومية (٧٠). ويعد جلال أمين فقدان هذه الشرعية، في هدم الأسوار الجمركية، وإلغاء نظام التخطيط، وإعادة توزيع الدخل وما يعطى من دعم للسلع الضرورية (٧١). ويبرز رمزي زكي انتقال صناعة القرار الاقتصادي من مستواه الوطني إلى مستوى الدائنين والمنظمات الدولية في ظل العولمة (٧٢). ويرسم سيار الجميل صورة لمستقبل الدولة الوطنية مع العولمة، على أنها دولة رمزية، تحكم ولا تملك (٧٣). أما الفريق الثاني، فمن رأيه أن سلطة الدولة الوطنية لن تتأثر، بل يراها حازم الببلاوي تزيد ولا تنقص. «ولكن الدولة القوية، وهي تتدخل في الحياة الاقتصادية، عليها أن تتصرف كسلطة لوضع سياسات وتطبيق جزاءات، وليس أن تعمل كشاجر ومنتج إلا فيما ندر وعلى سبيل الاستثناء» (٧٤). كذلك فإنه، ورغم اعتراف خلدون النقيب بأن تأثيرات العولمة ستفصح المجال للحركات الاجتماعية والتجمعات الموازية للدولة في البروز على مسرح الصراع الاجتماعي الطبقي، فإنها برأيه لن تغطي على تنظيمات الدولة الوطنية، والتي سوف يظل لها دور مهم تلعبه في العولمة، كأداة لتنسيق البنى التحتية المحلية، وتهيئة الأجواء المناسبة للعولمة في توفير المناخ الملائم وتأمين الاستثمار، وفي تهئية القوى العاملة المدربة والقوى البشرية الأخرى (٧٥). واستحياء من فرضية فوكوياما، يسير الباحث السعودي أبو بكر

بأقادر مدى أبعد، حين تبدوله الدولة العربية مجرد مركب ديموجرافي، اعتبارا من غيابها وتعويقها لتشوفات مواطنيها، حين يتساءل: «إلى أى مدى يشكل حضور الدولة الحديثة فى حياتنا حضورا وظيفيا حقيقيا؟ وهل دولنا تعمل على تحقيق العناصر الثلاثة اللازمة للتعامل مع الإنسان: الرغبة والعقل والصراع من أجل الاعتراف وهل الدولة العربية الحديثة تمكنت من القيام بوظائفها الضرورية لنعتها بدولة وطنية، أم أننا إزاء نمط من الدولة لم يصل بعد إلى ذلك الحد؟» (٧٦).

٢- مشكلة الاقتصاد القومى:

وبرغم اندراج أغلب الأقطار العربية فى برامج للإصلاح الاقتصادى، إلا أن محصلتها لم تسفر عن نتائج إيجابية ذات بال، مما حدا بسمير أمين إلى القول: «أن برامج الإصلاح الهيكلى (PAS) المفروضة فى هذا الإطار، ليست اسما على مسمى مطلقا. إذ يتعلق الأمر بتحويل البنى، بحيث يصبح الأمل متاحا بازدهار جديد وتوسع للأسواق، بل إنه لا يعدو كونه سيرورة تكييفات ظرفية خاضعة لمنطق إدارة الأزمة القصير المدى، وخصوصا إدارة متطلبات الضمانة بشأن المردودية المالية لرؤوس الأموال الفائضة، ومنها خدمة الدين» (٧٧).

ويورد غازى الصوراني أن استجابة النظام العربى الرسمى الحالى لسياسات العولمة وركائزها، أدعى إلى مزيد من تطوير وتعميق التبعية فيه عبر أشكال جديدة، ستعبر عن نفسها فى تكريس عدد من المظاهر، منها: شطب أية إمكانية لتحقيق الفائض الاقتصادى اللازم لعملية التنمية، وإضعاف ما تبقى من إمكانات الدولة عبر الدور المتنامى للقطاع الخاص الطفلى، وإزدياد ثقل الشروط العالمية التى تعيد إنتاج مقومات وآليات التشكيل الطبقي، وتفاقم البطالة، وتزايد نسبة الاعتماد فى تأمين المواد الغذائية على الغرب وفق شروط منظمة التجارة العالمية، وتفاقم حجم الديون، إضافة إلى تعرض الصناعات الوطنية للانهار، وتراجع القوة التصديرية العربية، ماعدا النفط (٧٨).

ويقترح إسماعيل صبرى عبد الله استراتيجية للتنمية المستقلة فى مواجهة العولمة، معرّفا هذه الاستراتيجية

بأنها: «القدرة على مواجهة الصدمات الخارجية والتحرر من القيود الخارجية. ولايجوز الاستهانة بدور الدولة، استنادا لسوء ما وقع من البيروقراطيات فى هذا البلد أو ذاك. ولكننا نؤكد إلى جانب ضرورة الدور الفاعل للدولة، على ضرورة الديمقراطية والمشاركة الشعبية والتعددية السياسية والانتخابات النزيهة، التى تحدّ فى مجموعها من خطر البيروقراطية» (٧٩).

وغيرخاف بالطبع اختلاف توجه الليبراليين العرب، فى النظر إلى العولمة باعتبارها الحل السحري لكل المشاكل الاقتصادية، وذلك عن طريق تخفيض قيود التخطيط المركزى، ودعم آليات السوق الحرة، والأفادة بما تتيحه التكنولوجيا من آفاق، واقتباس أنماط الاستهلاك السائدة فى المجتمعات الأكثر تقدما، وتبنى الهيكل الاقتصادى للمراكز الرأسمالية.

٣- المحلى والكونى فى الثقافة العربية:

ولعل مايزيد من أهمية علاقة الثقافة العربية بالعولمة، طغيان محاكات الطرح الخاطى حولها، والتى تتراوح بين الدعوة إلى القطعية مع التراث والارتواء فى أحضان العولمة، أو القطع مع العولمة والترويج للاستقامة فى التراث، وإن كان هناك، مثل فهمية شرف الدين، من يرى أن الثقافة ليست هى العنصر الأهم فى مواجهة العولمة، وأن إعطاء دورا وأهمية ليس سوى هروب من المواجهة فى المجالات الفعلية، أى الاقتصاد والسياسة والعلم (٨٠). وخطأ هذه النظرة يبدو فى معابنتها الثقافة كمنظومة رمزية من معارف وآراء وتمثلات، تمتلك استقلاليتها بعيدا عن سياق البنية المادية التى أفزتها.

وعلى جانب آخر، هناك من المثقفين العرب من يركز على الثقافة باعتبارها الميدان الأبرز لمواجهة العولمة، وهو مناجده لدى حلمى شعراوى الذى يطالب بتفعيل ثقافة التحرر الوطنى والمقاومة (٨١)، ولدى عبد الباسط عبد المعطى الذى يرى أن دور المثقف ينبغى أن يكون فاعلا وإيجابيا ومبدعا فى افتتاح الوعي العربى بأهمية الهوية الثقافية المتميزة والمتجددة، كأساس مركزى فى التعامل مع العولمة (٨٢). أما عواطف عبد الرحمن، فتتوّه بذاكرة التراث، مطالبة بتدبر الحاضر قبل كل شئ، بالعمل على بناء استراتيجية للمواجهة الثقافية،

تستهدف إعادة بناء التراث الثقافي العربي من الداخل، واتخاذ موقف نقدي من القيم التراثية، والسعى لإعادة قراءة تاريخنا الثقافي من منظور نقدي (٨٣).

على أن أغلب المثقفين العرب يتفقون في أن تأثيرات العولمة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، من شأنها أن تعيد ترتيب الأمور في الشأن الثقافي، نحو تسريع استيعاب تطبيع الواحدة، على حساب الأشكال المحلية والشعبية المتنوعة في الثقافة العربية (٨٤)، وهو ما يؤكد الباحث المغربي عبد الله بلقرن (٨٥)، وما يسميه الجابري «ثقافة الاختراق» التي تنتج صوب تفكيك المتصل الحضاري للجماعة العربية، وتحويل محتوياته، وتعميق مفهوم الاستهواء، وتكريس فكر ومنطق التبعية (٨٦).

٤- المسألة الديمقراطية:

والملاحظ سيادة النظرة الليبرالية لقضايا الديمقراطية في جلّ الكتابات العربية، حيث يندرج ظهورها الطاعى، وبالأخص مع بداية التسعينيات، ضمن دائرة الاهتمام الحال في الفكر الاجتماعي العربي بالمنظومة السياسية الليبرالية، كردة فعل لما سبقها في التركيز على الدولة. ورغم ذلك، تشير هذه الكتابات إلى أن تطبيق برامج الإصلاح الاقتصادي في أغلب البلدان العربية، لم يحد من طبائع الاستبداد وتفاقم عوارضه، من استئثار للفساد ولمظاهر عدم المساواة والتمييز. كذلك فهي ترى أن المستهدف في ظل العولمة ليس تفعيل قنوات المجتمع المدني، بل خلق نوع من المستوطنات الداخلية، وهو مانؤه عنه كاظم حبيب، حين تحدث عن استخدام شمولية وعمومية مبادئ حقوق الإنسان بصيغ عديدة لصالح العولمة، التي تريدها مصالح المراكز الرأسمالية وليس مصالح الشعوب، وأنهم يحاولون تحويل تلك المبادئ الإنسانية إلى أدوات لتحقيق أهدافهم الاقتصادية والاجتماعية في العولمة (٨٧).

وقد حدا هذا ببعض من الباحثين العرب إلى التأكيد على أن موجة التحول الديمقراطي التي شملت العديد من البلدان النامية، لم تمتد إلى الوطن العربي، ويذكر برهان غليون في هذا الصدد: «أن الدولة العربية ستظل تحت التهديد الدائم بعدم الاستقرار، طالما لم تنجح في

أن تتحول إلى دولة وطنية ديمقراطية.. ومن المهم أن تنجح المجتمعات العربية في السيطرة على الدولة، والقضاء على الطابع الاستبدادي لها، وتطوير وظيفتها كأداة شرعية عاملة على تنظيم وتجسيد الإرادة الجماعية» (٨٨).

سائها : المواجهة:

وإذا كانت هذه هي تحديات العولمة كما سجلها المثقفون العرب، فما هي حدود مواجهتها لديهم؟ إن إسماعيل صبري عبد الله يلاحظ أن هؤلاء المثقفين لم تجذب انتباههم مسائل ثلاث حول العولمة: البحث في نشأة الظاهرة والقوى الفاعلة في تشكيلها وإعمال دراسة تأثيراتها السالبة في العالم الغربي (بطء في النمو، تزايد في البطالة، تراجع في مستوى التعليم، انتشار المخدرات، ظهور اليمين المتطرف، وتكاثر الملل والنحل التي لاصلة لها بالعقل وتميش أوهاما غريبة). والانصراف عن البحث في قضايا القطرية والقومية واختفاء الوطنية والاستقلال من جدول أعمال المهتمين بالمتغيرات العالمية، وإشاعة التسليم بأن الأقوياء في قمة النظام العالمي يشكلون مستقبلنا وأن الإرادة الشعبية الوطنية والقومية معدومة الأثر (٨٩). بعيدا على أية حال عن مواجهة تحديات العولمة بمقترحات تجزئية، فتم مشروعات ثلاثة قدمت في هذه المواجهة:

١- سفير أمين والأمية الجديدة:

وتبدو مواجهة العولمة لدى سفير أمين بمشروع نقيض، اعتبارا من: «أن الإجابة الإنسانية والتقدمية على مشاكل العالم المعاصر، تستوجب إقامة أممية جديدة بين شعوب قادرة على إنتاج نظام من القيم الإنسانية حقا، استكمالا لآرث عصر الأنوار والحركة الاشتراكية... فذلك هو السبيل الوحيد لبناء جبهة فعالة ضد أممية رأس المال والكونية الزائفة والمشوهة لنظام القيم الذي ينتج عنها» (٩٠).

ولديه، يقع تحدي بناء هذه الأممية الجديدة على عائق الفكر الاشتراكي بالأساس، شرط أن يتجاوز هذا الفكر صيغتي الاشتراكية الديمقراطية والدولتية الليبنية، ومهمتي الثورة البورجوازية والثورة الاشتراكية، لأن الأولى

مستحيلة التحقيق في ظل علاقات الاستقطاب القائمة، والثانية بعيدة عن الاندراج في جدول أعمال التاريخ خلال المدى المنظور» (٩١).

إن سمير أمين يرى أن تقوم هذه الأهمية الجديدة على تجاوز التضاد القائم المجرد بين الاشتراكية والرأسمالية، لصالح منطق تركيبي جديد يفتح الطريق صوب الاشتراكية، والمشاركة الفاعلة في بناء عالم جديد واحد متعدد الأقطاب، ورفض العولمة الثقافية الرأسمالية لصالح عولمة اشتراكية جديدة، تستوعب منجزات الثقافة الرأسمالية، وتقدم مساهمتها الخاصة من أجل مواجهة مشاكل كون واحد، وإنتاج أشكال جديدة للممارسة الديمقراطية السياسية والاجتماعية، وإعادة تكوين حركة عدم الانحياز، والقيام بمبادرات جماعية لإصلاح النظام الاقتصادي الدولي والمنظمات الدولية، والعمل من أجل تكوين تجمعات إقليمية.

ويقترح سمير أمين العمل في هذا الصدد على مستويين: استراتيجي، وتكتيكي على المستوى الأول الاستراتيجي، بالدعوة إلى فك الارتباط بين المركز والأطراف. وفك الارتباط هنا لا يعني مجرد الاكتفاء الذاتي والانسحاب الكلي أو شبه الكلي من شبكة المبادلات الخارجية، ولا يعني عدم المساهمة في الحركة العلمية والأيدولوجية العالمية، ولا وضع الوطن داخل إطار (جيتو) وفرض الحصار عليه، بل يقصد به إخضاع منطق التراكم للاستراتيجية الوطنية، ووضع مشكلة التكنولوجيا في إطارها الصحيح، عبر الدولة الوطنية التي تسعى إلى الامساك بزمام السيطرة على مواردها وقواها ونشرواتها، وتنمية مهاراتها التكنولوجية (٩٢).

أما الانتقال إلى الاشتراكية، والتي تعني لديه «سيطرة المجتمع على مصيره»، ويؤثرها على مفهوم «التنمية»، فهو انتقال لا بد أن تسهم فيه الطبقات الشعبية من عمال وفلاحين وبورجوازية وطنية صغيرة غير كومبرادورية، على شكل تحالف شعبي ديمقراطي، يتمتع باستقلالية الحركة، وربط النضال القومي بالاجتماعي، وتبني أسلوب مرن يسهم في إضعاف الكتلة المهيمنة المرتبطة بالخارج، والتغلب على الحساسيات القومية (٩٣).

أما على مستوى التكتيك، فإن إعطاء الأولوية للاستراتيجية لا يعني تجاهله، حيث الاعتبارات التكتيكية تفرض نفسها بالنظر إلى عدم تعادل ظروف شعوب الأطراف من حيث درجة النضوج اللازم، من أجل اتعام فك الروابط في إطار تطلمي واشتراكي (٩٤)، ويتجلى العمل على هذا المستوى، في الافادة القصوى من تناقضات النظام العالمي من جهة، وبين مراكز هذا النظام والقوى الداخلية المرتبطة به من جهة أخرى.

ويرى سمير أمين: «أن مضمون التكتيك الذي نقترحه، هو توسيع فرصة استقلال الدول والقوميات والشعوب والطبقات المستغلة، من خلال تحقيق الظروف الملائمة، والتي تتمثل في إيجاد هامش لتحرك شعبي بالنسبة لشعوب الشمال، وخلق الظروف المواتية لتنمية متمحورة على الذات في دول الجنوب، ثم القيام باصلاحات جذرية من شأنها أن تقوى مراكز الجماهير الشعبية بالنسبة إلى شعوب الشرق» (٩٥).

٢- محمد الأطرش والمشروع القومي:

ولعل «منازلة» العولمة مثلت داعيا مهما كي تستحث الخطاب القومي أن يتعد عن طروحاته التقليدية بمغاهيمها الطوباوية، وممارساتها الشعارية الفوقية، وتصوراتها الذهنية القائمة على لزاحة التراكم والتعدد، وهو مانجه لدى الاقتصادي السوري محمد الأطرش.

وينطلق الأطرش في عرض مشروعه من فرضيات ثلاث: أولها، أن العولمة بصيغتها الحالية أمر مبالغ فيه، سواء من حيث درجة الشمول، أو من حيث التأثير في السيادة القومية للدولة الوطنية. وثانيها، أن الرأسمالية القطرية سوف تعجز عن تحقيق تنمية اقتصادية واجتماعية شاملة ومضطردة، لارتباطها بالمتروبول وأزماته من ناحية، ولأساليبها المتلوية غير المستهدفة لمصلحة المجتمع من ناحية أخرى. وثالثها، أن التطورات والعلاقات الدولية تحد من إمكانية تحقيق تنمية متمحورة حول الذات، بسبب الضغوط السياسية والاقتصادية التي تدفع لمزيد من الاندماج في الاقتصاد العالمي بأشكال مختلفة. ويرر رأيه بكون أن الغالبية العظمى للشركات المتعدية الجنسية ليست شركات عولمة حقيقية. فأغلب القيمة المضافة من انتاجها العالمي يتم في موطنها

الأصلي، كما أن أغلب أصولها الثابتة ومبيعاتها موجودة هناك، إضافة إلى عدم وجود عولمة حقيقية فيما يتعلق بوضع المراكز الرأسمالية مختلف القيود لمنع انتقال أو هجرة قوة العمل البشرية، ناهينا عن ضالة عولمة رأس المال المتمثل في محدودة الاستثمارات الأجنبية، حيث جزء معتبر من هذه الاستثمارات لا يؤدي إلى زيادة الطاقات الإنتاجية، ولا يتضمن تدفقا جديدا في البلدان المستلمة لها (٩٦).

ويضرب الأطرش مثالا لذلك بالوطن العربي، حيث الاستثمارات الأجنبية المباشرة فيه هزيلة، كما أن غير المباشرة منها هزيلة تماما، مقابل أن الوطن العربي مصدر للاستثمارات والتوظيفات إلى الخارج.

استيعابا لذلك، يرى الأطرش أن المرحلة الراهنة من تطور الاقتصاد الدولي لاتحد كثيرا من خيارات أغلب دول العالم الثالث، وضمناها الوطن العربي، في حقل الاقتصاد، بما يتعين على العرب القيام بتنفيذ مشروع قومي متكامل، يهدف إلى تحقيق أسباب القوة العربية بجميع جوانبها. وتحقيق هذا المشروع يتطلب لديه إقامة منظومة أمنية إقليمية عربية، وإنشاء سوق عربية مشتركة، من شأنها الوصول إلى درجة أعلى من التكامل الاقتصادي العربي، ودعم المركز التفاوضي العربي في الاقتصاد الدولي الراهن، وتحسين المركز التفاوضي القومي ككتلة تجاه منظمة التجارة العالمية.

ولوضع هذه الأهداف موضع التنفيذ، يصوغ الأطرش مجموعة من الإجراءات، يتعين اتخاذها على الصعيدين القومي والقطري: على الصعيد القومي، يرى عدم الانصرار على إقامة مناطق تجارة حرة لتضمينها قدرا كبيرا من عدم التكافؤ في المنافسة، والمضي قدما نحو الإقامة التدريجية لسوق عربية مشتركة، بإباحة حرية انتقال قوة العمل المشتركة بين الأقطار العربية، والاستمرار في تشجيع الاستثمارات العربية المباشرة، ودعم المؤسسات الإقليمية المالية، وزيادة إمكاناتها في تمويل التنمية العربية، وسد عجز ميزان المدفوعات والتجارة العربية البينية.

ويتضمن البرنامج على الصعيد القطري، العمل على تحقيق التوازن الاقتصادي الداخلي، وإعادة الاعتبار إلى

دور التخطيط في عملية التنمية، وإعطاء القطاع الخاص دورا مناسباً في هذه العملية، والتراجع عن الخصخصة وعن تطبيق نظام الحرية الاقتصادية، وإعطاء الدور الأهم والرائد في عملية التنمية للقطاع العام، وتجهيز جزء كبير من الفائض الاقتصادي ووضعه تحت تصرف الدولة لاستعماله بحسب أولوياتها، وتأمين درجة أعلى من التشغيل لوسائل الإنتاج، وتوزيع أفضل في الدخل والثروات، والقيام بتنفيذ بناء البنية التحتية، وبالذات قاعدة صناعية، وإشباع بعض الحاجات الأساسية في المسكن والصحة والتعليم والمواصلات، وإزالة الاعفاءات الضريبية والامتيازات الأخرى الممنوحة لاستثمار القطاع الخاص، والتقليل من الاعتماد على الاستثمارات الأجنبية المباشرة، وتعرض الصناعة لقدر من المنافسة الأجنبية، والحيلولة دون نزوح الراسمالي الخاصة للخارج، ومقاومة مظاهر الفساد والرشوة والاختلال الإداري، وتحجيم الفئات الكومبرادورية والطفيلية، وإعطاء أهمية قصوى للتعليم، والانغلاق ما أمكن على استيراد بعض أنماط الثقافة المبتدلة من الخارج، والالتزام بالديمقراطية (٩٧).

ويرجع الأطرش الأسباب الحقيقية لعدم تحقق تقدم في مجال التكامل الاقتصادي العربي، إلى عدم تنفيذ الاتفاقات والقرارات التي وقعتها الأقطار العربية (اتفاقية الوحدة الاقتصادية العربية، قرار السوق العربية المشتركة، الاتفاقات المتعلقة بتنظيم انتقال العمالة ...)، وتركز جزء كبير من التزايد في الثروات والدخول العربية لدى قلة نسبية من العرب، انغمست في البذخ الاستهلاكي، والاستيراد من الخارج، وتهريب قسم كبير من ثرواتها إلى الخارج (٩٨).

ذلك هو مجمل المشروع الذي قدمه الأطرش، عبر نظرة انتقالية وضعية، تنظر إلى مواجهة العولمة من خلال التأثير المتبادل لمجموعة من الإجراءات المختلفة المتساوية الأهمية، والصالحة دوما للتطبيق في كل مراحل التاريخ العربي، دون فرز نوعية المرحلة الراهنة.

٣- سيار الجميل والشراكة الأوروبية

المتوسطة:

وهناك من يراهن على إمكانية تنظيم لعبة الصراع

والتنافس على صعيد العالم ، باقامة أو تطوير نظام متعدد الأقطاب ، والترويج لشراكة إقليمية مع أوروبا ، بواسطة إنشاء كتلة اقتصادية كبرى معها ، تنمو نحو تكوين قواعد للتكامل الإنتاجي والتكنولوجي والتمويلي والنقدي ، ويمثل : «عامل توازن للعرب إزاء المشروع الشرق أوسطى ، وذلك في بناء المستقبل » (٩٩) .

ولدى سيار الجميل أستاذ التاريخ الحديث بجامعة آل البيت الأردنية يقوم هذا التصور على منطلقات أربعة : أولها : عمق العلاقات المتوسطة في حركة التاريخ منذ أقدم العصور إلى أواخر العصور الوسطى وعصر النهضة ، عززتها وحدة المنظومة حضاريا واقتصاديا وتبادليا ، والثاني : تسجيل سبق على الأمريكيين للامساك من قبل الأوروبيين بالنظام العالمي الجديد المتمثل في العولمة الرأسمالية . والثالث : لأن حاجة أبناء منطقة الشرق الأوسط إلى الأوروبيين ، بما تضم من أقطار عربية ، تغدو ملحة للخروج من المشكلات والاضطرابات والاستلابات وعمليات النهب التي ستمارسها الولايات المتحدة ضد هذه المنطقة . أما المنطلق الرابع : فيتبدى لديه في عدم قدرة المجتمعات العربية على مواجهة تأثيرات العولمة ، بما تتضمنه من تخلي الدولة عن مؤسسات وأدوار عديدة لها ، وإيكالها إلى الشركات الخاصة ، ومعظمها شركات أجنبية .

ولدى الباحث ، تنأسس هذه الشراكة على احترام الثقافات والأديان ، والتعاون في مجال الإعلام والتربية والحقوق الاجتماعية ، والتعددية الفكرية ، وتأمين رعاية المهاجرين ، ومكافحة الإرهاب والمخدرات ، والتعاون الوثيق والحمل المشترك مع القيادة العسكرية الأوروبية (١٠٠) ، وذلك رغم تقريره أن بقاء الولايات المتحدة كقوة عسكرية متفردة ، وإرادة سياسية مطلقة ، هو أمر محتوم (١٠١) .

ولكن ، لماذا شراكة العرب مع أوروبا دون غيرها ؟ يجيب الباحث بأن الرهان على إمكانية قيام أو تطوير نظام متعدد الأقطاب ، لن يحمل نتائج إيجابية إلا بدعم : «النظام الذي يطالب به رافضو نظام القطب الواحد ، ويؤكدون فيه على أن يسود مبدأ الحوار مع القوى الكبرى والصغرى ، وأن تتشكل من خلاله الأدوار

السياسية التي يمكن أن يمارسها الجميع ضمن منظوماتهم الإقليمية» (١٠٢)

والمعروف أنه قد سبق لأوروبا طرح مشروع أوروبي متوسطي ، في شكل اتفاقيات شراكة ثنائية بين دول الاتحاد الأوروبي ودول الساحل الجنوبي للبحر المتوسط ، بهدف خلق مناطق تبادل حر ، وقد انضمت بعض من الدول العربية إلى هذه الشراكة ، غير أن العملية تسير ببطء ، والواقع أنه ، ورغم إدراك الباحث لأرباكات وتعقيدات ستحدث في حركة الطرفين الأوروبي والعربي ، فضلا عن دور الهممة الأمريكية في الشرق الأوسط ، فإنه لم يضع في اعتباره ضعف الموقف العربي في هذه الشراكة ، بالنظر إلى تباين وتفاوت نظرة الحكومات العربية ، في مقابل وحدة الطرف الآخر المتمثلة في الاتحاد الأوروبي كتجمع دولي وإقليمي . كما فاته انخفاض نبرة التفاوض بإمكانية وجود علاقة تعاون وشراكة بين أوروبا والعرب عبر المتوسط ، بالنظر إلى أزمة العرب مع إسرائيل ، وازدياد الأصوات في أوروبا المناهضة بقفل أسواقها وخفض الانفاق على المساعدات الخارجية ، وتردد الحكومات العربية في مجال الإصلاح الاقتصادي والسياسي ، مما لا يشجع أوروبا على الاستثمار في الوطن العربي ، وتخوف بعض العرب من انقسام وطنهم إلى عرب البحر المتوسط وعرب آخرين مهمشين ، وعدم وجود قاعدة فهم مشترك للأمن الاستراتيجي في البحر المتوسط ، حيث ترى أوروبا في الدول العربية تهديدا لسلامتها الاجتماعي من خلال الهجرة العربية وأحداث العنف المرتبطة ببعض العناصر الإسلامية ، بينما الدول العربية ترى في استمرار اتساع الفجوة الاقتصادية بين دول حوض البحر الشمالية والجنوبية ، استمرارا للهممة الأوروبية .

ويذكر مغاوري شلبي ، أن التجربة أثبتت أن اتفاقيات الشراكة بين الاتحاد الأوروبي والدول العربية ، تحمل في طياتها سياسة تمييزية ضد صادرات هذه الدول ، مما يؤدي إلى تقليل حجم التجارة العربية البينية ، ويؤثر على علاقات تلك الدول مع الشركاء التجاريين الآخرين (١٠٣) . واضح هنا أن تصور الجميل للشراكة الأوروبية العربية ، هو على ما يرى جميل مفر ، شكل

من التكتلات الإقليمية المختلفة، التي يتوقع لها زيادة كبيرة في الاهتمام، مع تصاعد حدة التنافس والخلافات على نمط القيادة في النظام العالمي، وعلى احتكار التحكم في أسواق النفط والمال في المنطقة، بين الولايات المتحدة من جهة وأوروبا وآسيا من جهة أخرى» (١٠).

ثامنا : مسالة نقدية :

ربما يبدو الأمر مهيئا الآن، بعد استعراض مفهوم العولمة وظروف انتقاله إلينا واستجابات المثقفين العرب بازائه، أن ننقب في حثيات تفكيرهم حوله، إن فيما يتصل بالاستخدام المفاهيمي، أو فحص اهتماماتهم البحثية نحوه، أو معاينة آليات وطرائق مرجعياتهم في استيعابه وتحويله ومعارضته.

١- الاستخدام المفاهيمي :

ونبادر هنا بالقول أن سمير أمين كان أول من أذاع مفهوم «العولمة»، وتنبأ به وبمضامينه السياسية المستقبلية بداية الثمانينيات (١٠٥). ورغم ذلك، فإن تداوله لدينا لم يبدأ إلا نهاية الثمانينيات ومطلع التسعينيات، وفي مناخ معرفي يتسم بخصائص ثلاث : أولها، أن تعرفنا على هذا المفهوم ورد في إهاب تتابع الموجات المصطلحية والمفاهيمية الوافدة إلينا من الشاطئ الآخر (إعادة الهيكلة، التعددية، القرية الكونية، مابعد الحداثة، نهاية التاريخ، صدام الحضارات، المجتمع المدني، حقوق الإنسان، الية السوق، الخصخصة، الشراكة، المعلوماتية..)، وهي موجات سعت أن تثير فينا إيمانا بشرعيتها، وموافقة على ماتمثلها، مما أسفر عن نوع من الانفجار المصطلحي.

وثانيها : أن تجليات العولمة بدت أدعى إلى طغيان مفاهيم كانت حتى الأمس القريب من قبيل الأمور الثابتة أو المسلم بها، مثل مفاهيم الأمة والدولة والسياسة والدين والثقافة والهوية، لتضحي موضع تأمل وبحث. كما برزت في الآن نفسه منظومة مفاهيمية جديدة، خاصة فيما يتعلق بعالم الاتصال والمعلوماتية.

أما الخصيصية الثالثة، فتبدو في سيادة، إن لم نقل استبداد ظاهرة التحول المفاهيمي (الآخر بدل العدو، ثقافة السلام بدل ثقافة التحرر الوطني، الشرق أوسطية

بدل القومية العربية، التطبيع بدل المقاومة، الشراكة بدل الاعتماد على الذات...)، وهو تحول يمارس تنوعاته لدى مختلف التيارات الفكرية، بما يسمح بإجراء تحويلات في حمولات المفاهيم الدلالية. ورغم أن لفظ «العولمة» أقرب ترجمة للمصطلح الفرنسي Mondialisation، و«الكوكبة» للمصطلح الانجليزي Globalization، فقد وقع المفهوم لدينا أسير فائض تعابير أخرى، راوحت في المعجم العربي بين التسمية اللغوية والاصطلاح : «التكوكبية»، «تدويل العالم»، «والكوننة»، «الكونائية»، «الشوملة»، «السلطنة»، «الكابائية»، «والجولوبالية»، إضافة إلى «العولمة الجديدة» و«الليبرالية الجديدة» و«امبراطورية الفوضى» لدى سمير أمين، وإن لوحظ تداول «العولمة» و«الكوكبة» عن غيرهما.

ومع ذلك، فالعولمة أكثر دلالة من الكوكبة، لأن حقيقة العولمة لا تنفك عند حدود كوكب الكرة الأرضية Globe، مادامت السيطرة على الكواكب الأخرى أحد مطامحها.

كذلك أثار مفهوم «العولمة» بين الواقع والأيدولوجيا مشكلة مفاهيمية، حين يتم التفريق بين العولمة كواقع Globalization وكأيدولوجيا Globalism. فيما الممايزة بين اللاحقتين ization و ism تبدو أمرا شكليا، وإن جاز اعتماد الأولى منهما على دينامية هذه الظاهرة العالمية، فيما الثانية تكرر للتعبير عن الظاهرة اعتمادا على الدينامية الذاتية للجماعة.

على أن هذا التداخل المعجمي لم يقتصر فحسب على مفهوم «العولمة»، بل امتد ليشمل المفاهيم الأخرى المتصلة به، والتي يتم نقلها إلى العربية نقلا باعتبارها، قوامه الاجتهاد الفردي، من ذلك تعدد التسميات التي تطلق على الشركات المتعددة الجنسية ما بين : «شركات متعددة الجنسية»، «شركات متعددة القوميات»، «شركات عالمية»، «شركات عابرة للقارات»، أو التراوح ما بين «الخصخصة» و«التخصيص» و«الخصخصة» و«التحول إلى القطاع الخاص» و«التفويت» و«التخاصية»، بما يشي أن هذه المفاهيم المترجمة تعاني عدم التدقيق التعبيري، ومن ثم عدم اتفاق

مترجميها على استخدامات لها واضحة ، بما يساعد على توجيه البحوث من خلال تحديدها لمسميات الظواهر ، وتوضيح كيفية إجراء الملاحظات ، وإلغاء التناقضات الظاهرية في المعطيات الأمبيريقية التي تدرج من اهاليها ، والمشاركة في بناء الإطار النظري ، وإجراء الاستنتاجات العلمية^(١٠٦) . وقد يمكن ارجاع هذا الاختلاط في الأساس إلى أن ظاهرة العولمة لم تطلع من الداخل العربي ، بل عبر لقاء قسري مع الخارج ، وهو خارج كان يتعين استجلائه تدقيقاً للتعبير عنه . يضاف إلى ذلك تسارع إيقاع الظاهرة وتواتر تناقلها ، وجدة البحث حول أبعادها وقضاياها ، واتساع الإمكانات التعبيرية التي يتمتع بها المعجم العربي ، رغم افتقاره ، شأن كافة معاجم اللغات الأخرى ، إلى اشتقاقات واضحة تميز بين الاسم والصفة واسم الفاعل ، وعدم استقراره بازاء التعبير عن الظواهر المستجدة ، لارتباطه ببنية مجتمعية عربية تخوض عملية تحول مأزومة ، بما يدعو إلى التعامل التجريبي مع المفاهيم الوافدة ، ناهينا عن قلة وضوح مجازفات الترجمة دالما مع المفاهيم الحديثة ، خاصة مع مفهوم يرتدى « امتياز » نوعيا مثل العولمة ، تنداعى فيه ذاكرة اللغة ، حتى لتضحي الكلمات المعبرة عنه في حال من حضور الغياب ، وغياب الحضور . ذلك أن اللغة ليست لوحة قيادة ، صممت لتخدم التعبير عن ظواهر ناجزة ، وهو مايجزى القول أن نقل المفاهيم من المجال التداولي الذي تشكلت في صلبه إلى آخر ، يقتضى الوعى بأبعادها الاجتماعية ، ودلالاتها الفلسفية والمعرفية ، حمولاتها الأيديولوجية ، بما يضمن لها الجلاء والحضور والقبالية والسيرورة ، قصد تفعيل قوتها التعميمية ، ومنحها صلاحيات تعبيرية أكثر دقة .

٢- الاهتمام البحثي :

ويمكن هنا تسجيل التنبيه الباكر للعولمة من قبل بعض من المثقفين العرب ، منذ اقتراب نذرها في السبعينيات ، وهو مايبدو في أعمال الجزائري عبد اللطيف بن أشنهو ، والمصريين فؤاد مرسى وإسماعيل صبرى عبد الله ومحمد دويدار ، واللبناني جورج قرم ، إضافة بالطبع إلى سمير أمين الذى صاغ المفهوم ، وبدأ

بتحليل وجهات نظر مختلفة فيه كذلك بدت مسائل كالإبداعية ، والأخرية ، ورؤية العالم ، والتفكيكية ، والجسدية ، والاختلاف ، والتناص ، والتأويل ، والتي تمثل الملامح المنسوبة إلى اهتمامات ما بعد الحداثة . تشق طريقها لدينا في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا واللغة والأدب والفلسفة ، وهو ما يتضح لدى التونسي الظاهر لبيب حول الأخرية ، والمصريين أحمد أبو زيد حول رؤية العالم ، وجابر عصفور وصبرى حافظ حول التناص . ورواها ، مازال مفهوم «العولمة» يثير لدى المثقفين العرب ردود فعل عديدة ، تراوحت فعاليتها بين محاولات بحثية ومقالات وندوات ومتابعات وترجمات ، وإن لم تدخل بعد دائرة الاهتمام الأكاديمي العربي . ويشارك في هذه الفعاليات نخبة من هؤلاء المثقفين ، تتنوع اختصاصاتهم واهتماماتهم ما بين عالم اقتصاد ، ومناضل سياسى ، وباحث اجتماعى ، ومشتغل بالفلسفة والدراسات الاستراتيجية ، بل واللغوية ، ومهتم بحقوق الإنسان ، إضافة إلى خبراء وتكنوقراط ، بما يقتضى الإمام بأعمالهم من جهد الاطلاع والاستيعاب ، وإن جاز القول أن هذه الفعاليات تعكس موقفا يعبر عن إمكانات الفكر العربي في مقارنة المتغيرات العالمية ، وسعيه لمواكبة قضاياها واستيعاب مضمونها ، واتخاذ موقف منها .

يمكن على أية حال مقارنة هذا الاهتمام البحثي عبر أبعاد ثلاثة: البعد الأول توثيقى ، يرصد حال المعرفة بالعولمة ، وهنا نجد دائرة اهتمام المثقفين العرب بالعولمة ركزت أساسا فى جوانبها الاقتصادية ، يليها الاتصال والمعلوماتية ، ثم حوار الثقافات وصراعاها ، وتحول الدولة الوطنية ، وحقوق الإنسان ، فيما لم تفرز بالاهتمام موضوعات أخرى من قبيل : تأثير العولمة على الدين ، وعلى عملية التنشئة الاجتماعية ، وعلى أوضاع الجماعات الهامشية والفئات الأدنى .

أما البعد الثانى فتحليلي ، يحاول التعرف على الخصائص والاتجاهات التى تسم واقع حال المعرفة بالعولمة * وهنا يجوز القول أن جهد المثقفين العرب لم يحقق نوعا من التراكم ، بالنظر إلى اهتمامه بجوانب بعينها للعولمة ، وتعامله الاطلاقي فى معالجة آلياتها ،

نتيجة لعدم لحظ التفاوت في الوزن بين هذه الآليات ، ومن ثم عدم ترتيبها في نسق من الأولويات . يضاف إلى ذلك، الميل إلى الارتباط بحاضر أوضاع وقضايا ومشكلات العولمة ، دون اهتمام مائل برصد رؤية مستقبلية ، تعي طبيعة واتجاهات التناقضات والصراعات المحتملة التي يمكن أن تتفاقم ، والعقبات التي ستواجهها المنطقة العربية من جرائها.

ونأتى إلى البعد الثالث التقييمي ، ويختص بتقييم واقع حال المعرفة بالعولمة ، الذي يشير إلى عدم إسهام المثقفين العرب في محاولات لافتتاح العولمة كموضوع عانى empirical ، يتعالت مع موضوعات البنية العربية وقضاياها ومشاكلها ، واقتصر هذا الإسهام على مجرد الممارسة النظرية . من هنا نتصور أنه من الصعوبة إنجاز دراسات حول العولمة بالاعتماد على المجرى النظري ، مادامت لم تتوافر الدراسات المنهجية المعمقة والدقيقة حول تأثيراتها في جوانب عديدة من واقعنا ، مثل علاقتها مع توجهات الإصلاح الاقتصادي في معظم المجتمعات العربية ، وما استتبعها من عمليات التكيف الهيكلي والخصخصة والاشراكة ، أو مع حالة التشويه البنوية التي تنتجها العولمة ، وارتباطها بنشوء أنماط مختلفة من سياسات الهوية الدينية والأثنية ، وتأثيراتها على فعالية الاستقلال الوطني في تحديد أهدافه الاجتماعية والاقتصادية وطرق تحقيقها.

ولعل المساهمة في إنجاز مثل هذه البحوث ، تساعد عند توافرها على ممارسة فعل الإبداع ، عن طريق المشاركة في إنتاج المعرفة بالعولمة ، بما يسمح بتخصيصها وتأويلها.

٣- المسار التناصي:

وتفتح مسألة الاحالة المرجعية ، أو المسار التناصي inter-textuel لمتن العولمة الغربي ، إمكان التعرف على تعامله مع مرجعيته ، استيعابا أو تحويلا أو معارضة ، واستيضاح البعد الدلالي لهذا المتن ، والطريقة التي أسس بها « منطق » ، المفارق والمعتمد في الآن معا لمنطق مرجعيته ، بواسطة الكشف عن تفاعلاته النصية مع هذه المرجعية ، وهو ما عاينه هانز روبير ياوص H.R.Jauss ، حين أشار إلى التواصل التعبيري كعملية حوارية وتأويلية

بين النص ومرجعيته ، والتي تتخلق عبرها هويته المتعددة (١٠٧) .

ذلك أنه لا يمكن تصور استعادة ناجزة لمفهوم العولمة . فكل حوار معه يقتضى حداً أدنى من إعادة التركيب ، بما ينشئ أن تداوله في المتن العربي ، يعنى إعادة بنائه في ضوء أسئلته المرجعية وأسلتنا المستجدة . وهذا المتن يقدم لنا أوجها ثلاثة لتفاعلاته مع مرجعيته ، وهى تفاعلات تخفى في العمق تباين الثارات الفكرية للمثقفين العرب بإزاء العولمة ، وتمليها اختلاف نظرتهم للتاريخ وللآخر وللجماهير.

أول هذه الأوجه هو التأويل ، ويعنى تلك المحاولات التي لم تتوقف عند مجرد إيراد المظاهر الشكلية للعولمة ، بل يحضر فيها نزوع الكشف ما بين هذه المظاهر وأهدافها الحقيقية ، بواسطة تمثل الدلالات الكاشفة والمشاركة بين معطيات التاريخ وأسئلة الحاضر ، وهو ماتسبينه لدى سمير أمين ، حتى قبل صوغه لمفهوم العولمة ، في إيراد لمفهوم « ما بعد الامبريالية » مطلع السبعينات ، كمرحلة لاحقة في التطور الرأسمالي ، بعد مرحلتى الميركانتلية والامبريالية (١٠٨) . وكذلك لدى الباحث اللبناني فؤاد خليل ، حين رأى في العولمة مشروعا ثقافيا رسخ أنوية غربية صاغ نموذجها منذ قرنين ، وغذته مؤخرا مفاهيم ما بعد الحداثة ، ونهاية التاريخ ، وصدام الحضارات (١٠٩) ، ويبلغ التأويل بهاء في مقارنة كاظم حبيب ، التي انتهى فيها إلى أن المراكز الرأسمالية متحاول استخدام الجوانب الإيجابية للعولمة في صالحها ، وستعرقل مآثره في غير مصلحتها (١١٠) .

والوجه الثاني هو التبسيط ، ويعنى الاكتفاء بمنطق العولمة الشكلى ، دون محاولة كشف علاقتها بالسياق التاريخى الذى أنتجها ، مما يسم هذه المحاولات الامبيريقية الانعزالية ، وهو مايرد لدى الاقتصادى المصرى عمرو محبى الدين ، حين يعرفها على أنها زيادة درجة الارتباط المتبادل بين المجتمعات الإنسانية ، من خلال عمليات انتقال السلع ورؤوس الأموال وتقنيات الإنتاج والأشخاص والمعلومات (١١١) . ومثل هذا التعريف يقف موقفا محايدا من طبيعة هذا الارتباط المتبادل ، سواء كان ناشئا عن علاقة متكافئة أو غير

تاسعا : فى تعريف العولمة :

وعلى ما رأينا ، أصبحت العولمة فى مدونة الفكر العربى إشكالية على كافة المستويات : مستوى الاستجابة نقداً أو قبولاً أو رفضاً ، ومستوى القراءة التباساً أو وضوحاً ، ومستوى التحديات والمواجهة تخفيفاً أو تهويلاً ، وأخيراً مستوى المرجعية تأويلًا أو تبسيطاً أو إعادة صياغة ، بما لا يدعم الاستدعاء الإيجابي للمفهوم . ذلك أن تعامل المثقف العربى مع العولمة لم يتعد فى مجمله دائرة التعريف الأولى إلى التعريب ، الذى ينهض على تخصيص أسسها المعرفية بالشروح والنقد والتأويل ، وقفاً على كفاياتها ومثالبها واستراتيجياتها ، بترجمتها الفعلية إلى دراسات عينية حول تعالقاتها مع جوانب متعددة من قضايا الواقع العربى (١١٧) .

وفى الظن أن تعريف العولمة لا بد أن يمر عبر عمليات ثلاث أساسية : تفكيك العولمة واكتشاف عناصرها الحاسمة فى العلاقات الموحدة لها على ضوء حقلها المعرفى والأيدىولوجى الغربى ، ثم إعادة بناء هذه العناصر وفق الحقل العربى وعلى نحو تسوغه عناصر العولمة عبر دراسات عينية وضمن جدلية العام والخاص ، وأخيراً تمثل هاتين العمليتين عبر الواقع العربى وهضمها .

ولاشك أن القيام بهذا الجهد ، سوف يتيح التفكير فى صعوبات نقل واستعارة المفاهيم ، ومراجعة طرق استخدامنا للمناهج ، وأدواتها الإجرائية ، تعميقاً لمجال الدرس وأساليب البحث ، وكمسار نتجاوز به مجرد الإلمام بالعولمة إلى الدراية الناقدة فالتأويل المتجدد والمحروص على الإبداع ، بتعبير جون راشمان J.Rajchman (١١٨) . ولعل قصور الجهد العربى فى دراسة العولمة ، هو ما حدا بالباحث التونسى عبد السلام المسدى إلى القول بأن دخول العولمة فى منظومة المعرفة العربية : « كان سبباً فى تعرية كثير من ثغرات الخطاب الثقافى العربى ، وذلك فى مستوى البنية التأسيسية لمضامين الفكر ، أو فى مستوى الكفاية التفسيرية لآليات النقد والتأويل » (١١٩) . ويظل السؤال مثلاً : هل نراها تناقضات الواقع العربى مصحوبة بأزمة الوعى التاريخى وغياب أسئلة التأصيل النظرى ؟ أم أن « هناك خطأ ما فى دولة الدانمارك » كما ذكر يوماً شكسبير ؟

متكافئة ، أى بين تابع ومتبوع ، أو كيفية توزيع عائد عمليات انتقال هذه الوسائل والأدوات . وغالباً ما ينظر إلى هذا الأسلوب الذى يقتصر على تعداد الخصائص المعبّرة عن العولمة ، بعيداً عن شروطها التاريخية ، باعتباره ضرباً من الفكرية الضيقة الأفق . ذلك أن تحديده للخصائص يتم عادة على حساب اختزال التعقيد . أما الوجه الثالث فهو إعادة الصياغة ، ويعنى إعادة طرح وإثارة قضايا العولمة . لاضمن أفق جديد ، أو إعادة نظر ومراجعة ، بل تكرار واجترار لما سبق ، وأن بدا التصرف فى الكلام وإتيانه على ضرب ، ويقوم فى العادة على التقسيم الآلى لجدليات العولمة ، بتجزئتها إلى مجالات نوعية أو جغرافية متعددة .

من أمثلة التجزئة النوعية ما يورده السيد يسين للعولمة ، حين يقسمها إلى عولمة اقتصادية ، وسياسية ، وثقافية ، واتصالية ، مهما كانت الاعتراضات على القوانين الحاكمة لنزوع كل مجال منها (١١٢) ، وهو مانجده لدى أنثونى ماكجرو ، الذى يرى أن هناك أكثر من عملية عولمة : واحدة تختص بتنافس القوى العظمى ، وثانية تختص بالابداع والانتشار التكنولوجى مع آثاره وجوانبه العسكرية والمدنية ، وثالثة تختص بالإنتاج والتجارة ، ورابعة تتعلق بالتحديث والمجتمعات (١١٣) .

ومن أمثلة التجزئة الجغرافية ، تصنيف الشاذلى العيارى للعولمة إلى عولمة مؤمركة ، وأخرى متأوربة ، وثالثة على الطريقة الآسيوية (١١٤) ، استيحاء من تصنيف فيذرستون M.Featherstone ، وإن رهته هذا الأخير لمقتضيات الشد والجذب بين عمليتي التجانس والتنازع الثقافى : « فالعديدون لا يخافون من الأمركة لابتعادها عنهم ، بل يخافون من توغل وسيطرة ثقافات أقرب ، كخوف سكان سيريلانكا من الهولندية ، والكوريين من اليابنة » (١١٥) .

ويوصى أسلوباً التبسيط وإعادة الصياغة ، أنهما أقرب إلى ما يسميه جيرار جينيت « المحاكاة النصّية » Hyper-textualite ، وتعنى كل عملية توليدية لنص ما من طرف نص سابق ، عن طريق تحويل بسيط (١١٦) . شواهد ذلك ، أن مرجعية التحليل فى ما يقدم من أعمال عبر هذين الأسلوبين ، تظل جملة استشهادات ، لا ينتج عنها أى تحول نوعى فى بنية الظاهرة المدروسة ، ومن ثم لا تغير فى مقاربتها .

الهوامش

- (١) إدوارد سعيد : «انتقال النظريات» ، مجلة (الكركم) ، العدد (٩) ، نيقوسيا ، ١٩٨٣ ، ص ص ١٢-٣٤.
- (٢) Robertson, R.: Globalization-Socio Theory and Global Culture, Sage Publication, London- New Delhi, 1996, p.54.
- (٣) Ibid., pp.61-62.
- (٤) Giddens, A.: The Nation -State and Violence, University of California Press, Berkeley, 1987, p.256.
- (٥) أحمد ثابت : «العولمة والعرب - خيارات اقتصادية مَرَّة بين التهميش والاقصاء» ، مجلة (الاجتهاد) ، العدد (٣٨) ، شتاء ١٩٩٨ ، دار الاجتهاد ، بيروت ، ص ١٠٤.
- (٦) آثرنا استخدام مفهوم «الدولة الوطنية» بدل «الدولة القومية» المستعمل غالبا لدى الكتابات التي تتعرض لتأثيرات العولمة عليها . ويلاحظ أن كلا المفهومين يمكن ترجمتهما عن العبارة الفرنسية (L'etat national) .
- (٧) Dunning, J.H.: Multinational Enterprises and the Global Economy, Reading Mass, Addison-Wesley, 1993, pp.71-73.
- (٨) بول كيندي : الاعداد للقرن الواحد والعشرين - التحولات الاقليمية (الجزء الأول) ، تعريب نظير جاهل ، دار الأزمة الحديثة ، بيروت ، ١٩٩٨ ، ص ٨٧.
- (٩) حازم البيللاوي : دور الدولة في الاقتصاد ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٩٨ ، ص ١٩٩.
- (١٠) Lefebvre, M.: Le jeu du droit et de la Puissance, PUF, Paris, 1998, pp.67-79.
- (١١) لينين : الأعمال الكاملة (الجزء الثالث) ، دار التقدم ، موسكو ١٩٨٢ ، ص ٣٧.
- (١٢) كاظم حبيب : «العولمة الجديدة» ، مجلة (الطريق) ، مايو - يونيو ١٩٩٨ ، بيروت ، ص ٦١.
- (١٣) Thompson, G.: "Economic Autonomy and the advanced industrial state" in A. Mo Grew and P. Lewis (eds.) Global Politics - Globalization and the Nation state, Polity Press, Cambridge, 1992, p.203.
- (١٤) Barner, R.I. and J. Cavanagh: Global Dreams- Imperial Corporations and the new world order, Simon and Schuster, N.Y., 1994, pp.21-57.
- (١٥) نبيل علي: العرب وعصر المعلومات ، سلسلة (عالم المعرفة) ، العدد (١٨٤) ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، ١٩٩٤ ، الكويت ، ص ٢٩.
- (١٦) United Nations Development Program (UNDP), Human Development Report, N.Y., 1997, p.130.
- (١٧) Giddens, A.: The Consequences of Modernity, Stanford University press, Stanford, 1990, p.7.
- (١٨) Mitterand, F.: La Bille et le Grain, Flammarion, Paris, 1975, p.53.
- (١٩) محمد السيد سعيد : الشركات عابرة القومية ومستقبل الظاهرة القومية ، سلسلة (عالم المعرفة) ، العدد (١٠٧) ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ص ٨٠.
- (٢٠) إسماعيل صبري عبد الله : «الكوكبة - الرؤسالية العالمية في مرحلة ما بعد الامبريالية» ، مجلة (الكركم) ، العدد (٥٣) ، خريف ١٩٩٧ ، ص ٨٦.
- (٢١) برتراند بادى : الدولة المستوردة - تعريب النظام السياسى ، ترجمة لطيف فرج ، دار العالم الثالث ، القاهرة ، ١٩٩٦ ، ص ٧.
- (٢٢) Giddens, A., Op. Cit., p.64.
- (٢٣) Robertson, R., Op. cit., p.57.
- (٢٤) Baudrillard, J.: Qu'est-ce que La mondialisation?, Grasset, Paris, 1998, p.11.
- (٢٥) Robertson, R., Op. Cit., p.62.
- (٢٦) محمد عابد الجابري : قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ، ١٩٩٧ ، ص ٨٦.
- (٢٧) دافيد روكوفيت : « في مديح الامبريالية الثقافية» ، ترجمة أحمد خضرم ، مجلة الثقافة العالمية) ، العدد (٨٥) ، ديسمبر ١٩٩٧ ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ص ٣٥.
- (٢٨) Hirst, P. and G. Thompson: Globalization, Polity Press, Cambridge, 1996, pp.195-196.
- (٢٩) بنجامين باربر : عالم مالك - المواجهة بين التأقلم والعولمة- ترجمة: أحمد محمود، المجلس الأعلى للثقافة ، المشروع القومي للترجمة ، رقم (٤٢) ، القاهرة ، ١٩٨٨ ، ص ٦.

- (٣٠) Ohmae, K.: The end of the nation state- The rise of regional economies, The Free Press, N.Y, 1995, p.87.
- (٣١) Mc Grew, A.: A Conceptualizing global politics" in A. McGrew and P. Lewis (eds.), Global Politics- Globalization and the nation state, Polity press, Cambridge, 1992, p.19.
- (٣٢) بيترغران : «العولمة ، أو عدم النقاش الجاد عن الحدائق» ، مجلة (النهج) ، العدد (٥٠) ، ربيع ١٩٩٨ ، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي ، بيروت ، ص ٧٤-٧٥.
- (٣٣) جاك ديريديا: أطراف ماركس ، ترجمة منذر عياشي ، دار الحاسوب للطباعة ، حلب ، ١٩٩٥ ، ص ١٥٦-١٦١.
- (٣٤) إيمانويل فالرشتاين : « إعادة بناء الرأسمالية والنظام - العالم » ، ترجمة إيمان شمس ، مجلة (شئون الأوسط) ، العدد (٧١) ، أبريل ١٩٩٨ ، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق ، بيروت ، ص ٤٨.
- (٣٥) برتران بادى : الدولة المستوردة - تغريب النظام السياسي ، ترجمة لطيف فرج ، دار العالم الثالث ، القاهرة ، ١٩٩٦ ، ص ٦.
- (٣٦) سيرج لانوش : «العولمة ضد الأخلاق» ، ترجمة عفيف عثمان ، مجلة (شئون الأوسط) ، العدد (٧١) ، أبريل ١٩٩٨ ، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق ، بيروت ، ص ٦٣-٧٥.
- (٣٧) Barnet, R. I. and J. Cavanagh, Op. Cit., pp.461- 478.
- (٣٨) سمير أمين : امبراطورية الفوضى ، ترجمة سناء أبو شقرا ، دار الفارابي ، بيروت ، ١٩٩١ ، ص ١٢.
- (٣٩) محمد عابد الجابري ، مرجع سابق ، ص ١٤٣.
- (٤٠) لمزيد من التفصيل حول الواقع الاقتصادى العربى المعاصر ، يمكن مراجعة: عبد الهادى يموت ، الاقتصاد العربى والشرق أوسطية ، معهد الانماء العربى ، بيروت ، ١٩٩٧ ، ص ٢٧١-٣٠٣.
- (٤١) التقرير الاقتصادى العربى الموحد، الأمانة العامة لجامعة الدول العربية ، صندوق النقد العربى ، ١٩٩٤ ، ص ١٦.
- (٤٢) سعد الدين ابراهيم (تنسيق وتحرير): المجتمع والدولة فى الوطن العربى، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٨٨ ، ص ٢٠٦.
- (٤٣) Trotsky, L'Histoire de la revolution Russe, Seuil, Paris, 1967, p.42.
- (٤٤) لؤى آدم: « الإصلاح الاقتصادى واستهداف السوق - اشكالات نظرية أساسية واشكالات تطبيقية عربية» ، مجلة (النهج) ، العدد (٤٢) ، شتاء ١٩٩٦ ، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية فى العالم العربى ، بيروت ، ص ٤٦.
- (٤٥) Eisenstadt, S.N.: "Bureaucracy, bureaucratization and debureaucratization" in A. Etzioni (ed.), Sociological Reader on complex organizations, Rinehart and winston, N.y, 1988, p.306.
- (٤٦) محمد حافظ دياب : «أسئلة الثقافة المصرية» ، مجلة (اليسار) ، العدد (٩٦) ، فبراير ١٩٩٨ ، ص ٥٦.
- (٤٧) ماهر الشريف: «ماذا يعنى الاستقلال الثقافى فى زمن العولمة ؟» مجلة (النهج) ، العدد (٥٠) ، ربيع ١٩٩٨ ، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية فى العالم العربى ، بيروت ، ص ٤٥-٤٦.
- (٤٨) السيد يسين: « فى مفهوم العولمة» ، فى (العرب والعالم) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٨ ، ص ٣٣.
- (٤٩) أحمد بدوى (اعداد): « حوار حول البرنامج الجديد لحزب التجمع» ، مجلة (اليسار) ، العدد (١٠٢) ، أغسطس ١٩٩٨ ، القاهرة ، ص ١٩.
- (٥٠) سمير أمين ، مرجع سابق ، ص ٤٢.
- (٥١) المرجع نفسه ، ص ١٠٤.
- (٥٢) صادق جلال العظم : «ماهى العولمة» ، مجلة (الطريق) ، يوليو- أغسطس ١٩٩٧ ، بيروت ، ص ٣٠.
- (٥٣) المرجع نفسه ، ص ٣٣.
- (٥٤) هذا ما يتضح لدى حازم البيلالى . فيقول: «نحن مهذبون بأن فوئتا القطار، وعلينا اللحاق به ولو فى الدرجة الثالثة، وبالصبر والامحاح يمكن أن ننقل إلى درجة أحسن» . من تصريح له لهيئة الاذاعة البريطانية- القسم العربى ، تاريخ ٢٨ ابريل ١٩٩٨.
- (٥٥) صلاح قصصو: «من أجل نأمل قاصص وحوار خصيص» ، مقدمة الترجمة العربية ، فى صامويل هنتنجتون ، صدام الحضارات - إعادة صنع النظام العالمى ، ترجمة طلعت الشايب ، مطبوعات سطور ، القاهرة ١٩٩٨ . ص ١٩.
- (٥٦) محمد عبد الشفيق عيسى : «العمليات الرئيسية فى النظام الاقتصادى العالمى الجديد منذ عام ١٩٩٠» مجلة (القاهرة) ، العدد (١٨١) ، ديسمبر ١٩٩٧ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ص ٢٠-٢٠٠.
- (٥٧) عزيز العظمة: «الشرق أوسطية والتكامل الثقافى للعولمة المستأنفة» ، مجلة (النهج) ، العدد (٤٢) ، شتاء ١٩٩٦ ، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية فى العالم العربى ، بيروت ، ص ٨٧-٨٨.
- (٥٨) جلال أمين : «العولمة والدولة فى (العرب والعالم)» ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٨ ، ص ١٦٤.
- (٥٩) عصام الخفاجى : «العولمة بين خطاب النوستالجيا والحاق بالمستقبل» ، مجلة (الطريق) ، مايو - يونيو ١٩٩٨ ، بيروت ، ص ٩٤.
- (٦٠) بنجامين باربر ، مرجع سابق ، ص ٢٥٣.

- (٦١) حيدر ابراهيم على: «الثقافة الوطنية والتعددية - حدود الخاص والعالم» مجلة (النهج)، العدد (٥٠)، ربيع ١٩٩٨، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، بيروت، ص ٧٠-٧١.
- (٦٢) عبد الوهاب المسيري: «في نهاية التاريخ وصراع الحضارات»، مجلة (القاهرة)، المعداد (١٧٦-١٧٧)، يولية - أغسطس ١٩٩٧، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص ٨٥.
- (٦٣) السيد محمد حسن الأمين: «شروط المعاصرة في الثقافة الإسلامية للاستفادة من ثورة المعلومات ومواجهة تحديات العولمة»، مجلة (الكلمة)، العدد (١٨)، شتاء ١٩٩٨، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، بروت، ص ١٤١.
- (٦٤) برهان غليون: «الوطن العربي أمام تحديات القرن الواحد والعشرين - تحديات كبيرة وهمم صغيرة»، مجلة (المستقبل العربي)، العدد (٢٣٢)، يونيو ١٩٩٨، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ١٤.
- (٦٥) عبد الحميد ابراهيم: «الوسطية وحوار الثقافات» من أعمال مؤتمر (العولمة وقضايا الهوية الثقافية)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، إبريل ١٩٩٨، ص ٤.
- (٦٦) نبيل عبد الفتاح: «مابعد الحداثة والعولمة - المابعديات والأديان»، من أعمال ندوة (الفكر الديني واشكاليات التطور الحضاري في مصر)، الاسكندرية، أغسطس ١٩٩٨، ص ٣٨-٤٢.
- (٦٧) فهمية شرف الدين: «الفكر العربي أمام تحديات العصر - أفكار للنقاش»، مجلة (الفكر العربي)، العدد (٩١)، شتاء ١٩٩٨، معهد الانماء العربي، بيروت، ص ٩٢.
- (٦٨) برهان غليون، مرجع سابق، ص ١٦.
- (٦٩) محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص ١٣٥.
- (٧٠) Amin, S.: Les Défis de la Mondialisation, Ed. L'Harmathan, Paris, 1997, p.53.
- (٧١) جلال أمين، مرجع سابق، ص ١٦١.
- (٧٢) رمزي زكي: الاقتصاد السياسي للبطلان - تحليل لأخطر مشكلات الرأسمالية المعاصرة، سلسلة (عالم المعرفة)، رقم (٢٢٦)، أكتوبر ١٩٩٧، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص ١٠٩.
- (٧٣) سيار الجميل: العولمة الجديدة والمجال الحيوي للشرق الأوسط - مفاهيم عصر قادم، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، ١٩٩٧، ص ٢٤٣.
- (٧٤) حازم البيلالوي: «تعميق» في (العرب والعالم)، مرجع سابق، ص ٣٩١.
- (٧٥) خلدون حسن النقيب: «حوار الثقافات وصراعاها - العولمة والوشائج الجديدة»، مجلة (النهج)، العدد (٥٠)، ربيع ١٩٩٨، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، بيروت، ص ٥٤.
- (٧٦) أبو بكر أحمد باقادر: «تأملات في أطروحات فرانسيس فوكوياما: نهاية التاريخ»، مجلة (البحرين الثقافية)، العدد (١٦)، إبريل ١٩٩٨، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، المنامة، ص ١٠٢.
- (٧٧) Amin, S., Op. Cit., p.54.
- (٧٨) غازي الصوراني: «العولمة وتأثيرها على الوطن العربي»، مجلة (اليسار)، العدد (٩٥)، يناير ١٩٩٨، القاهرة، ص ٨٢-٨٣.
- (٧٩) اسماعيل صبري عبد الله: «العولمة والاقتصاد والتنمية العربية» في (العرب والعولمة)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٨، ص ٣٧٦.
- (٨٠) فهمية شرف الدين: «تعميق» في (العرب والعولمة)، مرجع سابق، ص ٣٢١.
- (٨١) حلمي شعراوي: «تفاقة التحرر الوطني في إطار العولمة» من أعمال مؤتمر (العولمة وقضايا الهوية الثقافية)، المجلس الأعلى للثقافة، إبريل ١٩٩٨، القاهرة، ص ٥.
- (٨٢) عبد الباسط عبد المصطفى: «المتفك العربي والتفاعل الإيجابي مع العولمة» من أعمال مؤتمر (العولمة وقضايا الهوية الثقافية)، ص ٢.
- (٨٣) عواطف عبد الرحمن: «الأعلام العربي وتحديات العولمة»، مجلة (النهج)، العدد (٥٠)، ربيع ١٩٩٨، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، بيروت، ص ٨٧.
- (٨٤) محمد حافظ دياب: «جدل المحلية والعالمية في الثقافة العربية» من أعمال مهرجان القصصين الدولي، تونس، إبريل ١٩٩٧، ص ٢.
- (٨٥) عبد الله بلقزيز: «العولمة والهوية الثقافية - عولمة الثقافة أم ثقافة العولمة» في (العرب والعالم)، مرجع سابق، ص ٣١٥.
- (٨٦) محمد عابد الجابري: «المسألة الثقافية، سلسلة (الثقافة القومية)، العدد (٢٥)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٤، ص ٨٧.
- (٨٧) كاظم حبيب: «العولمة الجديدة»، مجلة (الطريق)، مايو - يونيو ١٩٩٨، بيروت، ص ٦٤.
- (٨٨) برهان غليون: «المحنة العربية - الدولة ضد الأمن»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٤، ص ٣٠١.
- (٨٩) اسماعيل صبري عبد الله: «الكوكبة - الرأسمالية العالمية في مرحلة مابعد الامبريالية»، مرجع سابق، ص ٨٥-٨٦.

(١١٤) الشاذلي العياري : «الوطن العربي وظاهرة العولمة - الوهم والحقيقة» نشرة (المنتدى ، منتدى الفكر العربي ، السنة (١٢) ، العدد (١٤٥) ، أكتوبر ١٩٩٧ ، عمان ، ص ١٣ .

Featherstone, M.(ed.): Global Culture-Nationalism, Globalization and Modernity, Sage Publications, London, 1990, p.112.

Genette, G.: Palimpsestes , Seuil, Paris, 1982, P.11.

(١١٧) يلفت النظر أن الحقل الفني لدينا كان أسبق من نظيره العلمي في التعبير عن ظاهرة العولمة ، وهو ما نتبينه في أعمال مصرية ثلاثة : أولها مسرحي ، قدمه مؤلفه يسرى الجندى على المسرح الكوميدي عام ١٩٨٤ بعنوان (الدكتور زعتر) ، وصوّر فيه شخصية مؤلف وأستاذ جامعي ينجح في اجتذاب الآلاف الذين اعتنقوا نظريات التهليل والسرقات التي وضعها في مؤلفاته ، وفي استمالة مواطني مدينة طيقت نظرياته. وحين تواجهه إحدى طالباته بحقيقة ، يستيقظ ضميره ويصاب بحالة زهد. لكن زوجته تحاربه ، ويتخلى عنه تلامذته ، ويتصدى له كهنة النظام العالمي الجديد ، فيلجأ في النهاية إلى إحراق المدينة.

أما العمل الثاني فروائي ، قدمه صنع الله إبراهيم عام ١٩٩٢ بعنوان (ذات) ، وصوّر فيه تطور الشخصيات المشوّهة لأسرة قاهرة ، في صراعها مع حيتان الانفتاح وأصحاب شركات توظيف الأموال ومستوردي الطعام والدواء المسمم ومافيا البنوك وأجهزة الإعلام والمترجمين وكبار المسؤولين ، في مراوحة بين الوقائع التاريخية والحدث التخيلي الذي تحكمه تلك الوقائع ، على أكثر من مستوى : الصراع السياسي في العلاقات الوطنية والعالمية ، في تواز مع العلاقة بين الطبقات المسيرة والمحرومة والعمل الثالث لنفس الروائي ، خصص فيه العولمة باهتمام أكبر، هو رواية (شرق) ، وذلك من خلال ما كتبه أحد أبطالها «رمزي بطرس نصيف» كما جاء مدخل الرواية موقفاً في عرض تفاعلات ناجمة عن العولمة ، وحافل برموز موجية.

Rajchman, J. (ed.): The Identity in Question, Routledge and Kegan Paul, London, 1996, p.41.

(١١٨) عبد السلام المسدي : «المثقف العربي والتحالفات المتعدّية في عصر العولمة» من أعمال مؤتمّر (العولمة وقضايا الهوية الثقافية) ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، إبريل ١٩٩٨ ،

(١٠٩) فؤاد خليل : «هيجل وماركس - مطلق في الأزل وحمية في الأبد» ، مجلة (الطريق) ، سبتمبر - أكتوبر ١٩٩٧ ، بيروت ، ص ص ٩٣-٩٥ .

(١١٠) كاظم حبيب ، مرجع سابق ، ص ص ٦٤-٧٥ .

(١١١) عمرو محي الدين : «تعقيب» في (العرب والعولمة) ، مرجع سابق ، ص ٣٥ .

(١١٢) السيد يسين ، مرجع سابق ، ص ص ٣٢-٣٣ .

McGrew, A., Op.Cit., pp.13-15.

(١١٤) الشاذلي العياري : «الوطن العربي وظاهرة العولمة - الوهم والحقيقة» نشرة (المنتدى ، منتدى الفكر العربي ، السنة (١٢) ، العدد (١٤٥) ، أكتوبر ١٩٩٧ ، عمان ، ص ١٣ .

Featherstone, M.(ed.): Global Culture-Nationalism, Globalization and Modernity, Sage Publications, London, 1990, p.112.

Genette, G.: Palimpsestes , Seuil, Paris, 1982, P.11.

(١١٧) يلفت النظر أن الحقل الفني لدينا كان أسبق من نظيره العلمي في التعبير عن ظاهرة العولمة ، وهو ما نتبينه في أعمال مصرية ثلاثة : أولها مسرحي ، قدمه مؤلفه يسرى الجندى على المسرح الكوميدي عام ١٩٨٤ بعنوان (الدكتور زعتر) ، وصوّر فيه شخصية مؤلف وأستاذ جامعي ينجح في اجتذاب الآلاف الذين اعتنقوا نظريات التهليل والسرقات التي وضعها في مؤلفاته ، وفي استمالة مواطني مدينة طيقت نظرياته. وحين تواجهه إحدى طالباته بحقيقته ، يستيقظ ضميره ويصاب بحالة زهد. لكن زوجته تحاربه ، ويتخلى عنه تلامذته ، ويتصدى له كهنة النظام العالمي الجديد ، فيلجأ في النهاية إلى إحراق المدينة.

أما العمل الثاني فروائي ، قدمه صنع الله إبراهيم عام ١٩٩٢ بعنوان (ذات) ، وصوّر فيه تطور الشخصيات المشوّهة لأسرة قاهرة ، في صراعها مع حيتان الانفتاح وأصحاب شركات توظيف الأموال ومستوردي الطعام والدواء المسمم ومافيا البنوك وأجهزة الإعلام والمترجمين وكبار المسؤولين ، في مراوحة بين الوقائع التاريخية والحدث التخيلي الذي تحكمه تلك الوقائع ، على أكثر من مستوى : الصراع السياسي في العلاقات الوطنية والعالمية ، في تواز مع العلاقة بين الطبقات المسيرة والمحرومة. والعمل الثالث لنفس الروائي ، خصص فيه العولمة باهتمام أكبر، هو رواية (شرق) ، وذلك من خلال ما كتبه أحد أبطالها «رمزي بطرس نصيف» كما جاء مدخل الرواية موقفاً في عرض تفاعلات ناجمة عن العولمة ، وحافل برموز موجية.

Rajchman, J. (ed.): The Identity in Question, Routledge and Kegan Paul, London, 1996, p.41.

(١١٩) عبد السلام المسدي : «المثقف العربي والتحالفات المتعدّية في عصر العولمة» من أعمال مؤتمّر (العولمة وقضايا الهوية الثقافية) ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، إبريل ١٩٩٨ ،

العولمة والقيم الثقافية فى مصر الآثار والمواجهة

محمد السيد سعيد*

مقدمة:

العولمة الاقتصادية.

والواقع أن هذا الاستنتاج قد فقد جانبا كبيرا من مصداقيته. فقد كشفت التطورات الواقعية عن سذاجته وبساطته المخلة. ذلك أن أحد أبرز ملامح السياسة العالمية الراهنة هو تزامن التدويل الاقتصادى والاتصالى مع انفجار النزعات العرقية والطائفية والدينية ومارترب عليها من صراعات. إن التوق لاستعادة خصوصية التجربة الثقافية يتنامى بشدة متعاظمة لا فى الهوامش الأقل تطورا للنظام الرأسمالى العالمى، فحسب، بل فى قلب هذا النظام ومراكزه الرئيسية.

لقد ثبت أن الافتراض القائل بأن الاستيعاب والادماج الاقتصادى لهوامش النظام العالمى لابد أن يصحبه أو يعقبه استيعاب ثقافى ايضا ليس صحيحا بالضرورة. بل إنه قد لا يكون صحيحا بالمرّة. وكذا فإن القول بأن التطور الرأسمالى الهائل يفضى الى تمييط الحياة الثقافية والقيم الاخلاقية والاجتماعية هو على الأرجح افتراض خاطئ، حتى فى قلب المراكز الرأسمالية العالمية، وداخل القلاع الغربية الأكثر قوة، وصلفا من الناحية الثقافية.

ويتعدى الأمر هنا مجرد الافتقار الى براهين وقرائن واقعية. فحالة جماعات المهاجرين الى العواصم والدول الغربية الكبرى تؤكد بما لا يدع مجالا للشك قدرة هذه

حتى سنوات قليلة خلت، كانت استنتاجات مدرسة التبعية حول العلاقة بين تدويل الانتاج والثقافة مقبولة على نطاق واسع، وخاصة فى العالم الثالث. ومن أبرز تلك الاستنتاجات القول بأن عملية تدويل الانتاج وتنامي التدفقات الاقتصادية عبر الحدود الدولية تؤدى أو تنطوى بالضرورة على تعميم وإشاعة الانساق الثقافية الشائعة أو المسيطرة فى المراكز الرئيسية للنظام الرأسمالى العالمى. والمعنى بذلك صراحة أو ضمنا هو تعميم الانساق الثقافية الغربية، وخاصة فى أكثر اشكالها نفاذا عبر تكنولوجيا الاتصال أى الثقافة الأمريكية.

وقد اتخذ هذا الاستنتاج أشكالا وصياغات قطاعية. فنمو عملية تدويل الانتاج لانفضى فقط إلى مجرد نشر وتعميم الثقافة والقيم الثقافية الغربية والأمريكية بالذات فحسب، بل انها تزيح وتحتل فضاءات متزايدة على حساب الثقافات المحلية للمجتمعات التابعة. وحدا هذا الاستنتاج ببعض المفكرين الى تطوير نظرية متكاملة عن «الامبريالية الثقافية» بمعنى نزعة المراكز الرئيسية للنظام الرأسمالى العالمى إلى التحطيم الغنيف للثقافات المحلية كأحد متطلبات توسيع مجال الاستثمار والتجارة ونقل التكنولوجيا فى العالم كله، أى باختصار متطلبات

(*) نائب رئيس مركز الدراسات الاستراتيجية بمؤسسة الأهرام.

الجماعات على المحافظة والدفاع عن هويتها رغم أن الأمر لا يخلو من تصدعات نفسية معينة لدى الجيل الثاني والثالث، وقد نفرس صلابة الأطر الثقافية للجماعات المهاجرة حديثا من آسيا وأفريقيا في المجتمعات الرأسمالية الغربية المتطورة سواء بالإشارة إلى نقص الاستيعاب الاقتصادي أو إلى نظرة العداء والتعصب التي تواجهها من جانب المجتمعات الأصلية. غير أن منطق استمرارهم في هذه المجتمعات وعزوفهم عن العودة لأوطانهم إنما تعني بكل بساطة أن حساباتهم النهائية للموازنة بين البقاء والعودة شبه محسومة أي أنهم في الواقع أكثر اندماجا أو أقل استيعادا داخل بلدان المهجر بالمقارنة بأوضاعهم في بلادهم الأم.

كما أن منطق التبعية، وكذلك النظرات التبسيطية إلى الاندماج والاستيعاد يفشل في أن يفسر لنا لماذا تنتشر النزعات الأشد تطرفا لتوطيد الوعي بالهوية (وخاصة الهوية الدينية بين المسلمين مثلا) بين عناصر الطبقة الوسطى من المهاجرين في الولايات المتحدة، رغم كونهم أفضل استيعابا بكثير في المهن والأنشطة الاقتصادية التي تدر دخلا مرتفعا ومستويات معيشة أعلى حتى من المتوسطات الشائعة بين المواطنين الأصليين لبلاد المهجر.

إن حالة التطرف الديني بين المصريين من أبناء الطبقة الوسطى والمقيمين بالولايات المتحدة هو مثل ونموذج بالغ الوضوح لفشل التنبؤات الخاصة بالتزامن الحتمي بين الاستيعاب الاقتصادي في أنشطة الرأسمالية المدولة من ناحية وتدمير الثقافة الأصلية، وغزوها من ناحية أخرى.

لقد تعين على الجماعة الأكاديمية في الغرب نفسه أن تعترف بهذا الواقع، الذي لم يخطر لها على بال حتى عقد واحد مضى، أو أكثر أو أقل. فهو بط جاذبية نظرية التحديث، وصعود تيار ما بعد الحداثة يحمل علامات لانحسار لهذا الواقع. وربما يعود الفضل لنظرية ما بعد الحداثة - بغض النظر عن تماسكها الأخلاقي والمنطقي - في بث وتطوير التقاليد الليبرالية فيما يتعلق بحتمية الاعتراف بالتعددية الثقافية لا على المستوى العالمي فحسب، بل على مستوى التكوين الثقافي للمراكز

الأساسية للرأسمالية العالمية: أي في قلب المجتمعات الغربية الأشد تطورا. ولكن، هل يعني خطأ الاستنتاج بأن الاستيعاب الاقتصادي يؤدي بالضرورة إلى استيعاب ثقافي أن العكس هو الصحيح وهل يعني خطأ هذا الاستنتاج أنه لا توجد علاقة بين توسع الرأسمالية الحديثة في فضاء العالم كله من ناحية والتكوين الثقافي للعالم من ناحية أخرى؟ وهل نستطيع أن ننكر أي أثر لاضطرار عشرات من المجتمعات الفقيرة والأقل تطورا إلى اللحاق بركب العولمة الاقتصادية والاتصالية ونوعية الحياة والقيم الثقافية على الترتب - وأحيانا التصدعات - الملحوظة في التكوين الثقافي لهذه الدول.

إن الأجوبة عن هذه التساؤلات، وخاصة في حالة بلدنا مصر يلزمنا بالبحث عن إطار نظري وحقل أكثر تطورا وتعقيدا مما نملكه حتى الآن. ويحتاج توصلنا إلى هذا الإطار - أو النظرية العامة - إلى تضافر جهود طائفة واسعة من الباحثين متعددي الاختصاصات والمزودين بمعرفة نظرية وميدانية عميقة ومتنوعة.

وكل مانستطيع أن نفعله في هذه الورقة هو أن تستكشف بعض الأسئلة، وبعض المحددات حول العلاقة بين العولمة الاقتصادية والاتصالية والحالة الثقافية لبلدنا، من خلال اقتراب أكثر تفصيلا مما تسمح به الافتراضات والمسلعات العاصفة للنظريات الكبرى المتاحة مثل النظرية الوظيفية أو الماركسية أو النماذج التحليلية التجريدية نسبيا مثل التحديث، والتبعية وما بعد الحداثة.

وهذا هو ما سنحاوله في القسم الأول من هذه الورقة. أما في القسم الثاني، فسوف نسعى للججابة على بعض تلك الأسئلة بما يفتح الباب أمام أسئلة أخرى أكثر دلالة، وربما استنتاجات أولية ذات فائدة في إجلاء الاختيارات المتاحة أمام ما يسمى بالعولمة.

أولا: إطار تحليلي: العولمة والقيم الثقافية:

إذا كانت نظريات الاقتصاد السياسي قد ضللتنا فيما يتصل بتوقع تقوض الهويات والقيم الثقافية الخاصة بالمجتمعات التي تلحق بالنظام الرأسمالي العالمي، فهل يتعين علينا أن نتوقع نتائج مختلفة بعد مضي عملية

العولمة في طريقها إلى مساحة أكبر بصورة ملحوظة عما تشهده الآن.

يتوقف الأمر على ما نقصده بالعولمة بالضبط:

إن من يعتقد أن في الأمر جديدا بصورة حاسمة أو نوعية يجد شواهد في سلسلة من التطورات القانونية والفعلية التي تلاقت منذ مطلع التسعينيات، وتتضمن نوعا من رفع الحواجز على تدفق السلع ورؤوس الأموال والتكنولوجيا، وكذا الوسائل الاعلامية والثقافية. إن تكوين منظمة التجارة العالمية بعد أن تمكنت القوى الكبرى من تسوية خلافاتها التجارية وتوقيع اتفاقية مراكش بنهاية عام ١٩٩٣ تمثل الشاهد الأكبر أو القرينة الأكثر دلالة ويرتبط بذلك أيضا تحول واسع النطاق بعيدا عن سياسات القومية الاقتصادية التي هزت العالم الثالث كله في عقد السبعينيات والانتقال من مواقف مسترربة وعدائية حيال رؤوس الأموال والاستثمار والتكنولوجيات الأجنبية والآنية من المراكز الرئيسية للنظام العالمي إلى مواقف الحفز والتشجيع وهو ما ترجم في تشريعات تنقسم بتسامح وكرم شديد بين حيال الشركات عابرة القومية. وتأخذ هذه التطورات صيغة مؤسسة شبه متكاملة من خلال انشاء ترتيبات وظيفية جديدة (أو أنظمة) تنظم الدخول والخروج ومعايير الأداء المقبول في مجالات الاقتصاد الدولي كافة. فإلى جانب منظمة التجارة العالمية، ثمة قرارات بالمتعلقة بالعمل المصرفي الدولي، ونظام المعايير الفنية الدولية للمنتجات والآلات وأساليب الإنتاج: الـ ISO، وثمة أيضا الجهود المتعلقة بوضع تشريع وترتيب دولي خاص بالاستثمارات الأجنبية المباشرة. والتي لم توج بعد وإذا نظرنا لاتفاقية التجارة الدولية كحزمة من الترتيبات التي تتعدى المجال الخاص بالتبادل السلعي إلى تنظيم مجال التداول في الخدمات والملكية الفكرية (التي تحكم التجارة أو انتقال أو استعمال التكنولوجيا المتقدمة) لصار لدينا تنظيم دولي جديد بالغ الاتساع يحكم المبادلات الاقتصادية الدولية ويتسم بالتوافق - بصفة عامة - مع أيديولوجية الحرية الاقتصادية، على مستوى عالمي. إذ لا يبق خارج مجال هذه الترتيبات العالمية غير مجال واحد كبير وهو انتقال رؤوس الأموال النقدية.

إن فحوى هذه الترتيبات كلها يتمثل في إمكانية تسريع وتسهيل عملية التدويل المستمرة والقائمة بالفعل للاقتصاد وضمان شمولها للكوكب الأرضي كله، إلى حد كبير. ومعنى ذلك أننا لسنا بصدد عملية جديدة. إذ أن عملية تدويل الانتاج بتأثير توسع وانتشار الشركات عابرة القومية كانت قائمة بالفعل منذ نهاية الحرب العالمية الثانية.

وماحدث هو أن النظام السياسي العالمي القائم قد تمكن من السيطرة على تشققات وتصدعات خطيرة كانت قد أخذت تلم بهذه العملية بتأثير تصاعد موجة الحمائية سواء من خلال التشريع أو الترتيبات الفعلية التي أخذت بها القوى والكتل الاقتصادية الدولية الكبرى. وبذلك أمكن - ولو بصفة مؤقتة على الأقل - السيطرة على تناقضات سياسية واقتصادية كادت تودي بوحدة النظام العالمي، وهي الوحدة التي كانت أسسها قد وضعت - من وجهة نظر التشريع الدولي - في اتفاقية بريتون وودز في أعقاب الحرب مباشرة.

ويتربط على ذلك ما نسميه بالعولمة: أي نزعة أو اضطراب الفاعليات الاقتصادية وبغض النظر عن موطئها القومي الأصل أو انتمائها القانوني والثقافي - إلى التعامل والنظر إلى العالم كله كوحدة انتاجية / اقتصادية واحدة.

وبغض النظر عن ذلك الجانب التشريعي الدولي، فإن عملية التدويل الاقتصادي (أو العولمة الاقتصادية) تتطور بتأثير عوامل وقوى محركة موضوعية عديدة أبرزها التغير في تقسيم العمل الدولي والمزايا النسبية المقارنة، والثورة التكنولوجية الثالثة، فقد ترتب على العامل الأول نشوء ظاهرة المصنع العالمي، أو بالأحرى توسعها وتعمقها، وحتمية انتقال فروع وربما قطاعات بكاملها من الصناعات الكلاسيكية وربما الجديدة أيضا إلى بلاد مختارة من العالم الثالث. وترتب على العملية الثانية: أي الثورة التكنولوجية إمكانية توحيد العالم اتصاليا ومن ثم تسهيل العولمة الاقتصادية، هذا إلى جانب كون هذا التوحيد الاتصالي بشكل نشطا مستقلا بحد ذاته، ويظهر كأحد جوانب عملية العولمة. والواقع أن هذه المحاور لعملية العولمة لاتشكل ثورات بالمعنى المفهوم

للكلمة، لأنها تطورت تدريجيا وإن بوثبات كبيرة خلال العقود الثلاثة أو الأربعة الماضية.

وتعبير آخر، فإن اقطارا عديدة من العالم الثالث كانت منخرطة بالفعل في عملية العولمة هذه ومأخوذة بوعودها ومشكلاتها منذ فترة طويلة.

ولإثارة هذه المشكلات في الأدبيات العربية وخاصة المصرية - إنما يرتبط الى حد كبير بالتغيرات التشريعية والسياسية الاقتصادية التي تدفع بمصر الى اللحاق بعملية العولمة. التي نضجت ملامحها في بلاد أخرى من شرق آسيا وأمريكا الجنوبية.

فاذا كان ما نشهده ليس سوى استكمال للبنية الاساسية التشريعية والاقتصادية والتكنولوجية لعملية العولمة (والتي اصطلح عليها بالتدويل لفترة طويلة فهل يكون بوسعنا أن نتوقع نتائج مختلفة لهذه العملية غير ما شهدها بالنسبة للبلاد التي كانت قد انخرطت فيها بالفعل منذ فترة؟

وتبدو الاجابة عن السؤال الذي بدأنا به هذا القسم من الورقة والسؤال المطروح في الفقرة الأخيرة مستعصيا إن لم نضع هذين السؤالين في سياق المناظرات التي جرت في حقل العلوم الاجتماعية، وخاصة الاقتصاد السياسي وعلم الاجتماع. وتعبير آخر فإن الاجابة عن هذين السؤالين يمكن أن تبدأ بسؤال آخر وهو أين يكمن الخطأ المنهجي في نظريات الاقتصاد السياسي التي عالجت قضايا توسع الرأسمالية وتدويلها.

لقد ارتكب الاقتصاد السياسي الراديكالي تقليديا خطأ مزدوجا. الأول هو اعتبار المجال الثقافي (ومعه المجال السياسي الصرف) مجالا تابعا تبعية مباشرة يترجم بصورة خطية الميول الأساسية والضغوط المتنامية في الحقل الاقتصادي. ووفقا لهذا الافتراض، فإنه إذا كانت الرأسمالية تتطلب تكويننا ثقافيا معيناً، فإن انتقالها من المراكز الرئيسية الى العمل على صعيد كوكبي يترتب عليه تلقائيا ازاحة الثقافات (ما قبل الرأسمالية) وإحلال ثقافة رأسمالية (أو القيم الغربية الحديثة) محلها وانطوى ذلك الحكم بحد ذاته على تعميم عاصف، يرفض التسليم بالحاجة إلى تمييز المستويات والمجالات النوعية المتباينة للثقافة.

أما الخطأ الثاني فهو اكتفاء التحليلات العامة لتطور الرأسمالية وحركة العولمة على الكشف عن اتجاهات التطور شبه الحتمية انطلاقا من تحليل المزايا التي تعود الى رأس المال، دون التطرق بما يكفي لتناقضات العمليات الاقتصادية / الاجتماعية للانتاج الرأسمالي. وبذلك، بدا تطور الرأسمالية وكأنه عملية خطية متصاعدة، تغرض منطقها حتما وبالضرورة وتزيح من طريقها كل ما يبدو تجريديا متعارضا مع متطلباتها، بما في ذلك الظواهر والقيم الثقافية.

لقد تمثل رد الفعل للخطأ الأول في إعادة الاعتبار للمجالين الثقافي والسياسي باعتبارهما فضاءات مشتتة للعلاقات الاجتماعية، تؤثر وتتأثر بالتطورات في المجال الاقتصادي. غير أن نقد الاقتصاد والسياسي الراديكالي من هذا المنظور لم يؤد بالضرورة الى التسليم بنتائجه المنطقية والعملية، فالثقافة - أو النظام الثقافي - قد ترفض تطويعها بالاحتياجات الاقتصادية للرأسمالية مهما كانت قوية. والأهم هو أن الثقافة قد تكيف تطور الرأسمالية، تبعا لنزعاتها هي، فتعيد هذا التطور أو حتى تحول دون تدفقه، أو تخلق له مسارات خاصة، فتعيد في جوانب معينة وتضر به في جوانب أخرى، بل قد تتفاعل مع عملية تطور الرأسمالية بما يؤدي في نهاية المطاف الى تكوين اسلوب إنتاج رأسمالي من نوع خاص.

وبفضل هذا الدور للثقافة نستطيع أن نفسر خصوصية تطور الرأسمالية في اليابان، بل ونجاحها المتفوق لعقود طويلة بالمقارنة مع وتأثر نمو الرأسمالية في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية ذاتها. فمفهوم الشركة الياباني - والذي ربما يكون قد تمت استعارته جزئيا في بلاد أخرى من شرق آسيا - ليس هو ذاته في أوروبا أو أمريكا، رغم كونهما يشتركان في كونهما (أي المصنع أو الشركة الغربية ومثيله الياباني) هو النمط التنظيمي للانتاج الرأسمالي الأرقى. إن دلالة هذا الاختلاف واضحة الى حد ما فتمتة أشياء مشتركة يفرضها تطور الرأسمالية في الثقافة وفي علاقات الانتاج. وثمة ايضا أشياء متميزة تخص كل نظام ثقافي على حده، ولا يتعلق تغيرها بضرورات تطور الانتاج الرأسمالي وحده، بل إنها قد تكيف هذا التطور وتمنحه طابعا خاصا في الواقع

الملموس. وعلينا أن نحدد بدقة أشكال ودرجات الالتقاء المتوتر بين النزعات العميقة في الثقافة من ناحية وضرورات تطور الرأسمالية وبالتالي العولمة، من ناحية أخرى.

وإذا كان هذا الاستنتاج صحيحا لو اخذنا تعبير «ضرورات تطور الرأسمالية وعولمتها» على علته باعتبارها ترجمة لقانون موضوعي. غير أنه يصح بدرجة أكبر إذا تعاملنا لا مع هذه الضرورات كمعطيات مطلقة، وحيدة الجانب، وإنما مع حقل العلاقات الاجتماعية / الاقتصادية ككل، وهو حقل يبرز بالتناقضات. وربما كان أبرز هذه التناقضات يتعلق بالعلاقات التوزيعية، التي تتدخل في صياغتها لا فقط القوانين التجريدية لتطور الرأسمالية، وإنما علاقات القوة - ومن ثم أشكال الوعي - أيضا: أى السياسة والثقافة.

ويعني ذلك أننا عندما نتعامل مع العولمة، فإننا لانواجه مشكلة تشخيص نمط العلاقة بين رأسمالية تمتد من مركز رئيسي (عادة في أوروبا الغربية والآن في اليابان وبلاد أخرى) الى المحيط العالمي والتكوين الاقتصادى المحلى في هذا المحيط، وإنما يتعين علينا تشخيص النمط البازغ من العلاقات بين كيانات اجتماعية محددة بعضها يتسم بوضع ومكانة المركز الآخر يتسم بوضع ومكانة الهامش، وبين هذه الأخيرة وبعضها البعض. ولا يمكن اختصار هذا الكيان الاجتماعى في بيان يخص القوانين التجريدية لتطور الرأسمالية، إذ أن اشكالا عديدة للوعى ولللاقات الاجتماعية قد لانشأ على أرضية الرأسمالية باعتبارها كذلك، حتى فى أكثر مستويات التطور الرأسمالى تطورا ونضجا.

ويتعين علينا إذن ان نرصد اصطدام أو تلاقى اشكال معينة من الوعى وأنظمة القيم فى سياق العولمة، حيث لاتشكل ضرورات تطور الرأسمالية غير عامل واحد، من بين عوامل متعددة. وكذلك يتعين علينا أن نرصد الصراع التوزيعى فى إطار العولمة الاقتصادية، بل وفى داخل كل تشكيل اجتماعى على حدة. ويتربط على هذا الصراع التوزيعى حركة لاعادة توزيع المواقف السياسية والتناقضات الاجتماعية تنتج نزعات ثقافية قوية.

من هذا المنظور، فإن الافتراضات التجريدية والاستنتاجات النمطية قد لاتكون مفيدة على الإطلاق أو صحيحة بأدنى درجة عندما نتقدم لتحليل الواقع الملموس للعلاقات الاجتماعية والمواقف الثقافية على صعيد عالمي. وعلى سبيل المثال، فإن الافتراض القائل بأن العولمة ترتبط بمواقف تنزع لتدمير أو احتقار الثقافة المحلية يبدو مفارقا بشدة لما قد نستنتج من تحليل ملموس للمواقف الناشئة فى قلب النظام الرأسمالى ومراكزه الرئيسية فى الغرب. إذ أن المصالح الرأسمالية - فى أوروبا الغربية أو أمريكا الشمالية - التى تتمدد فى الخارج وتملك مزايا تنافسية ومتطلبات حيوية للعمل على صعيد عالمي وفى البلاد الأجنبية قد تجد ذاتها مضطرة لابتداء الاحترام للثقافات المحلية. بل إنها قد تجد ذاتها منجذبة لتوظيف هذه الثقافات، بالقدر الذى يساعدها ذلك فى مجال تسويق منتجاتها على سبيل المثال. وعلى النقيض، فإن المصالح الرأسمالية التى تجد ذاتها مضطرة لاتخاذ موقف دفاعي حيال غزو المنتجات الآتية من بلاد فقيرة أو أجنبية عموما، تميل لاتخاذ مواقف حمائية، عادة ما تكون معادية للعولمة وقد يترتب على ذلك نشوء نزعة قوية لتوظيف أو تنمية نزعة احتقار أو كراهية الاجانب عموما وثقافتاتهم. وقد يختلط الأمر تماما بالنسبة للتحلل النمطى والكلاسيكى الذى يقدمه الاقتصاد الراديكالى. فبحكم التعريف عادة مايتهيز هذا التحليل لمصالح الطبقة العاملة فى الغرب. فإذا كانت هذه الطبقة تنظر بعين العداء للشركات متعددة الجنسية وعملياتها الخارجية وتميل لترويج ايديولوجية حمائية، فإنها غالبا ماتطور نزعة العداء للاجانب والثقافات الأجنبية كجزء من محاولة استنفار المجتمع ضد إقدام الشركات متعددة الجنسية فى بلادها لتصدير رأس المال أو استيراد العمل الرخيص.. الخ.

وفى السياق نفسه، فإن ترويج التحليل النمطى والكلاسيكى المثير للفرع حول دور عملية التدويل فى تدمير الثقافة والقيم الثقافية الوطنية، قد لايدعم سوى مصالح الشرائح العليا من البيروقراطية المهمة فى بعض بلاد العالم الثالث، والتى لاتحتكر السلطة والثروة فحسب، بل ونقاط التماس المهمة مع عملية العولمة

ذاتها. ولا يبدو من باب المصادفة أن الطبقات التي هيمنت على القطاع العام أثناء التوجه «الاشتراكي العربي» في مصر والجزائر وسوريا والتي روجت للسياسات الحمائية، هي ذاتها التي كانت أسرع في اغتنام فرص «التحول إلى الانفتاح» وشكلت رافدا أساسيا من روافد تكون طبقة رجال الأعمال الجدد الذين الرؤا من خلال الوكالات الأجنبية والتجارة والمقاولات العامة وأعمال الوساطة المالية الدولية.

في ظل هذا كله يستحيل أن نستنبط نتائج مفيدة بالنسبة للعلاقة بين الثقافة والعولمة إلا اذا أخذنا بتحليل ملموس لفضاء اقتصادي محدد ثقافي، واقدما على تشرحه من خلال رصد توزع القوى الاجتماعية في هذا الفضاء.

ومن المفيد أن نعرف القارئ بإطار «الفضاء الاجتماعي» كمدخل لفهم طبيعة الارتباط والتأثيرات المتبادلة بين عملية العولمة من ناحية والثقافة القومية من ناحية أخرى.

إن الفروض الأساسية في هذا المدخل يمكن صياغتها - فيما يتعلق بهذه القضية المحددة - كما يلي:

(١) إن المجتمع الذي يدخل كطرف في فضاء عملية العولمة، وخاصة إذا كان مركبا ومعقدا وقديما، له تكوينه الاجتماعي وميراثه السياسي والثقافي الخاص. كما أن له مشاكله وجدول أعماله وعلاقاته الداخلية على الأصعدة الطبقية والسياسية والثقافية. وهو بهذا المعنى، لايتشكل من جديد ولايولد مع عملية العولمة، وليس مجرد مادة خام تشكلها عملية العولمة وفقا لقوانينها وبدون إرادة منها.

والأحرى، هو أن عملية العولمة تظهر في كل مجتمع محدد بالكيفية التي تنتجها تشكيلة المجتمع ذاته: ميراثه وتقاليد وميوله ونزعاته وخصائص ثقافته والتوترات الكامنة في تكوينه الاجتماعي. وهي تتفاعل مع سياسات الدولة في هذا المجتمع، كما تطبقها النخب الحاكمة وبيروقراطية الحكومة، في مرحلة ما.

ومن البديهي في هذا الإطار، أن المجتمع المركب والقديم مثل مصر لايفضي عزله فجأة أمام عالم تعاد

صياغته بفضل عمليات تدويل الانتاج والاتصال. بل إنه كان مشتبكا بالأصل في هذه العملية بأشكالها المحددة في مراحل سابقة. كما أن هذا المكون لايد أن يكون قد كون خريطة محددة للمواقف من العالم الخارجي وما يشغى به من قوى ومصالح وحركات وظواهر وعمليات والمجتمع المصري بالذات هو من أكثر مجتمعات العالم الثالث اشتباكا ومع العالم الخارجي عبر التجارة ونقل التكنولوجيا وأعمال المقاولات الأجنبية وتدفق الرسائل الثقافية بكل أشكالها. هذا إضافة إلى أن قسما كبيرا من هذا المجتمع يعيش خارج وطنه الآن بصفة دائمة أو معتدة عبر قنوات الهجرة الدائمة أو المؤقتة، وأن قسما كبيرا آخر يتمتع بحرية كبيرة في التنقل والسفر والاحتكاك مع العالم الخارجي.

وهذا الاشتباك القائم مع المراحل الأولية من عملية العولمة تكيف بسياسات الدولة، وبخصائص التنظيم الاجتماعي، وبحالة الثقافة القومية في تلك المراحل. ولاشك أنه قد أثر فيها أيضا.

والاستنتاجات التي قد يستخرجها الباحثون حول اثر عملية العولمة في الثقافة القومية المصرية لايد أن تكون قد ظهرت بالفعل. ولو بصفة جزئية، وإن كان من غير الممكن القطع باستمرار الآثار نفسها أو باتخاذها شكل النمو الخطي عبر الزمن. إذ أن أى تغيير ملموس في سياسات الدولة وطبيعة نخبة الحكم والحالة الثقافية والاجتماعية يمكن أن يقود إلى آثار ونتائج مختلفة.

(٢) ومن أجل فرز المتغيرات التي تؤثر بها العولمة على التكوين الثقافي على نحو ما في مجتمع محدد، قد يكون من المفيد والضروري تعاونها بنفس تلك المتغيرات بالنسبة لمجتمع آخر، ورصد الفوارق في اتجاه ونوع ومقدار التأثير الثقافي. إننا قد نسأل في هذا الصدد مثلا لماذا أدى نضج تدويل اقتصاد دولة ما مثل البرازيل أو كوريا الجنوبية الى احداث تغيير اكبر في نظرة المجتمع الى عمل المرأة، بينما لم يؤد هذا التدويل لاقتصاد دولة أخرى مثل السعودية إلى إحداث مثل هذا التغيير.

ويمكن لهذا الرصد المقارن أن يدلنا أيضا على قوة مقاومة ثقافة محلية لما لضغوط عملية التدويل، بغض

النظر عما إذا كانت هذه الضغوط ايجابية أو سلبية. كما أن هذا الرصد المقارن قد يدلنا على طريقة التقاء متغيرات ثقافية محلية مع متغيرات اقتصادية أو اتصالية دولية لكي ينتج عن هذا الالتقاء مركب جديد.

(٣) إن القوى الاجتماعية الداخلية تتأثر ثقافيا بعملية التدويل بصورة مختلفة ودرجات متفاوتة. كما أن توجهات هذه القوى تختلف تبعاً لموقعها من هذه العملية، ونعني بالموقع هنا المكان المحدد الذى تحتله هذه القوى فى العمليات والعلاقات الاقتصادية الناشئة عن عملية التدويل، وأيضاً المكان المحدد الذى تحتله فى العمليات والعلاقات الثقافية.

غير أن تلك المواقع لا تبقى جامدة أو ساكنة فى علاقتها بعملية المولمة. إذ يتوقف الأمر إلى حد بعيد على سياسات الدولة والمجتمع، وبالتالي على ثقافة الدولة وثقافة (أو ثقافات المجتمع). وعلى سبيل المثال، فإن الدولة التى لاهتمت اهتماماً كافياً بعملية التعليم كما ونوعاً سينتهى بها الأمر إلى انتاج قوة عمل ذات تكوين مهارى منخفض، مما يجعل غالبية السكان خارج - أو مستبعدين من - علاقات الانتاج العالمية أو المدولة، وهو ما يجعلهم ينظرون لها بعين الريبة، أو الرفض.

(٤) ورغم تباين الأشكال التى تتجلى بها عملية العولمة فى مجتمع ما، فإن هذه العملية تخضع لقوانين محددة، ذات طبيعة متماثلة بالنسبة لكل المجتمعات. وأهم تلك القوانين يمكن اختصارها فيما يلى:

(أ) تنقوض الأشكال التقليدية للحماية (أو العزل النسبى) أو تنحسر تدريجياً، فتلغى أشكال الرقابة الكمية على الواردات والسلعية والخدمية، وتنخفض مستويات الرسوم الجمركية، ويتاح للاستثمار الأجنبى مزاوله الأنشطة الاقتصادية فى السوق المحلية، وكذلك تنتهى أو تنخفض كثيراً فاعلية الحواجز التى تحول دون التدفق المباشر للرسائل الاعلامية والثقافية.

(ب) ويعنى ذلك كله أن الاقتصاد والثقافة المحلية تدخل إلى حلبة المنافسة الدولية بدون الأشكال التقليدية من الحماية. وتصبح المزايا التنافسية والمزايا المقارنة للاقتصاد للثقافة هى الأدوات الحقيقية المتاحة للصمود فى وجه السلع أو الخدمات أو الرسائل الاعلامية المنافسة أو البديلة.

ومن السهل قياس قدرة الاقتصاد المحلى على المنافسة من خلال مؤشرات الانتاجية. أما بالنسبة للثقافة فإن الأمر يبدو أكثر صعوبة. غير أن المحك النهائى لقدرة قالب ثقافى ما على الصمود هو ما يحققه من إشباع وتوازن إيجابى نفسى واجتماعى من خلال الحلول المحددة لمشكلة ما من مشكلات الحياة الاجتماعية.

(ج) تتم المنافسة فى الاقتصاد الدولى على أساس من عمليات جديدة تشكل شروطاً عامة لعلاقات الانتاج والتوزيع مثل الميل لتنميط العمليات الغنية للانتاج وتوحيد أسواق رأس المال وتأثيرها المتبادل، وبالتالي تضائل الفوارق فى أسعار الفائدة، والضغط المتزايد لانتاج أذواق متشابهة للمستهلكين. ويرتبط بذلك خضوع قاعدة التراكم والتسويق المحلى لشروط عالمية. إن استقلالية قاعدة التراكم والسوق بما فى ذلك سوق العمل قد تنتهى، ولكن ذلك لايعنى بالضرورة انتهاء كل تأثير وطنى على التراكم والتسويق. كل مايعنيه أن الكفاءة النسبية للاقتصاد المحلى هى التى تحدد نصيبه من التدفقات الرأسمالية والسلعية وتدفقات العمل الماهر.

(د) إن علاقات القوة التقليدية لانتختفى، ولكنها تفسح مكانها بصورة متزايدة لأشكال ومصادر جديدة للقوة مثل القدرة على إنتاج والتلاعب بالمعلومات، والقدرة على التنظيم والمساومة، والقدرة على ايجاد بدائل متعددة للوصول إلى نتائج مرضية.

(هـ) وتتعدد مجالات العولمة وتتأثر ببعضها البعض فى الواقع الملموس للمجتمع. وفى أبسط صوره تظهر عمليات التأثير والتأثر فى ثنائيات كما يلى:

- علاقة اقتصاد - ثقافة
- علاقة اقتصاد - إقتصاد
- علاقة اقتصاد - سياسة
- علاقة ثقافة - ثقافة
- علاقة سياسة - ثقافة
- علاقة سياسة - سياسة

حيث الطرف الأول فى العلاقة هو التغير أو المجال الخاص بالعولمة والطرف الثانى هو المجال القومى.

ويمكننا أن نطور فهمنا لعمليات التأثير والتأثر هذه اذا أدخلنا وظيفة التوسط بين المجالات، وهو ما يجعل كل ثنائية من هذه الثنائيات خاضعة لتوسط المجال الآخر كما يلي اقتصاد - سياسة - ثقافة - اقتصاد - سياسة - اقتصاد، اقتصاد - اقتصاد - ثقافة... الخ.

غير أنه بقصد التبسيط تصلح الثنائيات السابقة لوصف كاف لأثار عمليات العولمة في الواقع الاجتماعي القومي. وحيث إن مجال الورقة الحالية والحيز المتاح فيها لا يغطي كافة هذه الثنائيات فسوف نكتفي فيما يلي بتأمل التأثيرات (المبادلة) المحتملة في ثنائية: اقتصاد - ثقافة، وثنائية ثقافة - ثقافة.

وبهدف التبسيط أيضا يمكننا حصر نوع التأثير المحتمل للعولمة على نتيجتين: الأولى هي توظيف خصائص أو سمات ما (في الاقتصاد أو الثقافة)، والثانية هي استبعاد أو تهميش وتدمير خصائص أو سمات، ما أخرى (في الاقتصاد أو الثقافة القوميين).

ويحتمل الأمر في الواقع مجالا أوسع من النتائج، ربما يكون أبرزها هو التكييف والتحويل أو الإزاحة أو إعادة تنسيق يقال (أو قيم) خصائص وسمات (اقتصاد أو ثقافة) مجتمع ما.

والأسئلة المطروحة هنا هي ما إذا كانت عولمة الاقتصاد المصري أو دخول مصر عموما إلى الفضاء الاقتصادي للعولمة يهدد (يهشم، يدمر، أو يزيح) خصائص أساسية في الثقافة القومية المصرية، وما إذا كان تعرض مصر لموجات الثقافة العالمية عبر الاعلام والاحتكاك المباشر يقضى الى تغييرات ملموسة سلبية او إيجابية في الكيان الثقافي للبلاد.

ثانيا : العولمة والثقافة القومية المصرية:

تدلف مصر إلى مرحلة متقدمة من العولمة، وفي جعبتها خبرات كبيرة تكونت عبر المراحل السابقة من الاشتباك مع النظام الرأسمالي العالمي، منذ إعلان سياسة الانفتاح الاقتصادي عام ١٩٧٤.

ومنذ ذلك الوقت، أي خلال ربع القرن الأخير، تكونت ثلاث ظواهر ثقافية كبرى وواسعة النطاق، وهيمنت على الحياة الاجتماعية في مصر بكل جوانبها.

هذه الظواهر الثلاث هي مايلي:

(١) النزوع نحو الشكليات والجمود والتطرف الديني: وهي ظاهرة شاعت بين جماهير المصريين عموما، والطبقات الوسطى بصفة أكثر شدة، ونشأت على قمتها تيارات مختلفة للاسلام السياسي والثقافي تتسم بالصرامة والعداء لبعض مؤسسات الحداثة، ورفض شبه كامل للآخر الحضاري والثقافي والسياسي. وهذه التيارات لا ترفض النظام الرأسمالي العالمي جملة وتفصيلا. بل إنها إما تتعامل معه بالفعل أو تبتدى استعدادا للتعامل معه، ولكنها تتحدث عن نموذج إسلامي شامل للحياة الاجتماعية والفردية، بما في ذلك نموذج للممارسة الاقتصادية، وهو نموذج مستقل ويختلف مع بعض منطلقات النظام الرأسمالي، والسوق الحرة.

(٢) نزوع استهلاكي شديد القوة يكاد يقترب من الايديولوجية المتعوية hedonism: إذ يعرض من السلع والخدمات التي جعلها النظام الرأسمالي العالمي متاحة على صعيد كوكبي للطبقات القادرة على شرائها. ويرتبط بهذا النزوع دوافع نفسية واجتماعية وثقافية تكاد تصل إلى تقديس السلع - Commodity Fetishism.

ورغم مشاعر الحرمان العام بين الطبقات الدنيا من المصريين، فقد ساهمت هذه النزعة في إحداث اختلال شديد في الميزان التجاري للبلاد (حيث يصل حجم الواردات الى نحو ١٥ مليار دولار، بينما لا تزيد الصادرات على نحو ٥ مليار دولار في المتوسط). كما ساهمت في صياغة دولاب الانتاج الصناعي والخدمي المحلي بما يعكس التحيز لصالح الاستهلاك الترفي.

(٣) انحسار مستوى المشاركة والعزوف عنها - apathy: حيال الحياة العامة، والانسحاب إلى داخل الفرد والحياة الأسرية بمعناها الضيق. وبسبب هذا الانحسار تنكمش مساحة الحياة السياسية والاجتماعية الأوسع، وتتركز سلطات اتخاذ القرار على كل الأصعدة، ويتعاظم الجمود الجلي، وتتمو العيول الثقافية الرجعية والمحافظه في شتى مجالات الحياة.

الأبعاد الاقتصادية، والتكنولوجية والمؤسسية والاجتماعية لهذه العملية.

ويشكل ميزان القوة الاقتصادية أهم محددات هذه العملية، وهو ميزان يبرز في كل هذه الأبعاد. ويمكننا تتبع تحديات عملية العولمة بالنسبة للثقافة القومية المصرية على ضوء موازين القوة والعلاقات الديناميكية المحتملة في كل من أبعادها الأربعة. وهو ما سنفعله بإيجاز وبصورة أولية فيما يلي:

أولاً: البعد الاقتصادي:

تعنى العولمة من الناحية الاقتصادية الصرفة طرفاً يتبع التعامل مع العالم كله كوحدة أو بناء إنتاجي وتسويقي (وبالتالي تراكمي) واحد. والظرف أو الظروف التي تتبع هذه النظرة الجديدة للعالم تتمثل في توسيع مجال المنافسة إلى العالم كله بفضل تمكين الموارد (ربما باستثناء العمل). من الحركة والتدفق الحر عبر الحدود القومية. فتنحرك السلع والخدمات عبر الحدود بدون حواجز إدارية أو جمركية عالية، ويتم تأمين نظام التجارة الحرة متعددة الأطراف من غوائل وتعديات السياسات الحمائية والميركانتيلين. وكذلك تنحرك رؤوس الأموال سواء لهدف الاستثمار المباشر أو للاستثمار في الأوراق المالية. وحتى الآن يتم ذلك من خلال قوانين الاستثمار الوطنية، وكذلك القوانين الحاكمة لسياسات المصارف والبورصات. غير أن ثمة تحركاً عالمياً لوضع اتفاق يضمن حرية الاستثمار على مستوى عالمي مشابه لنظام منظمة التجارة الحرة (أو الجات سابقاً).

ولانزال هناك قيود قانونية وطنية شديدة على حرية حركة العمل، ولانتساع الغالبية الكاسحة من دول العالم مع الحق في الإقامة والهجرة إلا بشروط شديدة. ومع ذلك برغم هذه القيود، فإنه لم يحدث في تاريخ الإنسانية أن نشأت حركات مكانية عبر الحدود القومية بالانساع والفخامة الذي تشهده في العقود الأخيرة، وهو ما يحدث بفضل الضغوط والمطالبات الاقتصادية والاتصالية.

والعولمة الاقتصادية بهذا المعنى قد تقضي على المضمون الاقتصادي للدولة القومية فتوسع التجارة الدولية ونهاية السياسات الميركانتيلية والحمائية (فيما لو

وفي سياق ذلك كله يتفشى الشعور بالاغتراب خاصة بين الأجيال الشابة، ويترسخ الولاء القومي والطبقي والاجتماعي، ولانكاد مؤسسات الحياة المدنية بدءاً من الجمعية الأهلية مروراً بالنقابات ووصولاً إلى الأحزاب السياسية تشهد مشاركة جماهيرية حقيقية، إلا بصورة موسمية ووفقاً لمعايير نفعية ضيقة.

ويتعاظم الشعور بالفوضى في البلاد بسبب الافتقار إلى أسس حقيقية لاحترام القانون وعدم التوحد معه، والنزاعات الأشد أنانية والأقل أخلاقية. إن الفرد قد ولد مشوهاً في ساحة السوق بكل أشكاله وميادينه، ولم يتطور إلى الفردية الأخلاقية التي تحدث عنها دوركايم وتلاميذه من علماء الاجتماع المحافظين والليبراليين.

والسؤال الذي يبرز هنا هو إلى أي حد ترتبط هذه الظواهر الثقافية الثلاث بالانخراط في النظام الرأسمالي، والانفتاح عليه. وهل تشهد المداخل المقبلة الأشد تطوراً من عملية العولمة تعميقاً لهذه الظواهر الثقافية أم نمو ظواهر وممارسات ثقافية بديلة؟

إن ميل بعض المدارس الفكرية لغزو كل الظواهر الثقافية والاجتماعية السلبية لعملية العولمة بحد ذاتها لا يصدر عن تحليل علمي دقيق. فإذا كان من البديهي أن العولمة مثلها مثل كافة التطورات الكبرى في التاريخ تنتج ظواهر إيجابية وسلبية في نفس الوقت، فإن حصادها في مرحلة معينة وفي بلد معين يتكون من التقاء خصائص وسعات هذا البلد وسياساته في هذه المرحلة مع متغيرات ومحددات عملية العولمة، وليس عن أي منهما على انفراد. فبينما تستطيع بلاد معينة في نفس المرحلة أن تحقق نتائج إيجابية، تغطي النتائج السلبية في بلاد أخرى. والفارق بين هاتين الفئتين من البلدان يتجلى في ظروف وخصائص وسياسات كل منهما.

ويتعين على الباحث العلمي أن يرصد بكل دقة محددات وتحديات عملية العولمة حتى يمكن له أن يستنبط المداخل السليمة التي تجنب بلاده آثارها السلبية وتعظم لها النتائج الإيجابية التي يمكن تحقيقها بفهم الفرص الممكنة والمتاحة في هذه العملية.

وقد يمكننا تفهيم تحديات عملية العولمة، ونتائجها الثقافية المحتملة (السلبية والإيجابية) من خلال رصد

وبالتالى، فإن عملية العولمة تسمح فقط بتلك الايديولوجيات ونظم الأفكار التى لاتناهض العالمية الاقتصادية. وقد تعارض هذه الايديولوجيات أسس ونتائج النظام الاقتصادى العالمى، ولكنها ستجد نفسها مضطرة لتوجيه خطاها لا إلى جماعة محددة من الناس وإنما إلى جماهير العالم كله من أجل التغيير من الداخل. وهذه النتيجة هى أكثر النتائج جوهرية لثقافة العولمة الاقتصادية، ولكنها ليست النتيجة الوحيدة على الصعيد الايديولوجى.

إذ تتسم كل مرحلة محددة فى تطور عملية تدويل الانتاج وتوحيد الأسواق بسيادة خطاب أو خطابات ايديولوجية معينة.

وفى المرحلة الراهنة، تسود ثقافة رأسمالية نوعية تمثل ايديولوجية القوى الأشد محافظة على الصعيدين الاجتماعى والسياسى وخاصة فى الولايات المتحدة الأمريكية، وتسمى هذه القوى لفرض ايديولوجيتها من خلال إضفاء طابع القداسة على النظام الرأسمالى وتحويله من حقبة محددة فى الحضارة الانسانية إلى الهدف النهائى والمثل الأعلى الوحيد للحضارة، بل وللتاريخ البشرى كله، بما يجعله هو الفاصل النهائى فى التاريخ.

وتتسم هذه الايديولوجية أيضا بعبارة السوق الحرة ونبد كل تدخل من جانب الدولة أو المجتمع. وهو ما يجعل السوق الحرة فوق وأعلى من الإرادة الانسانية. ويفضل هذه العبارة cult ثمة عملية ترويج وضغوط تسمى لتدمير كل صور التدخل المجتمعى فى آليات الاقتصاد والسوق من خلال الخصخصة المطلقة، والسياسات المالية والتفدية الأشد صرامة، والتأكيد على ضرورة التسابق فى منح الجوائز والحوافز لرأس المال، وإعلاء شأن رجل الأعمال وجعله فوق النقد والمساءلة الاجتماعية.

ويقدر ما يتم فرض هذا الخطاب الايديولوجى من الخارج، قد تفضى التحولات فى بلاد معينة مثل مصر إلى إحداث انقلاب اجتماعى / ثقافى قد يشتمل على التهديدات والتحديات التالية:

(أ) تفكيك النظام الاجتماعى، وخاصة نظام الحماية والأمان الاجتماعى Social Security net قبل أن

انتهت فعلا)، والنمو المتواصل لمظاهره المصنع العالمى، وانتشار الشركات عابرة القومية، بما فى ذلك نشوء أسواق خاصة للمال والنقد لاتنفيد بالسياسات القومية، ونمو حركة رؤوس الأموال عبر الحدود. وكل ذلك يعنى نهاية فكرة السوق القومية الصرفة المتحررة من حوافز وضغوط السوق أو الأسواق الخارجية، ويعنى نهاية التراكم المحلى الصرف، بل ويعنى انخفاضا شديدا فى قدرة الدول والحكومات على ضبط حركة الموارد الاقتصادية داخل حدودها أو داخل نطاقها التشريعى.

وإذا كانت مصالح الأمم والأفراد تتكثف بهذا التغيير أو بالأحرى هذا الانقلاب فى قاعدة الممارسة الاقتصادية، فإن ثقافتهم لابد أن تتغير كذلك.

وبوسنا أن نتحدث هنا عن ضغوط اقتصادية هائلة للتغير فى الترتيبات الثقافية الكبرى، كما يلى:

(١) التغيير فى الأنماط الايديولوجية الكبرى:

إذا أطررت عملية العولمة وقطعت أشواط بعيدة، سوف يصبح اختيار العزلة عنه نوعا من الانتحار الاقتصادى القومى. وبهذا المعنى، فإن الايديولوجيات التى دافعت عن اختيار العزلة أو الاستقلال عن السوق العالمية قد خسرت المناظرة الاقتصادية لفترة طويلة مقبلة.

وقد كان من الممكن لبعض النظم الايديولوجية الكبرى أن تلتحم وتتوحد مع بلادها الأم (حيثما نجحت فى تأسيس دولة تنهض على هذه النظم)، بحيث استقلت بهذه البلاد وانسلخت بها عن النظام العالمى. وقد حدث ذلك بالنسبة للماركسية والشيوعية.

إن هذا الاختيار لم يعد ممكنا من الناحية الصرفة، وتعتبره صعوبات جمّة فى المجال الاقتصادى. ويصدق ذلك أيضا على الايديولوجية القومية، وعلى المدارس والايديولوجيات الراديكالية الاقتصادية. كما يصدق على الايديولوجيات التى ترفع لواء الدين.

ولاعنى ذلك استحالة معارضة أو الانسلاخ عن النظام العالمى، من خلال ايديولوجيات راديكالية أو ثورية. ولكن هذه المعارضة وهذا الانسلاخ سوف يكون مكلفا للغاية من الناحية الاقتصادية، وهو ما يعنى أنه قد يصبح مؤقتا ومحدودا بفترة زمنية ما.

ينشأ بديل من داخل منطق السوق وآليات عمل المجتمع المدني والاقتصادي لتوفير نفس الوظائف وتحقيق نفس الأهداف.

(ب) تفكيك النظام الاقتصادي القائم على دور جوهري للدولة قبل أن يتم ضمان إعمال آليات السوق بما يحقق الحد الأدنى من التوازنات الاقتصادية الكلية، والجزئية، وهو ما يسفر عن ظاهرة البطالة الممتدة. وفي هذا السياق، قد تتكشف الضغوط على الفرد بما يؤدي إلى سحقه واضطراره لملاحقة ضرورات الحياة بما يخل بتكامله النفسى والبيئى والاجتماعى، ويشيع الأمراض النفسية ويضعف من شدة النزعة للانسحاب من الفضاء العام.

(ج) إغراق طبقة رجال الأعمال بالامتيازات بما يؤدي إلى خلل في نظام المسؤولية الاجتماعية، وقد يضاعف من تدليلهم وأنانيتهم، وسيادة نظام مكافآت سلبى من الناحيتين الثقافية والأخلاقية، مما ينمى العشوائيات الثقافية.

(د) تكوين حاجز اجتماعى بين فئات محرومة وأخرى ممتازة، بسبب الإغراق فى إغداق الامتيازات (وخاصة الامتيازات الضريبية) على الفئات الرأسمالية، وهو ما يحرم الدولة من الموارد اللازمة للاستثمار فى تنمية القدرات البشرية. ويعمق هذا الحاجز من ثقافة الحقد والكراهية الطبقية، وقد يفضى إلى تكوين ايديولوجيات مضادة تنهض على العنف المادى والدموى كتعبير عن المرارات الطبقية، وانسداد آفاق التغيير السلمى المنظم.

(٢) التغيير فى أنماط الولاء والانتماء:

يعتقد بعض الباحثين أن العولمة الاقتصادية ستفضى فى نهاية المطاف إلى نقل مشاعر الولاء من الدولة القومية إلى نطاقات عالمية جديدة. فالفاعل الرئيسى فى العولمة الاقتصادية هو الشركات عابرة القومية. والمنافسة فى السوق العالمية تتحول أكثر فأكثر إلى منافسة بين شركات ذات جنسيات متعددة. فإذا تصورنا أن الشركة تسعى لتنمية الولاء. لها بين العاملين فيها، فإن هذا الولاء للشركة يتخطى الولاء القومى، حتى وإن لم يصطدم معه بالضرورة.

وربما نستطيع أن نكشف عن هذا التخطى المزعوم للولاء القومى فى مستويين، الأول هو الملكية والثاني هو الادارة.

(أ) فقد احتفظ المركز الرئيسى للشركات عابرة القومية تقليديا بملكية أصول الشركات الأم. بينما قبلت بل وحرصت هذه الشركات على الدخول فى مشروعات مشتركة كشكل لملكية الشركات فى الدول المضيفة. غير أن ثمة اتجاها بازاغا لتنوع الأصول القومية لمالكي حتى الشركات الأم فى الدول الغربية الكبرى. وثمة اتجاه ملحوظ لتحول بعض الشركات الكبيرة فى العالم الثالث الى مشروعات عابرة القومية وقيامها بالاستثمار وإنشاء شركات تابعة فى الدول الصناعية الكبرى.

وبذلك تتزايد نسبة رجال الأعمال الذين يستثمرون خارج بلادهم الأم من العالم الثالث. فإذا كانت ملكيات هذه الطبقة قد صارت متنوعة الجنسيات، فمن المنطقي أن تنزع عناصر هذه الطبقة إلى تخطى حدودها القومية، ونقل ولائها من «المصالح القومية» إلى «المصالح والتجمعات العالمية» التى ترتبط بانتماء ملكياتها.

(ب) وكذلك كان المركز الرئيسى للشركة عابرة القومية يحرص على التجانس القومى للمديرين الكبار فيه، وتجنيدهم من بين مواطنى الدولة الأم. غير أن ثمة اتجاها بازاغا وقويا للغاية لتنوع الاصول القومية للمديرين الكبار فى المشروعات والشركات عابرة القومية، بما فى ذلك المراكز الرئيسية لهذه الشركات. فإذا كان معيار نجاح المدير فى المشروع فوق القومى هو مدى إضافته وتحقيقه لأهداف الشركة الخاصة بالربحية والنمو والسمعة العالمية، فإن من المنطقي أن ينتقل ولاؤه من الدولة التى يحمل جنسيتها الى الشركة.

ومن المتصور نظريا على الأقل أن تتنافس شركات فى فرع اقتصادى معين، بحيث يكون مالكو ومديرو كل شركة من جنسيات متعددة. فيتنافس مثلا ملاك ومديرو مصريين فى شركة عالمية معينة مع ملاك ومديرون مصريون فى شركات أخرى، وبفضل كل منهم التضامن مع شركائهم من جنسيات أخرى، لدعم قدراته التنافسية

ضد منافسهم الذين قد يكون بعضهم مصرياً. وبذلك يتخطى وراء هؤلاء «التضامن القومى» التقليدى، ويتأكد ولاؤهم للنطاق العالمى لأعمالهم الاقتصادية.

غير أن هذا التحليل لايجب تعميمه بأكثر مما يحتمل فى الواقع. فمن ناحية أولى، فإن المصالح الاقتصادية لا تستوعب كل جوانب التجربة الانسانية لا بالنسبة للفرد ولا بالنسبة للأمم.

ومن ناحية ثانية، فإن مصداقية هذا التحليل تتوقف على نسبة المواطنين الذين يعملون على نطاق عالمى وداخل شبكات الشركات عابرة القومية. وهى حتى الآن نسبة طفيفة للغاية بين المصريين.

ومن ناحية ثالثة، فإن الدراسات الحقلية قد برهنت على أنه لا توجد علاقة قوية بين العمل فى شركات عابرة للقومية من ناحية والتوجه العالمى أو فوق القومى من ناحية ثانية، مما يعنى أنه لا يحدث انتقال حقيقى للولاء ومشاعر الانتماء إلا فى الجانب الاقتصادى البحت، وفى الحدود التى تتفق مع ايدىولوجية التجارة الحرة والسوق المفتوحة، وهى ايدىولوجية التى تفترض أن المصالح القومية يمكن خدمتها على نحو أفضل مع تحرير السوق وتحرير التجارة من التدخل الحكومى.

(٣) النتائج الثقافية للمنافسة على صعيد كوكبى:

تشكل المنافسة - فى الحدود وفى الأشكال التى صارت ممكنة فى الطور الاحتكارى من تطور الرأسمالية الكوكبية - أهم أبعاد العولمة الاقتصادية على الإطلاق من حيث نتائجها السياسية والثقافية فى الداخل والخارج على السواء.

ومن الصعب للغاية الاحاطة بكامل دلالات وأشكال وركائز المنافسة الرأسمالية الكوكبية، وهو ما يجبرنا هنا على اختصارات مبسطة إلى حد كبير، حتى يصير من الممكن التركيز نحواً ما على الجوانب والنتائج الثقافية.

فأولى الدلالات والركائز التى يثيرها تعبير المنافسة الممكنة يتصل بموقف كل دولة فى التشكيل الدولى الراهن من رأس المال، والعكس. فتنافس الدول على رأس المال المتحرك فى نطاق عالمى هو أبرز ملامح الاقتصاد السياسى للرأسمالية طوال تاريخها، وفى مرحلة

العولمة على وجه الخصوص. ويلاحظ فى هذا السياق أن هذا التنافس يتصل ويرتبط ارتباطاً عميقاً بالأبعاد التوزيعية والانتاجية فى آن معا. ففرص الدول فى القوة وكذلك فى الشرعية ترتب على نحو متزايد بقدرتها على الحصول على قسط وافر من رءوس الأموال المتحركة، والتى تمثل الدافعة المهمة لنمو الأسواق والانتاج فى الداخل. وتتم هذه المنافسة أساساً بين الأقطاب الثلاثة للنظام الرأسمالى العالمى. أى الولايات المتحدة واليابان ومعهما أرمخيل شرق آسيا الصاعد، وأوروبا التى لا تزال حائرة فيما يتصل «باتحادها» كمظهر ومحتوى حقيقى فى الساحة الدولية اقتصادياً وسياسياً على السواء.

غير أن ما يهمنى هو المنافسة «الأفقية» بين الأقطاب الاستراتيجية فى العالم الثالث حول النصيب من رءوس الأموال المتحركة فى النطاق الكوكبى. وبالطبع تظهر حركة رءوس الأموال فى اتجاهين متوازيين ومتلاحمين فى الوقت نفسه: وهما الاستثمار المباشر (بما فى ذلك الأسهم والسندات ذات المضمون الانتاجى إلى حد ما)، ورأس المال النقدى (المضارب). وما يهم الدول كافة هو الأول، وإن كان الحصول عليه يفرض تلقائياً القبول ولو بحد أدنى من أنشطة رأس المال النقدى (المضارب).

وتحدد الفرصة الحقيقية للحصول على - أو اجتذاب - رءوس الأموال فى القدرة على الانتاج الكفء والرخيص. وهو ما ينطوى بالضرورة على درجة توفر قوة عمل منضبطة وقابلة للتجيش (أو العسكرية)، تتسم ولو فى المراحل الأولى بقبول مستويات أجرية أقل (بالمقارنة بمستويات الانتاجية). وبصورة متزايدة، من المهم أن تتسم قوة العمل هذه بهيكل مهارى مرتفع بما يتناسب مع المحتوى الفنى المرتفع للصناعة الحديثة التى تولد غالبية السلع والخدمات الجماهيرية التى تسوق فى بلاد المراكز والهوامش على السواء.

وبتعبير آخر، لا يكتفى أن تتوفر قوة عمل تقليدية (أى تلك التى تعمل فى الصناعات الكلاسيكية مثل الهندسية والكهربائية والكيميائية والمعدنية وغيرها)، بل وأن تتوفر قوة عمل فوق تقليدية (أى تلك التى تعمل فى الصناعات الأحدث وخاصة الاليكترونيات الدقيقة

والمعلوماتية والاتصالية... الخ) ويكون كلاهما قابلا للضبط التلقائي.

وقد نجحت دول مثل اليابان وجنوب شرق آسيا والصين في توفير هذا الشرط الجوهري: أى الانضباط، إما بفضل الموروثات الثقافية التقليدية، أو نتيجة هيمنة نظم تسلطية صارمة. وبطبيعة الحال، فإن وجود ثقافة قومية تحققت قدرا كبيرا من الانضباط التلقائي لقوة العمل نتيجة عمق الطابع الهيدراكي للمكانات والتوارث المتصل لنظام ما للهيمنة الثقافية يسهل إلى حد بعيد تجميع قوة العمل اللازمة لتشغيل دولا صناعة حديثة يتم نقله من المراكز الرأسمالية المتقدمة التي ترغب في إعادة هيكلة تخصصاتها ودورها في تقسيم العمل الدولي.

إن جوهر المنافسة الأفقية بين دول ومجتمعات ما كان يسمى بالعالم الثالث يقع في هذه البؤرة بالذات: أى مدى قدرتها النسبية على ضبط وتجميع قوة عمل منظمة وماهرة. ويتوقف نصيب كل دولة على ما تملكه من قوة العمل المعسكرة هذه.

وبالتالي، فإن رغبة الدول (بمعنى جهاز الهيمنة داخل كل مجتمع) على فرض تلك الثقافة شبه العسكرية هو العامل المحدد كما يمكن أن تحصل عليه من «مكافأة» متعاشا في نصيب وافر من رؤوس الأموال المتحركة عالميا. وربما يتمثل أهم النتائج الثقافية للعولمة الاقتصادية في المرحلة المقبلة في هذا الشرط تحديدا. أى القدرة على فرض الانضباط أو على الأقل القدرة على التمتع بمهارات تنظيمية (سياسية ومؤسسية على حد سواء) بما يتيح ضمان «ضبط» قوة العمل بشقيها: التقليدي (والذى يتمثل مع معنى الطبقة العاملة في النصف الأول من القرن العشرين)، وفوق التقليدي (والذى يتمثل مع معنى الطبقة الوسطى أو شرائحها العليا).

وقد تفهم «الدول» أو «نخب الحكم الاستراتيجية» هذه القاعدة البسيطة النافذة أو لانفهم. غير أن ما تطوى عليه من دلالات هو أن الدول سيتم تصنيفها وفقا لجدارتها النسبية بالحصول على نصيب من رؤوس الأموال المتحركة تبعا لما تملكه من ظروف مؤهلة

للضبط والمأسسة الميسرة لقوة العمل الأفضل مهارة. فبعض الدول تحصل على نصيب وافر لأنها تملك هذا الشرط، وبعضها الآخر قد يحصل على أقل القليل أو لا يحصل على شيء مطلقا لأنه لا يملك الكثير من تلك «الهيئة».

وبناء عليه، فإن المراحل المقبلة من العولمة الاقتصادية ستشكل ضغوطات هائلة لإشاعة ثقافة الضبط، بما في ذلك القبول الطوعي للهيمنة، وهو ما يعنى إما صعود أيدولوجيات قادرة على تحقيق هذا الضبط تلقائيا (وخاصة تلك التي تنهض على مفهوم مركزي وهو الهوية)، أو صعود نخب قادرة على تكوين وتطوير والتلاعب بأوعية تنظيمية قادرة على تحقيق مثل هذا الضبط عبر المهارات الديناميكية، أو أخيرا تكون وثبات نظم حكم ذات طبيعة قهرية، بكل بساطة.

وفي هذا السياق، تتأثر الثقافة القومية المصرية بنوع الاختيارات التي قد تأخذ بها «النخبة الاستراتيجية». وهى اختيارات يمكن تصنيفها بكل بساطة كما يلي:

١- الاختيار الأول هو البقاء خارج نطاق عملية العولمة من الناحية الفعلية، رغم الالتحاق بها من الناحية القانونية والشكلية. ونعني بذلك المزوف عن مجابهة مشكلة إعادة هيكلة قوة العمل المصرية بما يوفر لمصر نصيبا من رأس المال المتحرك على صعيد كوكبي.

وفي هذه الحالة، يبرز اختياران فرعيان:

(أ) استمرار الوضع الحالي على ما هو عليه، وهو ما يعنى استمرار قدر كبير من الفوضى مع إمكانية التطور بمعدلات بطيئة جدا لانكاد تلاحق معدلات النمو السكاني.

(ب) استحداث بديل لصيغة التطور، وبالتالي صيغة الثقافة والسياسة دون الالتحاق أو على الأقل دون الاعتماد على رؤوس الأموال المتحركة عالميا (بمحتواها التكنولوجي التسويقي)، وهو ما يحتم إيجاد مصادر بديلة للتكنولوجيا ورؤوس الأموال والأسواق، على نطاق واسع.

وفي الحقبة الحالية من التطور العربي والعالمي لا نلاحظ في الأفق إمكانية هذا البديل. ولايكاد هذا الاختيار يكون جادا إلا في ظل احتمال ضئيل جدا لتجمع قوة

النقل هذه، ومع تغير المزايا النسبية للإنتاج في هذه الفروع الصناعية الكلاسيكية.

وتنهض فرصة الدولة في الحصول على نصيب من الصناعات والاستثمارات وبالتالي التجارة الدولية على قدراتها النسبية في ميدان استيعاب التكنولوجيا الكلاسيكية وبعض مستويات التكنولوجيا البازغة. كما أن توفر القدرة على الأقملة التكنولوجية، وكذا على الأضافة add-on والتركيب add-up تمثل مزايا نسبية هامة.

ولابد للدولة من أن يكون لديها بنية أساسية في مجال البحوث والتطوير حتى تتمكن من تطوير قدراتها في هذه المستويات التكنولوجية. وبمثل أداء النظام التعليمي واحدا من أهم الأبعاد الضرورية لكفاءة المنافسة التكنولوجية. وإذا أضفنا متطلبات المنافسة الاقتصادية، وخاصة بالنسبة لمستويات الانتاجية المطلوبة، فإن مدى شيوع الثقافة العلمية ومستوى الاستثمار في القوة البشرية والترقية المستمرة لنوعيتها ومهاراتها تمثل عوامل حاسمة في المنافسة الكوكبية، وخاصة بين الدول المرشحة لنقل الصناعات الكلاسيكية.

إن النتائج الثقافية لهذا كله يمكن أن تكون واضحة بما يكفي. فالقدرة على استيعاب العلم والمعرفة، والقدرة على أقملة التكنولوجيا والأضافة إليها وتركيبها يتطلب تحديث الهياكل والأوعية بل والمضامين الثقافية للمجتمع.

وتشكل هذه العوامل كلها ضغوطا لانتزاعاً للبحث عن فرص ترويج وتعميق الثقافة العلمية والصناعية والإدارية الحديثة، بغض النظر عن مستوى العمق الذي يتم به الأخذ بهذه الثقافة كجزء من تكوين الشخصية الثقافية القومية.

وبافتراض أن مصر قد لحقت فعلا بعملية العولمة أو ستلحق بها من الناحية الفعلية في المستقبل، فإن ثمة حاجة شديدة للاستجابة لمتطلبات الأخذ بهذا الشق من الثقافة المصرية.

والنتائج الثقافية لهذه الضرورة تكاد تنحصر في مدى التوترات التي قد تنشأ على صعيد كل فرد، كما على صعيد الجماعات والمجتمع ككل والمترتبة على نمط الالتقاء بين هذه الثقافة العلمية والتكنولوجية من ناحية

حيوية في المجتمع تتوافق على إنشاء حضارة غير صناعية وغير رأسمالية قد يكون لها جاذبيتها كنموذج استثنائي لحضارة طبيعية غير رأسمالية.

٢- أما الاختيار الثاني فيتمثل في اللحاق الفعلي بعملية العولمة، ومواجهة مشكلة إعادة هيكلة قوة العمل المصرية، بما يحقق لمصر مزايا نسبية في الصراع على رءوس الأموال المتحركة عالميا. وإذا افترضنا أن الدولة المصرية - أيا كان شكلها ومحتواها - قادرة على توفير المتطلبات التعليمية والتنموية الضرورية لضمان الارتفاع بمستوى مهارة قوة العمل هذه، فسوف يكون أمام هذه الدولة ثلاثة اختيارات فيما يتعلق بضبطها.

(أ) الاختيار الأول يتمثل في صعود ايدولوجية شمولية (معتدلة) تقوم على القبول الطوعى لنظام ما للهيمنة والاضباط التلقائي.

(ب) الاختيار الثاني يتمثل في تطور شكل سلطوى وإن كان كفوًا للحكم يمكنه فرض الاضباط المجتمعي بمرجيز من القوة البوليسية والقدرة التنظيمية.

(ج) أما الاختيار الثالث فهو تطور بارز في القدرة التنظيمية لنظام الحكم بما يضمن التناسق التلقائي بين أوعية مؤسسية كافية وقادرة على ضبط ومأسسة قوة العمل المصرية مع الاحتفاظ بقدر كبير من الحريات العامة والمدنية.

ويختلف المحتوى الثقافي للعولمة في مصر اختلافا كبيرا وعميقا حسب كل من هذه الاختيارات الممكنة نظريا.

ثانيا : البعد التكنولوجي :

تتحرك عملية العولمة إلى مراحل جديدة بفضل الثورة التكنولوجية والاتصالية الراهنة. إذ تمكن هذه الثورة المراكز الرأسمالية المتقدمة من إعادة هيكلة أدوارها في النظام العالمي، والاكتشاف بالتخصص في فروع التكنولوجيات الأرقى والبازغة، وفي إنتاج المعرفة الضرورية لتشغيل هذه الفروع (البحوث الأساسية والابتكارات وميدان البحوث والتطوير). وفي المقابل، يتم نقل فروع الإنتاج الكلاسيكي الى دول مختارة من العالمين الثاني والثالث. وتحظى التجارة الدولية بقوة دفع مع تطور ونمو الاستثمارات المباشرة التي تقوم بعملية

والمركب الثقافي القومي في وضعيته الراهنة من ناحية أخرى.

ويمكننا في هذا الإطار رصد الاحتمالات التالية للنتائج الثقافية للعلمة التكنولوجية:

(١) الاحتمال الأول يتمثل في توازي ثقافتين: الأولى علمية / تكنولوجية، والثانية دينية / رمزية دون تفاعل حقيقي، وهو أمر يمكن تصوره بل يحدث فعلا سواء على مستوى الشخص الواحد أو على المستوى الاجتماعي الكلي.

(٢) أما الاحتمال الثاني فيتمثل في وقوع اصطدام مباشر قد يؤدي بإحدى الثقافتين إلى ازاحة الأخرى. ويتربط على ذلك انقسامات اجتماعية وتصدعات نفسية وتوترات ثقافية وسياسية شديدة.

(٣) أما الاحتمال الثالث فيتمثل في تطور مركبات أخلاقية ومعرفية وفكرية تجمع بين عناصر الثقافتين، وتطور كل منهما.

ولا يكاد يكون هذا الاحتمال ممكناً إلا مع حدوث تطور ثقافي هائل في المجتمع يمثل قوة دفع للارتفاع المستمر بالتكوين العضوي للممارسة الدينية والرمزية، ويتيح في نفس الوقت توسع المعرفة العلمية وإقامتها على قواعد معرفية وأخلاقية صلبة.

ثالثاً : البعد المؤسسي :

تعد العلمة الاقتصادية حركة ذات هيكلية مؤسسية شديدة التطور ومتنامية في هذا الاتجاه. فإضافة إلى نظام الأيزو بخصوص المعايير الفنية للمنتجات وأساليب الإنتاج، وقرارات بال بخصوص المصارف، ونظام التجارة الدولية المحكوم باتفاقية مراكش والايكو ITO، فثمة حركة لوضع اتفاقية دولية للاستثمار. ويبقى خارج مجال المؤسسة جانب أساسي وهو رأس المال النقدي السائل، الذي يتحرك عبر الحدود بقصد المضاربة، وكذلك بالطبع الأنشطة الاقتصادية الاجرامية.

وعملية العلمة ذات هيكلية مؤسسية متطورة أيضا من وجهة نظر الفاعل الاساسي في هذه العملية وهو الشركة عابرة القومية. فقد طورت هذه الشركة استراتيجيات وهياكل تنظيمية غاية في المهارة تستعين بنظم المعلومات الأشد تطورا وكذلك باعجازات الاتصال والولوجستك والمحاسبة المعاصرة.

إن عملية العلمة تؤثر على كل ما حولها في كل المجتمعات والأركان. ولكن ذلك لا يعني انها تغلق كل الأنشطة الاقتصادية الاجتماعية في كل انحاء العالم. ففي كل المجتمعات، ثمة قطاعات واسعة لاتكاد تنصل الا عبر سلاسل من الوسطاء بالشركات عابرة القومية أو بالاتفاقية الدولية ذات الصلة. وبعض هذه الأنشطة تخضع للتشريع الوطني، وبالتالي للهياكل المؤسسية على الصعيد القومي مثل النقابات ووزارات العمل. ولكن ثمة مجالا واسعا جدا للأنشطة الاقتصادية والاجتماعية التي لاتكاد تخضع لأى تشريع سوى سرعة السوق. وتسمى هذه الأنشطة بالقطاع غير الرسمي.

إن التوقعات التي تأسست على حتمية اختفاء هذا القطاع قد تبددت. بل انها تأخذ في الانساع. وبسبب تقادم التشريعات وصعوبات التوفيق بين المصالح وقسوة الضغوط الاقتصادية والسياسية، فإن جانباً لا بأس به من القطاع الاقتصادي الوطني المنظم تقليدياً قد صار بدون تنظيم أو مأسسة يعتد بها. ففي مصر مثلاً لاتكاد النقابات العمالية تلعب أى دور واتكاد تحظى بالثقات الدولة أو حتى الأعضاء. وقد فقدت مصداقيتها كمؤسسة من مؤسسات المفاوضة الجماعية، وكمؤسسة من مؤسسات التضامن الطبقي والحياة الاجتماعية العمالية.

وهكذا نشهد انقساما شديدا في الفضاء الاقتصادي للعالم ومكانة المجتمعات.

القسم الأول يتسم بمستوى مرتفع للغاية من التنظيم والمأسسة، والقسم الثاني يتسم بشئ من التنظيم المفكك والذي يفقد مصداقيته بسرعة. أما القسم الثالث فهو فضاء رحب للغاية وشديد التفكك من الناحية المؤسسية.

ويعني ذلك أن الثقافات القومية ستجته الى اتخاذ نفس الهيكلية إلا اذا تمتعت نظم الحكم برؤية وحرية خيال واسع يسمح لها باعادة ترتيب البنية المؤسسية للنشاطات الاقتصادية الاجتماعية التي تدور في ظلها. وبدون ذلك تتصور أن مجال العلمة سيشهد انقساما متزايدا بين ثقافة مؤسسية وثقافة فضفاضة أو معادية للماسسة.

وفي إطار الثقافة المفككة مؤسسيا والنافرة من

المأسسة والتنظيم، يزداد الشعور بالقهر الناشئ عن الإهمال بأكثر من القمع أو التدخل التعسفي.

وبسبب أن هذا الانقسام يتوافق مع الفوارق الكبيرة في مستويات الإنتاجية فإنه يتحد من الاستقطاب بين الغنى والفقر، وبين الاحترام الشكلي للقانون والتحايل المباشر عليه.

وباختصار، فإن العولمة الاقتصادية قد تفضى في حالة مصر والبلاد المماثلة لأوضاعها مثل الهند والبرازيل.. الخ، إلى انقسام ثنائي على الأقل فيما يتصل بالبعد المؤسسي والتنظيمي للحياة الاجتماعية.

رابعا: البعد الاجتماعي:

مع بزوغ الشركات عابرة القومية، برزت نظرية تقول بأن الفضاء الاجتماعي يشهد مولد نخبة من نوع جديد تكاد تكون منزوعة القومية، هذه النخبة العالمية تتكون من رجال الأعمال والمديرين التنفيذيين في الشركات عابرة القومية، ومعهم أعداد كبيرة من الصحفيين والديبلوماسيين وأصحاب المكاتب الاستشارية والفنيين البرازيل في مجالات تكنولوجيا الإنتاج والاتصال.. الخ إن نشاط هذه النخبة يدور حول قضايا ومشكلات ذات طبيعة عالمية أو متعددة الجنسية. وهي غالبا ما لا تبقى لفترة طويلة في بلاده الأم، فهي كثيرة السفر والترحال، وحياتها اليومية في كل مكان معلقة بالأنشطة العالمية.

غير أن نمو عملية العولمة، جعل العراقيين في البلاد الغربية الأم يشكون من انقسام المجتمع (الغنى والمتقدم أصلا) إلى شقين: الأول يستطيع التعامل مع التكنولوجيا الجديدة ويعيش علاقات عالمية وقومية متقدمة ذات مضمون تنظيمي ومؤسسي غاية في التقدم. والثاني عاجز عن التعامل مع هذه التكنولوجيات ويعاني من البطالة الدورية أو الممتدة، ولا تنسحب هيكل مؤسسة فعالة وقادرة على ادماج في الحياة الاجتماعية بصورة فعالة.

إن هذه النظرية أقرب إلى النبوءة منها إلى وصف الواقع، فالمجتمع المتقدم ينقسم إلى شرائح عدة فيما يتصل بعملية العولمة، فلا تزال الفئات عالية المهارة في الصناعات والخدمات الكلاسيكية قادرة على المشاركة، رغم اضطرابها إلى معاناة البطالة المؤقتة، ولكن ظروفها

تختلف نوعيا عن تلك الفئة أو الفئات التي تعاني من البطالة الممتدة والتهمة الاجتماعية بسبب كونها محدودة الامام بمهارات العمل الراقى، والتحيز الاجتماعي والسياسي ضدها لسبب أو آخر.

ونمة نظرية أخرى تؤكد أن التكنولوجيا الراقية وخاصة تكنولوجيا الاتصال والمعلومات قد عادت بهيكل الإنتاج إلى الطابع الحرفي والعائلي الذي كان سائدا في العصر قبل الرأسمالي. فالإنتاج الكبير وخطوط الإنتاج التي يحتشد حولها عدد كبير من العمال قد أصبح مؤسسة متقدمة. وحل محلها المصنع الصغير أو الشركة محدودة العدد من العاملين والذين يستطيعون بفضل التكنولوجيا العصرية أن يحققوا إنتاجا أوفر وأرخص. والأهم أن هذا المصنع أو هذه المؤسسة فوق الحديثة لم تعد مكرسة للإنتاج النمطي الجماهيري الذي يذهب إلى سوق مجهولة. بل إن الإنتاج قد أصبح أكثر فأكثر عملية تفصيل للخدمة أو سلعة تبعا لذوق وحاجات مستهلك محدد.

يعنى ذلك أن المجتمع الجماهيري كله يتقوض الآن لصالح بروز مجتمع مكون من فئات أو جماعات متقاربة في مهاراتها وثقافتها والمهن التي تعمل فيها وأذواقها. إن محطات التلفزيون وشبكات الراديو الخاصة تستجيب للحاجات الثقافية والاتصالية لهذه الجماعات النوعية.

ومن الناحية الثقافية، يؤدي هذا التطور إلى نهاية نمط الثقافة الجماهيرية والإعلام النمطي واسع النطاق. ولكنه في نفس الوقت يجرى المجتمع إلى مجتمعات صغيرة ذات مصالح واهتمامات ولغة مشتركة ولكنها منفصلة عن غيرها إلى حد بعيد.

إن هذه النبوءة لم تصدق بدورها فلا زالت الصناعات الكلاسيكية والمصنع الكبير يقوم بدور بارز في الحياة الاقتصادية للمجتمعات المتقدمة، بسبب الحاجة للإنتاج لصالح جماهير المستهلكين في العالم كله، وما يقتضيه ذلك من وفورات إنتاج. والأهم أنه بينما قد تنقسم الشرائح الاجتماعية الأعلى مهارة ومأسسة ودخلا إلى جماعات ثقافية ومهنية متواصلة عالميا ولكنها قد لا تكون متكاملة قوميا، فإن الحيز الأكبر من الحياة

الاجتماعية لازال ما هولا بمفاهيم وممارسات المجتمع الجماهيري.

أما في المجتمعات الأقفر مثل مصر، فإن الحياة الاجتماعية تكتسب صفات مختلفة. وبوسعنا ان نتنبأ بما يلي، فيما يتصل بالأبعاد الثقافية للحياة الاجتماعية في ظل العولمة.

السمة الأولى هي دخول قطاع صغير من المجتمع يتمثل في الشرائح العليا من رجال الأعمال والطبقة الوسطى في الفضاء الاجتماعي للعولمة، بما ينطوي عليه ذلك من إتقان التعامل مع الثقافة المميزة لهذا الفضاء. ويمكن أيضا أن نضيف لهذا القطاع قطاعا آخر أكثر اتساعا تمسه العولمة من باب الاستهلاك وليس الانتاج، ولا يمكنه التعامل مع الثقافة العالمية.

والسمة الثانية هي تواجد السواد الأعظم من المصريين خارج فضاء العولمة انتاجا واستهلاكاً. ومن الممكن مع ذلك أن تتصل شروط حياة جانب من جمهرة المصريين بفضاء العولمة، اما بسبب السفر والاقامة في الخارج في أعمال هامشية أو بسبب تلقي الثقافة العالمية الأدنى من خلال المحطات الفضائية.

ويتوقف حجم هذا الجمهور على معدل نمو واتساع دولاب الانتاج المستوعب في الاقتصاد العالمي، وهو ما يتوقف بدوره على نصيب مصر من رءوس الأموال المتحركة.

وغالبا ما قد يطور الجمهور العريض المستبعد من عملية تدويل الانتاج والاستهلاك ثقافة تسم بقدر كبير من الحقد والمرارة تجاه النخب والطبقات المستوعبة في عملية العولمة، وهو ما يؤهلها لهبات عنيفة أو دموية أحيانا، إن لم يتطور هيكل مؤسسي وآليات توزيعية تخفف من الكراهية العنيفة للأنماط البازغة من الامتيازات الطبقية والمعنوية الثقافية التي تتمتع بها الطبقات الممتازة في فضاء العولمة.

أما السمة الثالثة فتتصل بتكوين شروط حياة الفئات الوسيطة في فضاء العولمة، والتي قد تتقاطع جزئيا مع عملية تدويل الانتاج والاستهلاك. والأرجح هو أن تجمع هذه الفئات بين بعض السمات الثقافية للعولمة وبعض السمات المتولدة عن ثقافة الكراهية.

وبهذا المعنى سوف تستمر وقد تتفاقم حالة مركبة من عدم الامان الثقافي وهو الظرف الذي تنمو في ظلاله ايدولوجية الهوية وأزماتها.

خاتمة: إطار لسياسات المواجهة:

تحمل العولمة معها أخطاراً وتهديدات ثقافية، أهمها على الإطلاق تقسيم المجتمع إلى شطرين: أحدهما: مستوعب في الثقافة والاقتصاد العالمي، والثاني: مهمش، ومملوء بالمرارة، وحاقد على من يحتكرون الامتيازات في الداخل والخارج.

إن هذه الأخطار والتهديدات لاتلحق بالمحتوى الثقافي بقدر ما تلحق بالأروعة الثقافية القومية؛ بمعنى قدرة المجتمع على التواصل مع نفسه من خلال هياكل ومؤسسات متلاصقة تلاصقاً كافياً. غير أنه قبل أن نستكمل هذه الخاتمة بالحديث عن نموذج ديناميكي لمواجهة أخطار وتهديدات العولمة، يجب أن نضع هذا الإستنتاج في سياقه التاريخي السليم، بالتأكيد على الملاحظات التالية:

الملاحظة الأولى: هي أن المجتمعات العربية تواجه بالفعل مخاطر التشظى والتشتير إلى قسمين أو أكثر قبل ولوجها الى عملية العولمة.

والسبب الرئيسي وراء ظاهرة التشظى والتشتير الثقافي يعود في الجوهر إلى تقادم الهياكل الانتاجية للاقتصادات العربية، وتخلفها الواضح. وبالارتباط مع هذا التقادم، لايد من الإشارة أيضا إلى العجز عن انتاج نموذج ثقافي - سياسي، وهياكل مناسبة لتفعيل هذا النموذج الخاص بعضوية المجتمعات العربية. إن تأخر إنتاج هذا النموذج قد أدى إلى توطيد هياكل سياسية غير قادرة على تحقيق الالتحام الاجتماعي إلا من خلال القهر المادى المبتذل وشديد القسوة. كما أدى تأخر هذا النموذج وسيادة نظم تسلطية لفترة طويلة إلى مجرد إخفاء التشققات الثقافية الخطيرة. في المجتمعات العربية، وهي التشققات التي سريعا ما تفرض ذاتها مع تراخي قبضة النظم التسلطية على المجتمع لسبب أو آخر.

ومن هنا، فإن المجتمعات العربية قد تأخرت كثيراً في انتاج وعيها الخاص بحتمية وضرورة استحداث آليات غير تقليدية لإعادة الاندماج الاجتماعي وضمان بناء أو

تكون أعم عصرية. ومن ثم، فإن التشقّق والتشظى والتشظير الثقافي ستمثل نتيجة حتمية سواء دخلنا فضاء العولمة أو لم ندخل.

والملاحظة الثانية: هي أنه لم يوجد أبداً أساس نظري يبرهن عقلياً وعملياً على إمكانية تحقيق وثوب أو انطلاق تنموى من خلال الاكتفاء الذاتى أو الاقتصاد والمجتمع المغلق، بينما ثمة أساس نظري يبرهن على إمكانية هذا الانطلاق من خلال الاعتماد المتبادل مع النظام العالمى.

والأمر الوحيد المبرر نظرياً وعملياً ليس هو الاكتفاء على الذات كإستراتيجية أو حالة دائمة، وإنما ضبط التفاعلات وتأطير الاعتماد المتبادل مع العالم فى الحدود التى يتطلبها توفير شروط أولية لتأمين ولادة نموذج للتقدم والانطلاق السريع.

وبهذا المعنى، مثلت التجربة الوطنية الناصرية محاولة لتوفير هذا التأمين. وكانت مواربة الباب: بمعنى ضبط التفاعلات الاقتصادية والاجتماعية الخارجية سياسة حكيمة خلال فترة محدودة. ولم يكن المقصود أو الهدف من هذه التجربة هو إغلاق الباب على نحو دائم أو انتهاج إستراتيجية الاعتماد على الذات بصورة مطلقة وما يجب أن نناقشه بالتالى هو الكيفية التى يمكن بها تأمين نموذج للانطلاق يراعى التطورات الثورية فى حقل التكنولوجيا والاقتصاد والاتصال... على المستوى الكوكبى.

وبتعبير آخر، فإن التواصل مع النظام العالمى ليس اختياراً نقبله أو نرفضه. بل ونزيد على ذلك بالتأكيد على أن المناهج والأساليب التقليدية لضبط التفاعلات الخارجية لم تعد ذات جدوى، ولم يعد من الممكن فرضها عنوة على المجتمع إلا بوسائل الضغط التسليطى العنيف شديد القسوة، وإنتهاك الدستور والحريات والحقوق الأساسية للمواطن المصرى. فلننظر على سبيل المثال. الى مشكلة الهجرة بشقيها الدائم والمؤقت. إنها تمثل بكل تأكيد أحد أوجه عملية العولمة، حتى لو كانت أقلها تقنياً. ولهذه الظاهرة جوانبها السلبية والإيجابية. غير أنه لا يمكن منعها، إلا على حساب الدستور والحريات السياسية، كل ما يمكننا وما يجب أن

نفعله هو «ضبط» هذه الظاهرة بمناهج ووسائل جديدة تحقق مصالحنا القومية وتؤمن أفضل النتائج الممكنة لها من الزوايا الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

ويصدق نفس الشيء بالنسبة لحرية الاستيراد، سواء كنا نتحدث على استيراد السلع أو استيراد التكنولوجيا، فقد صار من المستحيل، تقييد هذه الحرية بالمناهج والوسائل التقليدية: الادارية والجمركية. كل ما يمكننا أن نفعله هو «ضبط» هذه الظاهرة بمناهج ووسائل جديدة.

أما الملاحظة الثالثة: فتتعلق بالمناهج الجديدة لضبط التفاعلات الاقتصادية مع النظام العالمى لتأمين تطبيق صدى لنموذج قومى للانطلاق الى النمو المستمر.

لقد التفت المناهج التقليدية بإعمال إستراتيجيات دفاعية Defensive تقوم فى جوهرها على الحماية وبناء الأسوار. وقد ثبت بما لا يدع مجالاً كبيراً للشك أن هذه الإستراتيجيات الدفاعية قد صارت مالمية وأنه لا يمكن تحقيق صناعة ثقافية أو سياسية أو اقتصادية من خلال الحظر والمنع والتقييد. فالمدافع الثقيلة للرأسمالية تدك بوسائل لا تخطر على البال كل الموانع والأسوار والسدود، وتستعين فى ذلك بالميول الكامنة فى المجتمع ذاته، وخاصة بعد أن صار مجتمعاً معقداً يخفل بتناقضات المصالح والرؤى الأيديولوجية والثقافية.

إن الحماية المصحية والحقيقية للتراث الثقافى وللقيم الأساسية للمجتمع لا تتوفر من خلال آليات الدفاع، وإنما من خلال آليات الهجوم إن القدرة على التصدير وعلى اختراق الأسواق الأجنبية تعنى من باب أولى التمكن من السيطرة الفعلية على السوق القومية. إذ تتحقق هذه السيطرة من خلال معايير وآليات فعالة تتماشى مع منطق الاقتصاد وهى التنافسية والانتاجية والكفاءة السريعة وال نوعية.

وبنفس المنطق، فإن القدرة على إقناع الآخرين تلقائياً بأجمل وأنبىل وأعظم جوانب ثقافتنا القومية تضمن تلقائياً توفير الحماية لهذه الجوانب فى الداخل. وبهذا المعنى، فإن اقتحام عملية العولمة من خلال نموذج إيجابى للانطلاق والتقدم هو الطريق الملائم والفعال حقيقة لتأمين ثقافتنا القومية والدفاع عنها ضد التخريب أو الامتهان.

ولايعنى هذا المنظور الايجابى الهجومى أن ولوج عملية العولمة سيكون بدون مخاطر وتهديدات حقيقية للثقافة والقيم الثقافية القومية فى مصر.

وقد يكون من المناسب عند هذه النقطة أن نقترح نموذجاً ديناميكياً للتعامل مع المشكلات والمخاطر المترتبة على العولمة فى مجال الثقافة. هذا النموذج الديناميكى يتكون من أربع مراحل، كما يلى:

المرحلة الأولى: يتم فيها الانفتاح على عملية العولمة فى ظروف تتسم بمستويات مرتفعة من الانكشاف الاقتصادى. وتتسم هذه المرحلة بتعاظم الاختلال فى الميزان التجارى، وغزو السلع الأجنبية للسوق المحلية، ومحدودية الاستثمار الأجنبى واتجاهه للقطاعات الخدمية والصناعية الخفيفة. وترتبط هذه المراحل بتعاظم الفوارق الطبقيّة وتوسع التهميش الاجتماعى وبروز ثقافة الحقد الطبقي والمرارة ضد مؤسسات الدولة. وهذه المرحلة مرت بها مصر بالفعل منذ نهاية السبعينيات، وحتى بداية عقد التسعينيات.

والمرحلة الثانية يتم فيها تعديل زاوية الولوج المصرى إلى عملية العولمة، من خلال التركيز على الانتاج والتصدير. وتتسم هذه المرحلة بالتحرف على عدد من الفروع والقطاعات الاقتصادية التى تمثل ميزة نسبية لمصر تمكّنها من دخول أوسع لأسواق التصدير، وبالتالي تقلص عجز الموازين التجارية، مع استمرار غزو السلع والخدمات الأجنبية للسوق المصرية فى بقية الفروع والقطاعات. وتظهر فى هذه المرحلة أول أشكال تبلور طبقة جديدة من المنظمين الصناعيين، وتنبه الدولة إلى ضرورة أعمال آليات جديدة لتعزيز النمو الصناعى، وخاصة عبر الدعم التكنولوجى والتنظيمى والتسويقى للمفروع الجديدة من الصناعة ذات القدرات التصديرية، وبالتالي يتم تحقيق انتقال قوة العمل المشغلة فعلاً إلى مستويات أعلى من المهارة والانتاجية، مع امتصاص جزء بسيط من البطالة. ومع ذلك تستمر عملية التهميش، ربما مع إدخال تحسينات فى نوعية حياة المهمشين، دون النجاح فى امتصاص وتجفيف المرارات الشعبية والحقد ضد مؤسسات الدولة.

وربما تكون مصر قد بدأت فعلاً الدخول إلى هذه المرحلة ولكنها قد تستغرق نحو عقد كامل من الزمن، أو أكثر، تبعاً للظروف. أما المرحلة الثالثة فتشهد توسعاً ملموساً فى القدرات التصديرية، وفى حجم ونوعية طبقة المنظمين الصناعيين والأطر المؤسسية والفنية التى توجه تطور هذه الطبقة بالالتحام مع الدولة. وتحقق للبلاد فى هذه المرحلة طفرة ملحوظة أو عظمى فى مستويات الانتاجية ومعدلات الاستثمار، وكما تمتد الآثار الانتشارية والتحفيزية للقطاعات التصديرية إلى بقية الاقتصاد.

وبالتالى يتحقق تخفيض كبير فى معدلات البطالة، وتحسن مستويات الأجور والمزيتات، وتتمكن الدولة من إحداث تقدم حقيقى فى استيعاب قطاعات أكبر من المهمشين، وإذا مرت هذه المرحلة بسلام، قد تكتمش ثقافة الكراهية والمرارة ضد الدولة والمجتمع بين الفئات الفقيرة. مع توافر مؤسسات أحدث وأقدر على استيعابهم وإدماجهم فى المجتمع.

وهذه المرحلة هى التى يطلق عليها فى أدبيات التنمية مرحلة الانطلاق Take off، التى قد تبعد مصر عن فلك التخلف ودوائره الشريرة.

والمرحلة الرابعة: تشهد نمواً متواصلاً فى الاقتصاد القومى جزئياً من خلال فرص أكبر للتصدير من جانب عدد من الفروع والقطاعات وتحسناً مستمراً فى الانتاجية فى بقية الاقتصاد. وخلال هذه المرحلة يتمكن المجتمع من امتصاص الجزء الأكبر من البطالة، وتسمح الظروف بإنهاء ظاهرة التهميش، دون التمكن بالضرورة من القضاء على الاستقطابات الاجتماعية أو من منع بروز فجوات جديدة، فى المجال الاقتصادى وربما الثقافى. غير أن هذه الفجوات تختلف نوعياً عن تلك القائمة حالياً من حيث إمكانية اقتلاع الفقر المطلق وما يرتبط به من تشوهات اجتماعية ومعيشية وصحية وتعليمية وثقافية.... الخ.

إن هذا النموذج الاقتصادى يرتهن إلى حد كبير بالتكوين الثقافى والسياسى للمجتمع المصرى، فى بداية القرن الواحد والعشرين. والفارق الكبير الذى يمكننا من

ونعنى بذلك إحلال ديناميكية جديدة فى الفضاء السياسى بما يمكن الأمة من الاعتراف بالتعدد وتشكيل قاعدة متينة للإجماع القومى فى نفس الوقت. إن تحقيق هذا الهدف يرتبط إلى حد كبير بتحرير وتدوير ونظم القدرات السياسية فى المجتمع ونشرها فى قاعدة الهيكل الاجتماعى. ويتوقف هذا بدوره على تراضى كل قوى الأمة على تأسيس ديمقراطية جديدة تجمع بين عوامل الحرية والعوامل الضرورية لتعبئة طاقات المجتمع وتجسير فجواته ومضاعفة مناعته الثقافية والأخلاقية.

تجاوز مرحلة الخطر، (وهى المرحلة الثانية بصفة خاصة) يتمثل فى قدرة النخبة الاستراتيجية فى مصر على إبداع كيمياء ثقافية تشد المجتمع بعضه إلى بعضه. وتشمل هذه الكيمياء توسع العمل الأهلى وانطلاق العمل الخيرى من عقالة الفردى والعائلى ومأسسته، وتعميق هياكل الاتصال وتوسيع نطاقها وتعظيم فعاليتها، وإغناء الرسالة الثقافية التى تجرى فى قنوات هذه الهياكل. كما أن العامل الحاسم فى إمكانية تجاوز مرحلة الخطر (وخاصة الاستقطاب الثقافى) يتمثل فى السياسة.



العولمة وثقافة السلطة

(الجزائر نموذجا)

عروس الزبير*

ودورها السياسى مع جعل اقتصادياتها تابعة من حيث التمويل بالمواد الخام الضرورية لعملية الإنتاجية لهذا النظام، والمستهلك المسرف لإنتاجه وذلك باحتكار الثروات أو بفرض أنماط الحياة الاجتماعية وفرض أشكال منتجاته الثقافية والفنية مع العمل المنظم لإضعاف كل آليات الحماية الثقافية والاقتصادية لدول الجنوب.

فالأجهزة الاقتصادية لهذا النظام تعمل بفاعلية لإعادة صياغة الحياة المادية ووسائل إنتاجها لأوطاننا بما يناسب ويؤكد الهيمنة الفعلية والمستمرة لهذا النظام ولو أدى الأمر الى تخريب اقتصاديات وتوجيه القوة المنتجة لبعض البلدان، والجزائر النموذج الأمثل على ذلك... إذ نتيجة إعادة الهيكلة التى فرضها صندوق النقد الدولى كمؤسسة وآلة من الآلات القائمة للنظام الجديد وصلت درجة البطالة إلى أرقام قياسية لم تعرفها حتى دول جنوب شرق آسيا المتواجدة فى حالة أزمة.

وقد قدرت نسبة البطالة بـ ٣٧٪ مقارنة مع العدد الإجمالي للعبئة الشغيلة من السكان، أى الذين تتراوح أعمارهم ما بين سن ١٥ و ٦٤ سنة، ويجدر التذكير أن هذا الرقم يأخذ مدلولاً مأسوياً إذا عرفنا أن ٨ ملايين من السكان الذين كانوا يشكلون هذه الشريحة من العمر سنة ١٩٩٠ تصل نسبة البطالة بينهم إلى ٢٨٪ وهى نسبة لا

العولمة هذه الكلمة التى ترجمت معنا عن عبارة الكوكبية والتى ولدت فى مدارس التسيير الكبرى الأمريكية فى بداية الثمانينيات . ماهى فى الحقيقة إلا ترجمة هروب من طرف أولئك الذين يرون أن نقل عبارة الكوكبية إلى مستوى المفهوم يعنى الإقرار بأمركة النظام العالمى الجديد مسبقا قبل أن تكتمل معالمه، الاحتراز هنا مطلوب أولا، لأن توظيف عبارة عولمة كمفهوم بدون النظر فى خلفياته الاستمولوجية قد يؤدى بنا الى الخلط مع مفهوم العالمية الذى يعنى الوعى بحتمية الترابط بين الإنسانية والأرض ليشكلا الماهية الواحدة لوجود الإنسان ككل.

الاحتراز مطلوب ثانيا لأن توظيف أى مفهوم يحمل «شحنة شارة الوطن» قد يبعدنا عن الفهم الحقيقى لطبيعة النظام الجديد الذى ينفى الممارسة المستقلة، وطنية كانت أو قومية للفعل الاقتصادى الثقافى والسياسى.

لذا وذلك التركيز على تأثير هذا النظام الجديد على حياة الشعوب بأبعادها المختلفة. إن فى الاقتصاد والسياسة كما فى الاجتماع والثقافة يعتبر أولى الأولويات، لأن هذا النظام بآلياته المختلفة والفعالة يعمل على تهيش شعوب وبلدان الجنوب بإقصاء ثقافتها

(*) استاذ علم الاجتماع بجامعة الجزائر

تأخذ بعين الاعتبار الفوارق الجهوية حيث تصل نسبة البطالة في بعض مناطق البلاد إلى 7.41٪. والبطالة هي أكثر الانكسارات قساوة وإذلالا بالنسبة لكل من يعيشونها باختلاف أعمارهم وطموحاتهم وتكوينهم، وهي في ارتفاع مستمر وشاملة لكل الفئات والقطاعات حتى قطاع التعليم الذي كان من أقدم المقدسات في الجزائر، فهي شاملة ومستمرة باستمرار مؤسسات العولمة في فرض شروطها من أجل النظام العالمي الجديد والذي يمثل الانتقال من مرحلة الرأسمالية الوطنية إلى مرحلة الرأسمالية العالمية. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: لماذا نحن ضعفاء إلى هذه الدرجة؟ ولماذا روح المقاومة عندنا شبه منعدمة؟!

الرجوع إلى سنة 1986 مفيد في حالة الجزائر لأنها السنة التي لم يبق فيها للدولة من المال ما يكفي لمواصلة تحمل مسؤولية وععب أمة غير منتجة فانهارت الدولة المعطاة الممثل لأيديولوجية البناء الوطني، لكن لماذا تم هذا الانهيار وبهذه السرعة الفائقة؟ أولا - الجواب قد يكون شطره الأضعف في الانهيار الذي عرفه النظام الدولي الذي كان قائما على القطبية الثنائية. فأول ضربة تلقتها دول الجنوب والجزائر منها خاصة هي الزعزعة التي عرفتها الدولة نتيجة الضرورة الحتمية التي كان يجب أن يقوم عليها النظام الدولي الجديد ومنها ربط سيادة دول الجنوب ومصيرها بديناميات السوق الدولية فكان التفكك هو المصير ليشمل هذا التفكك مجمل النسيج الاجتماعي.

ثانيا - تعرض المجتمع الجزائري نتيجة للتغطية التلفزيونية بالهوائيات الفضائية لتهافت مكثف من الأفكار الإباحية والقيم الاستهلاكية التي لا عهد لها بها ولم يكن مستعدا من ناحية القيم الضابطة أن يتحملها، لأن هذه القيم وبكل بساطة لم يساهم في إنتاجها لاماديا ولا معنويا، ولا تتفق نظرتهم التقليدية لأمر الحياة وأساسيات حياة الاجتماع التي يعيشها ويؤمن بها ويدافع عنها لحد الموت، هذه القيم والأفكار، وطرائف السلوك وعدت الاستهلاك لا يملك الفرد الجزائري القدرة على تلبيةها لا من الناحية المادية ولا النفسية، فكانت النتيجة

خلع الأفراد من واقعهم الاجتماعي وأطره التنظيمية والرمي بهم في عوالم خيالية تتناقض فيها إلى أبعد الحدود الآمال والشطلعات والإمكانات والحاجات والقدرات.

ثالثا - كانت النتيجة انبعاث الأيديولوجيات القديمة الدائمة إلى المحلية العصبية وحية الجماعة الانثوية، إلى جانب ذلك انبعاث وبشكل مربع ومدمر أيديولوجية العودة إلى مجتمع السلف الصالح وإلى صفاء وكمال الأحكام والشرعية الدينية وكان ولا يزال انبعاثا لاحدود له من حيث السلوك الاجتماعي والفعل السياسي الذي تحول إلى عنف لا يمكن تبريره بأى مبدأ مهما بلغ كماله ولا بأى هدف مهما كانت مشروعته وقديسته حتى أصبح يطلق عليه في أدبيات السياسة (عنف الحالة الجزائرية).

- لماذا؟ لأنه وبكل بساطة وجدت هذه الأيديولوجية و«حاويات البشر» التي صدرت للجزائر بعد انتهاء النظام القائم على الثنائية القطبية في الجزائر الحالة النفسية لدى الأفراد ووضعا اجتماعيا قائما على بنية تنظيمية مناسبة. فالتنظيم على مستوى الاجتماع ونظام الحاكم قائم على التنظيم القبلي وقد يسميها البعض الآخر تنظيما جهويا (ونقل عن مراد بن أشنهور*) أوصاف هذا النظام أنه نظام سياسي خال من قوة مؤسسية مضادة، ومبنى على دستور وقوانين أعطت لمفهوم دولة القانون أبسط المعاني في الواقع، دولة القانون هذه كانت أيضا دولة للمحقرة وارتكزت أساسا على التلاعب واللاعتمادية وتزوير تاريخ الثورة التحريرية التي قدمت بشكل مشوه، وكأنها جثث في بعض المناطق من البلاد، مما يعطى لأبناء هذه المناطق وحدهم الحق في السلطة السياسية وامتيازاتها بمرير المنطق القبلي بالتوازن الجهوي^(١).

خامسا - فالتنظيم القبلي هذا إن كان على مستوى حياة الاجتماع أو النظام السياسي زادت من وطأته فلسفة الحياة الاجتماعية والسياسية المعيبة بالمقدسات مما أدى إلى تعطيل تشكل روح وطنية راسخة في وعي الأفراد والجماعات المشكلة للمجتمع الجزائري مما أدى إلى ضعف الإرادة الجماعية لدى الأفراد والقائمة

على عقد اجتماعي يجعلهم يعملون على بناء مجتمع يسلم أمر شؤنه لسلطة قائمة على الاختيار لا الجبر.

سادسا - هذا الاختيار الضروري لأية سلطة قوية وعادلة تريد أن تكون محمية طوعا من طرف ويتضمن الأفراد معها عندما تتعرض للتقلبات الناتجة عن الأوضاع الداخلية أو الخارجية حتى ولو كانت من حجم العولمة، والتي تعنى في وجهة نظرنا انتقال التاريخ من مرحلة إلى أخرى لانهايته.

- أضف الى ذلك أن العولمة لا يمكن مواجهة آثارها الا بالمشاركة المتجددة للأفكار - لا بجمود العقائد وتغديس ركودها، مثل حالة المجتمع الجزائري الذي يسود فيه الاعتقاد السني والعقيدة الأشعرية اللذان أهدى المجتمع الجزائري والمجتمعات المماثلة من حيث الإعتقاد بأمراء سابقين وقائمين يملكون الحكم المطلق، ولاحقين يحاولون إقامة حكم مقدس لا يختلف عن القائم إلا من حيث الشعائر، حكم قائم وآخر لاحق إذا قدر الله، لا أحد له أهلية معارضته إلا إذا كان يريد مصير على بن سعد*.

- فكيف نواجه آثار العولمة أو المشاركة في صنعها إذا كان نظامنا السياسي يحكمه من هم على هذه الشاكلة من الحكام الذين لا يحق لأحد معارضتهم، وطاعتهم واجبة شرعا حتى لو كانوا فجارا وسرافا، فالثورة عليهم ولو بواسطة صناديق الانتخاب تعتبر منكرا.

ثامنا - إذا كان تاريخيا للخليفة حقا شرعيا فالرئيس له حقان في تعيين من يليه وإن كان أباه، أخاه، أو ابنه، والبيعة فرض كفاية إذا اعتقدت لإمام لزم على الأمة كأمة مبايعته والدخول في طاعته بصرف النظر عن حق المعارض المرشع دستوريا، إنها جمهورية روما الأخلاقية الأولى لكن جمهورية روما أدت إلى وقادت النظام العالمي الأول والجمهوريات الأخلاقية العربية تعمل لكي تكونوا مقودين والى الأبد من طرف النظام العالمي الأخير، إذا وافقنا أصحاب نظرية نهاية التاريخ في هذه النقطة مرتين فقط.

تاسعا - لحسن الحظ كون موروثنا الثقافي فيه من الإيجابيات التي يمكن أن تكون وسائل ناجمة لانطلاقة حضارية واعدة تمكننا من دخول الألفية الثالثة بخطوات

ثابتة، من الإيجابيات هذه عدم تشريع الإسلام للاستبداد، وكون الجور لم يصبح عقيدة شرعية، فالانحراف السياسي لم يشمل أو يعم البناء الثقافي والوجداني لأمتنا ولم تهدم عقيدة حب العدالة والمساواة والنفور من «الحقرة»** هذه العناصر الإيجابية يمكن البناء عليها ونقد العناصر الفاسدة أو طرحها جانبا مثل العناصر الروحية، والأخلاقية التي تشكل نظرتنا للسلطة، والتي تنأى في كثير من الأحيان والمناكب عن المبادئ السياسية والاجتماعية الفعالة مثل الخضوع للقذوة الحسنة بدل القواعد العامة، السلطة والاجتماع العام قد يمكن إذا أردنا أن نواجه تأثيرات العولمة بالمشاركة من الناحية السياسية الذهاب الى حد الإفراط في تغيير المبادئ العامة التي كانت تحكم الأنظمة السياسية أثناء النظام الدولي القائم على صراع القطبين.

فالعولمة تعنى من هذه الناحية الانفتاح المطلق على المجتمع المدني، ودفعه إلى النشاط والمشاركة السياسية وتوسيع دائرة التعددية الفعلية والانفتاح على مختلف الحساسيات والتيارات الثقافية والسياسية.

عاشرا - ففي الجزائر وقع الابتعاد عن العدد العربي السحري ٩٩,٩٩ بدرجة ٢٠٪ لكن هذا غير كاف فالخطوات الجادة والمكثفة إذا كانت على مستوى الفكر أو الفعل السياسي مطلوبة إلحاح لإثبات النية والفعل، إن الاستبداد ليس حكرا على أمتنا وليس مكونا ثابتا في تاريخ ثقافتنا شريطة الاحتراز من الوقوع من حيث الموقف النظري في تبرير الاستبداد المعاصر واللاحق.

حادى عشر - إن الإفراط في التنظير لضرورة إحياء كوامن الذات الثقافية لمواجهة الآثار السلبية للعولمة، يجعلنا أمام خطر داهم يجب الاحتراز منه، فالإنزلاق سهل وتجربة الجزائر خير دال على ذلك لأنه وبكل بساطة العربي عامة والجزائري خاصة ميال نفسيا وعقائديا للانقياد تحت سلطة «الشيخ» و «العالم» فالخطاب الديني يهزهزا ويدفعه للعمل المعاكس أكثر من التفكير العقلاني.

هذا من جهة ومن جهة أخرى بحجة محاربة آثار العولمة قد نعمل من حيث لاندري على ترسيخ الممالك والسلط الوراثية والانقلابية القائمة والتي

استحوذت على الحكم بالسيف والحيلة تارة وباسم الشريعة والوطنية تارة أخرى، وفي كل الحالات رجل الدين حاضر للتبرير والمباركة. وقد يأخذ التبرير والمباركة هذه شكل الدعوة لقيام أنظمة مماثلة من حيث المضمون ومختلفة من حيث التسمية بحجة مواجهة خطر العولمة التي تأخذ مسميات أخرى في الخطاب الديني، والخطر هنا ليس من الدعوة ولكن من استعداد المواطن الجزائري والعربي لذلك، فالجزائري تنقصه التجربة في الحكم الذاتي والمؤسساتي لذا الأخلاق لها النصيب الأوفر في الأمور السياسية وفضائل الحاكم تأتي في الصدارة على حساب فعالية المؤسسات السياسية مثل مؤسسات التعددية، واستقلال العدالة، وحرية التعبير.

فأول فرصة يظهر فيها حاكم محتمل يتصف ظاهريا بالصفات التي تتماشى وقيم العامة، فإن «الشعب» أو الجماهير تقوم بالهتاف معه ومن ورائه بشعارات نافية للمؤسسات التي بها وحدها يمكن أن تشارك أو تعارض إيجابيا التحولات التي ستعرفها الألفية الثالثة والتي لم يبق للدخول فيها الا ١٨ شهرا.

- فالخطاب النافى لمؤسسات السيادة الشعبية عامل فاعل في الجزائر وأثاره لا يمكن أن تصورها مخيلة إلا إذا كان صاحبها له اسم المشاهدة المباشرة لهذه الآثار، ويمكن لهذا الخطاب أن يصبح فاعلا بنفس الدرجة في أية نقطة من العالم العربي، لأن الظروف الاجتماعية والسياسية والنفسية التي يعمل في إطارها بالجزائر متواجدة في كل أنحاء العالم العربي وإن تفاوتت الدرجات فالسيادة الشعبية بالرغم من عدم فاعلية وواقعية مؤسساتها فعليا، والديمقراطية كشكل من أشكال الحكم، قد يبرر نفيهما بالعولمة وآثارها، بعد أن كانا يتنافيان ومبدأ الحاكمية.

ثاني عشر - إننا أمام بداوة سياسية جارفة تنفي العالم نظريا وعمليا، ولها القدرة الفائقة على توظيف وعي العامة ودفعه الى الفعل المدمر لتحقيق نفي هذا العالم، لأنها وبكل بساطة غير قادرة أن تشارك في صنعه أو تغييره ايجابيا، فتلجأ الى توظيف كوامن عقلية التسليم التي تتميز بها أفراد المجتمع الجزائري ومنها الحكم

على الاطلاق أن رجل الدين عادل نزيه لا يتعدى حدود الدين وصائب في أحكامه لأنها مستمدة من الإيمان، هذه العقلية مكنت رجل الدين المفيرك* في مخابر النظام العالمي الزائل أن يقود المعارضة السياسية القائمة على فعل الساطور وبوجهها ضد الدولة العصرية التي تشكلت بعد الاستقلال ١٩٦٢، والتي تعتبر مفهوما وواقعا جديدا لم تعهده الذهنية الجزائرية من حيث الممارسة الذاتية فوقع الخلط بينهما كمؤسسة وبين الحكام وعسفهم وفهمت من طرف العامة على أساس أنها تمثل سلطة الأشخاص والحكام المتناحية مع الصورة الذهنية التي يرسمها الجزائري للحاكم، فلم ير فيها قوة عمومية، تجسد الإرادة الجماعية، فحارب أكثر رموزها تجديدا بالرغم من كونهما تجسيدا لحكم الفكر الوطني ونظراته المتكررة، هذا الفكر الذي ألهم الجزائريين وصقل وجدانهم لكن بعد الاستقلال فقد هذا الفكر كموروث عملي وفقدت الوطنية كتجسيد للوطن المعاش كل هيمنتها بعد الاستقلال إن لم نقل مباشرة نتيجة الأخطاء والتصرفات الأنانية والجشع المادي لقادة ما بعد الاستقلال فالخيبة أخذت مكان الحماس في نهاية السبعينيات وتحولت الى إنفجارات في الثمانينيات والى موت وإرهاب وخراب في التسعينيات.

ثالث عشر - لذا تبنى المواطن عولمة التلفاز لأن مواطن تتركز قراراتها واحة للسلم والرفاه وجنة الاستهلاك والترفيه على النفس. فكان الحلم الهجرة الى «موطن» العولمة أو الرجوع الى الماضوية انتقاما من الوطنية وممارستها المحرقة، وعرفنا بذلك أن الوطنية فكرة قابلة للنضوب، وأن المواطن يمكن أن ينصرف عنها في أية لحظة إذا انحرفت المؤسسات المتوجه لمسارها، فالماضي حاضر ويمكن أن يعمل في أية لحظة زمنية أو ذهنية إنه الحاضر الثقافي الراسخ في وجدان الأفراد الذين يعوضون به أحلامهم المبتورة، إنه الملجأ المناسب للهروب إليه من حاضر معقوت ومستقبل مرعب.

رابع عشر - ماذا يعني هذا؟

يعني وبكل بساطة أن مسار التغيير إن كان على مستوى الذهنيات أو على المستويات الأخرى والذي بدأ

مع مرحلة النضال الوطني لم يبلغ العمق المطلوب وبالتالي تشكل نمط نفاقي ونسج من القيم يمكن أن ندخل بها الألفية الثالثة، ألفية العولمة الثقافية الفائقة التي تفرض علينا الرجوع إلى إشكاليات كان قد تناولها الفلم العربي وبإفراط تحليلًا ودراسة إنها إشكالية الحداثة التي عرفها العالم منذ خمسة قرون وأزيد، لكن تأثيراتها لم تمس البنية الثقافية والاعتقاد به لمجتمعنا إلا بشكل طفيف.

هذه الحداثة لم تمس الجيل الأخير جدا كما يرى نور الدين بوكروح رئيس حزب التجديد الجزائري. جيل الهوائيات الفضائية التي أثرت في نمط سلوكه الاجتماعي ولكن بقي سلوكه السياسي بعيدا عن كل تأثير. فهو جيل مباشرة مر إلى النمط الفكري والمعيشي الذي غزى به «إنسان العالم» الفضاء تقانيا ويستعد لخلق ظروف الحياة على كواكب أخرى.

إنه جيل يعاني من خواء ذهني معطل لإمكانات الإدراك الواعي للنوايا المعطلة والكابحة لتقبل الأفكار الأولية التي جاءت بها الحداثة مثل الجمهورية ومؤسساتها الديمقراطية ووسائلها مثل الانتخابات، التعايش والقبول القائم على التعددية والاختلاف المسالم، أي أنه جيل لا يزال في حالة ذهنية غير مريحة وموقف ضبابي من «الحداثة» يجعله فريسة سهلة لفرسان قوافل الرجوع إلى الوراء هؤلاء الفرسان الذين يحملون تسميات تمييزية متعددة، يحسون جيدا الخطاب الديماغوجي، وخبراء في كوامن النفس وميولاتها. إنهم خبراء من الطراز الفعال في توظيف أحاسيس الأجيال وسذاجتها الوراثية ومنها الميل إلى التقديس والعاطفة القائمة على رغبتي متناقضتين الرغبة في العولمة بمعنى إشباع الحاجات البيولوجية والتطور الفطري من مؤسساتها الحديثة الضابطة لعلاقات المجتمع وتنظيمات الدول الحديثة.

خامس عشر - هذه الأجيال في حالة استعداد دائم لتقبل دعوة أية «داعية» مدني أو ديني يرافع ضد الظلم والاضمحلال الأخلاقي ويدعو الناس إلى الهجرة والخروج عن أطر العالم الحديث والرجوع إلى الأصول المجيد الغائب قبل أن يوفر الوسائل للاطاحة بالقليل

المتواجد من علامات الحداثة ونظام الدولة الذي يرمز لها، وذلك من أجل إقامة الدولة البديل الدولة الإسلامية ليتحول هذا الداعي إلى طاغية بعد ذلك كما يشهد عليه تاريخ المغرب الأوسط المملئ بالعبر والأمثلة الرمزية في هذا المجال.

سادس عشر - لماذا هكذا؟

لأننا أولا: سعينا للتحرر من الأنظمة العالمية السابقة بأفكار الغرب من سانت إغسطين إلى مصالي الحاج. لقد عمل أجدادنا وآباؤنا بأفكاره ومثله، مثل الديمقراطية، حرية التعبير، التجمع، الاقتراع، حق تقرير المصير. حاربوا الاحتلال في أشكاله المتعددة بمبادئه الخاصة وتصدوا لكل أشكال الهيمنة، وقاوموها مقاومة إيجابية تعتمد أسلوب المشاركة والمطالبة بدل الاستمرار والتقدم لاحتلال المكان الرمزي، والفعل الذي نطالب به وقع العكس المناقض، أصبحنا نمجد الطاغوت ونعيد الأحادية التي تنفي الآخر لنتنقل مرحليا وفي مدة وجيزة إذا ماقيست بتاريخ النضال إلى زمن الدعاة الذين صنعتهم الظروف الاجتماعية حلم العيش في كنفهم فلبى الطلب ورزقا بقيادة الأمراء، أمراء الموت من أبناء جلدتنا.

ولأننا ثانيا: لم ندفع إلى عمق الذات والممارسة بالأفكار التي وصفناها من أجل التحرر، جل رموز الحرية والتقدم من قادة الحركة الوطنية فحولوا هم أنفسهم إلى صخور عاتية تعرقل أداء أفكار الحرية والمساواة والعدل في المعاملة.

فالدساتير التي وضعت وبالرغم من كثرة أعدادها ومئات المواد التي تضمنتها والمشحونة بمعاني الحرية والمؤسسات الضامنة لها، لادستور ولا مادة واحدة منه طبقت على أرض الواقع، وطبقت جزئيا لأن مصلحة الحكام وراء ذلك لا المبدأ.. معظم مواد الدساتير ليست فعلية ولا عملية فالسلطة التأسيسية التي تنسب للشعب في النصوص لم يمتلكها إطلاقا، ودولة القانون ما هي إلا فكرة حاملة تحولت إلى خطاب إيديولوجي أجوف، ينأى عن الواقع والممارسة، وحق الإنسان في الحياة الكريمة، وحتى في الحياة البيولوجية غير محترم. - فكانت النتيجة والخلاصة أن تحول ملف حقوق

الإنسان بالجزائر خاصة الى وسيلة للهيمنة وإعادة التأهيل لبلد مثل الجزائر، فكان النجاح وسيستمر لدول الهيمنة في توظيف هذا الحق مادام مداسا فعلا، قلت ستستمر دول الهيمنة في توظيفه لصالح تحقيق هيمنتها ليس الاقتصادية فقط ولكن الهيمنة الأيديولوجية بصفتها الحارس الوحيد والأوحد على التراث الإنساني الممجد لحق الإنسان في الحياة الكريمة.

سابع عشر - ولا يمكن الحديث عن المخرج إذ لم نصل في حالة الجزائر على الأقل الى بناء مجتمع يقوم على قيم العدالة بدل قيم التسلسل، ومبدأ الاختلاف المسالم بدل الاحادية الجامدة والقائلة، مجتمع يكون مشروعه التنموي هادفا الى خلق الإنسان المبجل والمشرف، إنسان الواقع الذي يواجه أعباء الحياة، ويعرف كيف ينفع مجتمعه، لا الإنسان الراكن المستسلم المتكفل فلا ابتعاد عن الخطاب السياسي التنموي الذي أفهم المواطن أنه ليس عاملا اقتصاديا حرا ولا مساهما ضروريا في عملية التشييد، يجب أن يكون هدفا استراتيجيا لأن هذا الخطاب الى جانب روح السلبية التي غرسها في المواطن اتجاه قضايا مجتمعه الكبرى، زرع فيه نبتة العداة لمقولة (الاختلاف رحمة).

إنه خطاب ارتبط بالممارسة، فالعملية الانتخابية هي دالة عن روح التزوير والمغالطة والإبتزاز فهو ليس فيها سيذا ولا مختارا، والحياة الجموعية سياسية كانت أو مدنية إذا حادت عن الخط المرسوم لها والغاية المرجوة منها، كُفرت من علماء الشعوذة وأئمة سياسة الحزب

الهوامش

(*) مراد بن أشنهو وزير سابق للصناعة وإعادة الهيكلة بالجزائر.

(١) مراد بن أشنهو جريدة الخبر رقم ٢٢٦٠ - ١٩٩٨/٥/٦.

(*) أستاذ جزائري جامعي انتقد السلطة القائمة في مجتمع شعب انتخاى سنة ١٩٩٥ مورط في قضية إرهابية ارتكبت من طرف الجماعات الإسلامية هو من أشهر معارضيه.

(**) لفظة عامية جزائرية لها أصول في اللغة العربية اخذت طابع المصطلح في القاموس السياسي الجزائري وتعني الشعور بالظلم والعجز أمامه في نفس الوقت، فهي وليدة إحساس لدى الفرد بأنه لا يتحكم في مصيره، وأيضا بأن الذين منحوا لأنفسهم الحق في التحكم وتسيير هذا المصير يقومون بذلك لصالحهم محاولين إيهامه بأن عملهم في صالحه.

(*) المصنوع.

الواحد.

فالسطة القائمة، وأخشى أن تكون اللاحقة إذا لم يتم تدارك الأمر، تحرم كل عمل سياسي حرا، وتكبح كل معارضة منظمة وسلمية، هذه السلطة السابقة لم تكن في الماضي ولا زالت ترغب في أن ينتظم الأفراد في شكل مجتمع يتكون من أفراد وكيانات واعية بدورها ومسئولة عن مصيرها المشترك بل كانت ترغب أن تبقى في مستوى «جماهير شعبية» خاضعة ومستسلمة لا أمة سيادة على مستوى الذات وفي مواجهة الآخر.

إنها السياسة التي أوصلتنا الى إعادة الجدولة التي أصبحنا نسبح بها صباح مساء بعد أن كان مجرد النطق بها سفاها يستأهل التكفير السياسي وإقامة الحد القانوني، إنها السياسة التي أعطت الشرعية لمؤسسات العولمة مثل صندوق النقد الدولي ان تفرض شروطها وتقيم سلوكنا الاجتماعي.

إنها السياسة التي أعطت الفرصة لمنظمات العولمة الراعية لحقوق الإنسان أن تتدخل وبكل ثقلها لتهذب سلوكنا السياسي القائم على الغريزة لا على الفعل الواعي، فبعد الرفض بإسم السيادة الوطنية قبلنا باسم الشرعية الدولية، لا لجنة تحقيق ولكن لجنة استعلام قبلنا ما اشترطه وطلبه منا الآخرون وصرحنا بأنهم قبلوا ما إشتراطناه وطلبنا منهم باسم السيادة والكرامة الوطنية. إنها إرادة المجتمع الدولي وصورة من أجلى الصور للعولمة على مستوى التطبيق.

البعد التاريخي والمعاصر لمفهوم العولمة وتأثيرها في الوطن العربي

غازي الصوراني *

النظام «الجديد» أو ما يسمى بالعولمة Globalization .
العولمة والرأسمالية

السؤال الذي نطرحه هنا ونحاول الإجابة عنه، هل العولمة نظام جديد ظهر فجأة عبر قطيعة مع السياق التاريخي للرأسمالية أم انه جاء تعبيراً عن شكل تطورها الراهن في نهاية هذا القرن؟ وهل تملك العولمة كظاهرة إمكانية التفاعل والتطور والاستمرار لتصبح أمراً واقعاً في بداية القرن القادم؟

أولاً: المعروف أن الرأسمالية منذ نشأتها الأولى في القرن السادس عشر، ومن ثم في سياق تطورها اللاحق، لم تكن في صيرورة فعلها حركة محدودة بإطار وطني أو قومي معين ضمن بعد جغرافي يحتوى ذلك الوطن أو يعبر عن تلك القومية، فالإنتاج السلمي وفائض القيمة وتراكم رأس المال لدى البرجوازية الصاعدة، التي استطاعت تحطيم إمارات وممالك النظام الإقطاعي القديم في أوروبا وتوحيدها في أطر قومية حديثة، في فرنسا وبريطانيا وألمانيا والولايات المتحدة وغيرها، لم تكن هذه الدول القومية الحديثة والمعاصرة، سوى محطة لتمرکز الإنتاج الصناعي ورأس المال على قاعدة المنافسة وحرية السوق للانطلاق نحو التوسع العالمي اللامحدود انسجاماً مع شعار الكوسموبوليتية -cosmo-

لم يكن انهيار الاتحاد السوفيتي - في العقد التاسع من هذا القرن - حدثاً روسياً فقط، بقدر ما كان بداية تحول نوعي في مسار التطور العام للبشرية، عملت الولايات المتحدة الامريكية وحلفاؤها على إنضاج وتفعيل تراكماته الداخلية والخارجية، تمهيداً لدورها - الذي تمارسه اليوم - كقطب أحادي يتولى إدارة ما يسمى بالنظام العالمي «الجديد» .

وفي سياق هذا التحول المادي الهائل الذي انتشر تأثيره في كافة أرجاء كوكبنا الأرضي بعد أن تحررت الرأسمالية العالمية من كل قيود التوسع اللامحدود، كان لا بد من تطوير بل وإنتاج النظم المعرفية، السياسية والاقتصادية إلى جانب الفلسفات التي تبرر وتعزز هذا النظام العالمي الأحادي، وخاصة ان المناخ العام المهزوم أو المنكسر في بلدان العالم الثالث أو الأطراف، قد أصبح جاهزاً للاستقبال والامتثال للمعطيات الفكرية والمادية الجديدة عبر قيادات مأزومة ومهزومة لأنظمة فقدت وعيها الوطني أو كادت، استجابة لشروط الهيمنة والتبعية أولاً ولمصالحها الأنانية ثانياً، وقامت بتمهيد تربة بلادها للبذور التي استنبتها المركز الإمبريالي تحت عناوين إعادة الهيكلة، والتكيف، والخصخصة باعتبارها إحدى الركائز الضرورية اللازمة لتوليد وتفعيل آليات

(*) مفكر فلسطيني ورئيس الهيئة الإدارية المؤقتة لمتدى الفكر الديمقراطي.

plotinism أو المواطنة العالمية الذي رفعته منذ نهاية القرن التاسع عشر، وهي نظرية تدعو إلى «نبذ المشاعر الوطنية والثقافة القومية والتراث القومي باسم وحدة الجنس البشري، ومن الواضح أن هذا الشعار الأيديولوجي صاغته الرأسمالية في مواجهة الأممية البروليتارية» Prolitarian Internationalism وجوهره «يعامال العالم، انحدوا» لكن الازمات التي تعرض لها الاقتصاد الأوروبي / الأمريكي في العقدين الثاني والثالث من هذا القرن من جهة، وبروز دور الاتحاد السوفيتي وما رافقه من انقسام العالم عبر ثنائية قطبية فرضت أسساً جديدة للفسارح لم يشهده العالم من قبل من جهة أخرى، وتأثير هذه العوامل لم يكن أمام دول المعسكر الرأسمالي سوى إعادة النظر - جزئياً - في أليات المنافسة الرأسمالية وحرية السوق والتوسع اللامحدود كما عبر عنها آدم سميث، حيث توصلت إلى ضرورة إعطاء الدولة دوراً مركزياً لإعادة ترتيب المجتمع الرأسمالي يتيح مشاركتها في إدارة الاقتصاد في موازاة الدور المركزي للسوق الحرة وحركة رأس المال، وقد تبلور هذا التوجه في قيام هذه الدول بتطبيق الأسس الاقتصادية التي وضعها المفكر الاقتصادي «جون ماينارد كينز» حول دور الدولة، دون أي اهتمام جدي للتراجع الملموس حينذاك الذي اصاب شعار «الكوسموبوليتية» ومن أهم هذه الأسس:

- ١- تمكين الدولة الرأسمالية من الرد على الكوارث الاقتصادية.
- ٢- إعطاء الدولة دور المستثمر المالي المركزي في الاقتصاد الوطني أو رأسمالية الدولة (القطاع العام).
- ٣- حق الدولة في التدخل لتصحيح الخلل في السوق أو في حركة المال.
- ٤- دور الدولة في تفضي التضخم والديون وارتفاع الأسعار.

وقد استمرت دول النظام الرأسمالي وحلفاؤها في الأطراف في تطبيق هذه السياسات الاقتصادية الكينزية طوال الفترة الممتدة منذ ثلاثينيات هذا القرن حتى نهاية العقد الثامن منه حيث بدأت ملامح انهيار منظومة البلدان الاشتراكية وبروز الاحادية القطبية الامريكية.

على ان هذه الاحادية القطبية التي تحكم العالم منذ بدايات العقد الاخير الراهن للقرن العشرين، لم يكن مقدراً لها ان تكون بدون شكلين متناقضين من التراكم، الأول: التراكم السالب في بنية المنظومة الاشتراكية ادى في ذروته الى انهيار الاتحاد السوفيتي، والثاني: التراكم في بنية النظام الرأسمالي بالرغم من ازمته الداخلية، الذي حقق تحولاً ملموساً في تطور المجتمعات الرأسمالية قياساً بتطور مجتمعات بلدان المعسكر الاشتراكي، وكان من أهم نتائج هذا التطور النوعي الهائل خاصة على صعيد التكنولوجيا والاتصالات إعادة النظر في دور الدولة الرأسمالية أو الأسس الاقتصادية الكينزية، وقد بدأ ذلك في عصر كل من ناتشر ١٩٧٩ على يد مستشارها الاقتصادي «فردريك فون هايك» ورونالد ريغان ١٩٨٠ ومستشاره الاقتصادي «ميلتون فريدمان» وكلاهما اكد على أهمية العودة الى قوانين السوق وحرية رأس المال وفق أسس نظرية الليبرالية الجديدة new liberalism التي تقوم على:

- ١- «كلما زادت حرية القطاع الخاص، زاد النمو والرفاهية للجميع»!
 - ٢- «تحرير رأس المال وإلغاء رقابة الدولة في الحياة الاقتصادية».
- انها باختصار، دعوة الى وقف تدخل الدولة المباشر، وتحرير رأس المال من كل قيد، انسجاماً مع روح الليبرالية الجديدة التي «هي في جوهرها ظاهرة رأسمالية تنتمي - إلى حرية الملكية والسوق والبيع والشراء، ومنطقها الحمي يؤدي الى التفاوت الصارخ في الملكية والثروة لا الى المساواة.. ولو تحققت درجة من المساواة لما كان للمنافسة وتراكم رأس المال حافز يستحثهما».
- في ضوء هذه السياسات اندفعت أليات الصندوق والبنك الدوليين وبحماس بالغ في الترويج لهذه الليبرالية بل والضغط على كافة دول العالم عموماً والعالم الثالث على وجه الخصوص للأخذ بالشروط الجديدة تحت شعار برامج التصحيح والتكيف التي تمثل كما يقول د. رمزي زكي «أول مشروع أممي تقوم به الرأسمالية العالمية في تاريخها لإعادة دمج بلدان العالم الثالث في الاقتصاد الرأسمالي من موقع ضعيف بما يحقق مزيداً من اضعاف

جهاز الدولة وحرمانها من الفائض الاقتصادى وهما الدعامتان الرئيسيتان اللتان تعتمد عليهما الليبرالية الجديدة» (١).

العالم الثالث (أعداء الغد)

وفى مجرى تطور الرأسمالية وفق هذا المفهوم «الجديد» وتطبيقاته المباشرة فى عصر ريجان / تاتشر، واستمراره فيما بعد، ظهرت تحولات بالغة السرعة فى الاقتصاد العالمى، فقد تغيرت بنية التجارة الخارجية العالمية، وتطورت التكنولوجيا خاصة فى مجال المعلومات والاتصالات وتم إخضاع الدولة فى العالم الثالث للشروط الدولية الجديدة عبر نمو وانتعاش برجوازية السوق على حساب برجوازية الدولة خاصة فى العالم الثالث، فى هذه الظروف برزت بقوة الشركات العابرة للقوميات او المتعددة الجنسية، حيث ترافق معها - ومنذ سنوات قليلة فقط - مفهوم العولمة Globalization، بالرغم من أن هذا المفهوم لم يطرح أكاديمياً بعد، الا أننى اعتقد ان المدافعين عنه والرافضين له، لا يختلفون على تعريف العولمة باعتبارها صيغة تهدف إلى تنظيم حياة الشعوب والدول بإساليب ومفاهيم جديدة أو ما يسمى «بالنظام العالمى الجديد» الذى يسمى إلى إعادة صياغة النظم السياسية والاقتصادية السائدة فى العالم بهدف إخضاع العالم لإدارة كونية واحدة، انها انفتاح عالمى بلا حدود، وهيمنة بلا حدود، تقوم على حرية حركة رؤوس الاموال والمنتجات والتسليم بسيادة السوق، وهى تعنى أيضاً «انتقال مركز القرارات الكبرى فى الاستثمار والعمالة والصحة والتعليم والثقافة والبيئة من المجال العام أو الدولة - وفى بلدان المحيط بشكل خاص - الى المجال الخاص أو البنك والصندوق الدوليين والشركات المتعددة الجنسية»، وفى العولمة - عند استكمال شروطها - ستصبح دول العالم الثالث - والوطن العربى تحديداً - مجرد مشروعات، يتم بواسطتها تدمير السوق الوطنية أو القومية، حيث سيكون الاقتصاد فى هذه الدول متعدد الجنسية بصورة مثيرة، فلا وجود للهوية الوطنية أو القومية أو الدولة / الأمة، فالعولمة نقىض لكل هذه المفاهيم، وفى هذا الصدد يقول

د.محمد الجابرى فى كتابه قضايا فى الفكر المعاصر، الصادر فى حزيران ١٩٩٧، «ان العولمة ترجمة لكلمة Mondialisation الفرنسية التى تعنى جعل الشيء على مستوى عالمى، أى نقله من المحدود المراقب الى اللا محدود المقصود به العالم، الكرة الأرضية. فالعولمة اذن تتضمن معنى الغاء حدود الدولة القومية او الدولة / الامة فى زمن تسوده العولمة بهذا المعنى».

ثانياً : بالطبع لم يكن ظهور مفهوم العولمة الاقتصادى معزولاً عن الانهيار الايديولوجى الذى اصاب العالم بعد غياب الاتحاد السوفيتى، بل هو مرتبط اشد الارتباط بالمفاهيم الفكرية التى صاغها فلاسفة ومفكرى الغرب الرأسمالى، بدءاً من «عصر نهاية الايديولوجيا» الى «صراع الحضارات» و«نهاية التاريخ عند الحضارة الغربية»، وأعنى بذلك فكر النهضة والتنوير بكل مدارسه المثالية والمادية، فانها تتقاطع مع الأفكار النازية عندما تتحدث عن تفرد الحضارة الغربية - ضمن اطارها الجغرافى - بالقدرة والعظمة دون اى دور او تباطؤ مع حضارات العالم الاخرى، وعلى اساس ان حضارة الغرب - كما يقول صموئيل هنتنجتون - «لها جوهر واحد ثابت لا يعرف التغيير، وهوية مطلقة تبقى كما هى عبر القرون»! وكذلك الامر عند «فرنسيس فوكوياما» الذى يرى انه «يسقط الانظمة الاشتراكية يكون الصراع التاريخى بين الليبرالية والماركسية قد انتهى بانتصار ساحق لليبرالية، وبهذا النصر تكون البشرية قد بلغت نقطة النهاية لتطورها الايديولوجى».

أما تصور «فوكوياما» للعالم بعد نقطة النهاية هذه - أو نهاية التاريخ أو نهاية الصراع الايديولوجى - فهو يستنتج أنه لا وجود لتناقضات اساسية فى الحياة البشرية لا يمكن حلها فى اطار الليبرالية الحديثة، ومع ذلك فليس من الضرورى عند نهاية التاريخ ان تصبح كل المجتمعات مجتمعات ليبرالية، بل بالعكس يرفض هذا التجانس ويؤكد ان البلدان التى تنتمى فقط الى الحضارة الغربية هى التى يجب ان تؤكد سيطرتها على العالم كله على قاعدة السادة والعبيد، لان بلدان العالم الثالث عموماً ستكون مصدراً يهدد الحضارة الغربية سواء

(*) ابراهيم فتى - الماركسية وإزمة المنهج - دار الحضارة - بيروت ١٩٩٣.

بشعارات التطرف القومي أو بالأوبئة والأمراض والتخلف، وبالتالي لابد من إخضاع العالم الثالث باعتبارهم «أعداء الغد».

وفي هذا السياق يقول «روبرت شتراوس هوب» في كتابه «توازن الغد» الصادر عام ١٩٩٤ م، أن «المهمة الأساسية لأمريكا توحيد الكرة الأرضية تحت قيادتها واستمرار هيمنة الثقافة الغربية، وهذه المهمة لابد من إنجازها بسرعة في مواجهة نمو آسيا وأى قوى أخرى لا تنتمي للحضارة الغربية»، ويستطرد: «أن مهمة الشعب الأمريكي القضاء على الدول القومية، فالمستقبل خلال الخمسين سنة القادمة سيكون للامريكيين، وعلى أمريكا وضع أسس الامبراطورية الأمريكية بحيث تصبح مرادفة «للإمبراطورية الانسانية».

الثورة الكونية:

أما «ألفين توفلر» باحث سوسيولوجي أمريكي - فيتوصل في كتابه «الموجة الثالثة» إلى تعريف مغاير لهذا التحول العالمي المعاصر، ويرى فيه «ثورة كونية جعلت العلم لأول مرة في تاريخ البشرية قوة أساسية من قوى الانتاج تضاف الى الأرض ورأس المال والعمل، وأن المشاركة في هذه الموجة أو هذا التحول مشروطة بانتاج المعلومات والمشاركة فيها عالمياً من أجل تنمية «الذكاء الكونى»، نحن إذن امام حالة من «الوعى الكونى» أو العولمة الفكرية في مواجهة الوعى الوطنى والوعى القومى فى الوطن العربى والعالم الثالث، تقوم على مبدأ «البقاء للأصلح» أو الأقوى فى وطن عالمى بلا حدود.

ثالثاً: هدفنا مما تقدم كشف طبيعة الموقف الايديولوجى الشوفينى المدافع عن امكانية تحقق مفهوم العولمة وانتقاله من حالة الفرضية النظرية المجردة الى حالة الواقع والتطبيق، خاصة بعد ان توفرت له كل هذه المعطيات المادية والفكرية التى تعزز وتغطي الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وتدفع بععم نحو انتقال هذا المفهوم الى حقائق مادية نشطة وفاعلة على هذا الكوكب، ضمن اطار وادوات ما يسمى بالحضارة الغربية والبلدان التى تنضوى تحت لوائها، وفي تناولنا لهذه الحقائق المادية لنظام العولمة، سنشير الى الركائز

الأساسية لهذا «النظام» كمقدمة للحديث عن مستقبل العولمة او الاحادية القطبية وانعكاساتها على الوطن العربى.

لقد بات من المعروف ان ركائز النظام العالمى الجديد - العولمة - هى:

١- النظام النقدى العالمى بادارة صندوق النقد الدولى.

٢- النظام التجارى العالمى بادارة منظمة التجارة العالمية WTO التى تعمل على تنفيذ اهدافها فى تحرير التجارة الدولية وإزالة العوائق الجمركية وحرية السوق وفى مدى زمنى لا يتجاوز عام ٢٠٠٥ بالتسويق المباشر وعبر دور مركزى للشركات المتعددة الجنسية.

وفى ظل الاحادية القطبية الامريكية الراهنة - التى لم تبدأ تراجعها الملموس بعد - فان الولايات المتحدة تملك الدور المركزى فى السيطرة المباشرة على هذه الأنظمة العالمية، دون اغفال الدور الهام والمركزى - غير المباشر - للشركات المتعددة الجنسيات، وهى - فى معظمها - شركات أمريكية - فمن أصل أكبر خمسمائة شركة عابرة للقارات، هناك (١٦٥) شركة امريكية، و(١١١) شركة يابانية و (٢٢٤) شركة تملكها بريطانيا وفرنسا والمانيا وهولندا وباقي دول أوروبا، تسيطر هذه الشركات على ثلثى التجارة العالمية (٣) تريليون دولار من أصل ٤٥ تريليون دولار، أما مبيعات المائة شركة الاكبر منا فيصل حجمها الى (١٤٠٠) مليار دولار سنوياً، عدا عن ان كل شركة من هذه الشركات تملك ما لا يقل عن مائة فرع فى العديد من بلاد العالم، فعلى سبيل المثال فان شركة (آسيا براون بروفري Asia Brown Broveri) تملك ألف فرع فى (٤٠) دولة، وكذلك الامر لشركات أخرى معروفة مثل (ميتسوبشى) (هوندا) (توشيبا) (فورد) (كاترلر).

ان انتشار وتوسع هذه الشركات يشكل ظاهرة غير مألوفة للوهلة الأولى، لكن وعينا بالتراكمت والآليات المتصاعدة فى الرسم البياني لحركة رأس المال المالى تجعل من تلك الظاهرة أمراً طبيعياً بل ومبرمجاً فى بنية النظام الرأسمالى، وبالتالي لانستغرب ما يورده د.الجابرى استناداً لتقرير صادر عن الامم المتحدة - من ان

(٢٥٩) شركة من هذه الشركات الدولية العملاقة تملك من الثروات ما يملكه ملياران وثلاثمائة مليون نسمة في هذا الكوكب!!، وهناك ظاهرة جديدة تتعلق بالمنتجات، حيث يتم الآن إلغاء اسم البلد الصانع أو المنتج (بل المنشأ) فبدلاً من الأسلوب السابق الذي كان يشير إلى أن هذه السلعة، سيارة مرسيدس مثلاً، صنعت في ألمانيا، أصبحت الإشارة الآن «من انتاج مرسيدس» أو «من انتاج توشيبا» ... الخ.

بعد كل ما تقدم نعود إلى السؤال مجدداً، هل «العولمة» ظاهرة أو لحظة من لحظات تطور التاريخ الحضاري العالمي وهل هي تعبير وتعميق لاحادية أو تفرد الولايات المتحدة الأمريكية في التحكم بهذا الكوكب وإلى متى؟

سأحاول التعرض للجابة عن السؤال عبر محورين: الأول يقوم على تسجيل آراء ومواقف عدد من كبار المفكرين والاقتصاديين في الولايات المتحدة حول هذه الظاهرة، والثاني يعتمد على الأرقام الواردة في دراسة للدكتور عبد الخالق عبد الله استاذ العلوم السياسية (منشورة في السياسة الدولية / أبريل ١٩٩٦) مأخوذة عن تقرير التنمية البشرية الصادر عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي UNDP.

المحور الأول: يقول ادوارد لوتواك Edward Lot-wak، عضو مركز الدراسات الاستراتيجية والدولية «ان الرأسمالية الحالية تتحول إلى اطار شرير، لان الذي زعمه الماركسيون منذ مائة عام والذي كان خاطئاً، يصبح اليوم حقيقة واقعة - حسب آليات العولمة - الرأسماليون يزدادون ثراء بينما تفتقر الطبقات العاملة «انه يذكرونا بإحدى مقولات ماركس» ان رأس المال ينزف دماً من كل مساماته، اما روبرت رايش Robert Rysh استاذ الاقتصاد ووزير العمل في حكومة كلينتون فانه يحذر من مخاطر ظاهرة العولمة بقوله: «ان ازالة حدود الدول - العولمة - أمام التجارة وتحطيم النقابات ادى للقضاء على كل تردد للرأسمالي» مرة ثانية نتوقف امام كارل ماركس ومقولته «ان الرأسمالي لديه الاستعداد لممارسة اشنع الجرائم في سبيل المحافظة على الفائض القيمة - الربح».

رئيس البنك المركزي الأمريكي - في حديث له - يقول «ان اللامساواة المتنامية أصبحت خطراً كبيراً يهدد مجتمعاتنا».

وفي كتاب «فخ العولمة» للكاتبين الالمانيين (هانزبيتر، وهيرالد شومان) يورد الكاتبان ان «العولمة» هدفها فرض مصالح الشركات العالمية على شعوب العالم، وزيادة البطالة ليس بين العمال فقط، ولكن بين الموظفين في البنوك والمؤسسات المالية نظراً لتسارع الانصلاص وسهولة الحصول على المعلومات في هذا العصر، وان حرية التجارة تعني فرض حقوق الطرف الاقوى وهي الشركات المتعددة، وبالتالي فإن الرفاهية في ظل العولمة ليست إلا وهماً ساذجاً(٢).

أما نعمون تشومسكي - المفكر التقدمي، المنحاز لقضايا البلدان الفقيرة، فيقول «ان بلدان العالم الثالث اليوم هي مجتمع ذو طبقتين: طباق الثراء الفاحش، وطباق التسعة واليأس، وان سياسات السوق المفتوحة تحقق مصالح الغرب حالياً على حساب مصالح الشعوب الفقيرة» وفي رأيه فان العولمة تعني «عصر استعماري جديد» بحكومة عالمية لها مؤسساتها: البنك الدولي وصندوق النقد الدولي ولها ادواتها مثل الجات GAT والنافتا NAFTA والسبعة الكبار».

المحور الثاني: ودلالته ترتبط بقراءة هادئة وعميقة للأرقام التي سنوردها - من تقرير الأمم المتحدة المشار اليه - وصولاً إلى استنتاج موضوعي - من وجهة نظري - لا يشير إلى ضمان استمرارية الولايات المتحدة في التحكم بهذا العالم خلال العشر سنوات الاولى من القرن القادم كحد أقصى، وبالتالي فان استمرار ظاهرة العولمة، وتضاعفها مستقبلاً مرهون بهذه المتغيرات العالمية المستقبلية، وفي كل الاحوال فان تاريخ البشرية ليس مرهوناً بقانون العولمة او ركائزها، انه مرهون لردود فعل الشعوب، ان قراءة الجداول التالية قد تعزز هذه الاستنتاجات:

(٢) من دراسة «العولمة رأسمالية قاتلة» - الكاتب نبيل يعقوب - مجلة اليسار - فبراير ١٩٩٧.

جدول (١) قدرات وامكانات الولايات المتحدة

مؤشرات مختارة	الولايات المتحدة	العالم	نسبة الولايات المتحدة
عدد السكان	٢٥٠ مليون نسمة	٥٥٠٠ مليون نسمة	٤.٥٪
المساحة	٩.٤ مليون كم ^٢	١٤٥ مليون كم ^٢	٦.٥٪
اجمالي الناتج القومي	٦ تريليون دولار	٢٣ تريليون دولار	٢٦٪
معدل النمو الاقتصادي (١٩٩٥)	٢.٣٪	٢.٣٪	-
اجمالي الديون	٤ تريليون دولار	-	-
العجز في الميزانية	١٥٠ مليار دولار	-	-

جدول (٢)

اجمالي الانفاق العسكري	٢٦٥ مليار دولار	٩٥٠ مليار دولار	٢.٢٨٪
نسبة الانفاق العسكري	٦.٥٪	٥.٦٪	-
عدد القوات المسلحة	٢.١ مليون جندي	٢.٧ مليون جندي	٢.٧٨٪
عدد الاطباء	٦٠٠ ألف طبيب	٦ ملايين طبيب	١٠٪
عدد المدرسين	٢.٧ مليون مدرس	٣.٨ مليون مدرس	٧٪
متوسط عمر الفرد	٧٦ سنة	٥٨ سنة	-
متوسط دخل الفرد	١٩.٥ ألف دولار	٣.٥ ألف دولار	-

جدول (٣) قدرات وامكانات أوروبا واليابان والصين

مؤشرات مختارة	أوروبا	اليابان	الصين
عدد السكان	٤٠٠	١٢٤ مليون نسمة	١٢٠٠ مليون نسمة
المساحة	٢.٤ كم ^٢	٣٧٨ ألف كم ^٢	٩.٥ مليون كم ^٢
اجمالي الناتج القومي	٦.٥ تريليون دولار	٣.٥ تريليون دولار	٤.٦ مليار دولار
معدل النمو الاقتصادي	٢.٥٪	٤.٣٪	١.١٪
اجمالي الانفاق العسكري	١٦٣ مليار دولار	٢٨ مليار دولار	١٢.٥ مليار دولار
عدد القوات المسلحة	٣ ملايين جندي	٢٥٠ ألف جندي	٣ ملايين جندي
عدد الاطباء	٩٠٠ ألف طبيب	١٩٥ ألف طبيب	١٠.١ مليون طبيب
عدد المدرسين	٣.٦ مليون مدرس	٩٩٠ ألف مدرس	٦.٦ ملايين مدرس
الانفاق السنوي على التعليم	٢٣٢ مليار دولار	١٣٧ مليار دولار	٩ مليارات دولار
الانفاق السنوي على الصحة	٢٨٥ مليار دولار	١٣٦ مليار دولار	٦ مليارات دولار
متوسط دخل الفرد	١٦ ألف دولار	٢٢ ألف دولار	٣.٧٠ دولار
متوسط عمر الفرد	٧٤ سنة	٧٨ سنة	٧٠ سنة

لاشك ان الانطباع الأول من قراءة هذه الأرقام والبيانات يدل على ان الولايات المتحدة تملك مقومات اقتصادية لا يجاريها أى اقتصاد آخر فى هذا العالم سوى الاقتصاد اليابانى ونسبة ٥٨٪، بالطبع نحن نعرف هنا ان الجانب الاقتصادى هو أحد جناحى القوة، الى جانب القوة العسكرية، التى تشكل - حتى اللحظة التاريخية الراهنة - مصدر الحيوية وعنوان السيطرة للولايات المتحدة وربما «المشرعية» فى نظر البعض.

ولكن هناك وجهاً آخر للحقائق او الوقائع الأمريكية الراهنة ينمو ويتراكم سلباً داخل المجتمع الأمريكى ويما يتناقض مع اقتصاد العالم الخارجى أو يصوره لهذه القوة، يقول د.عبد الخالق عبد الله ان «الولايات المتحدة التى انتصرت فى الحرب الیارة تبدو وكأنها تخسر حالياً حرب المخدرات والبطالة والانتاجية والتعليم»، ومن واقع قراءة الأرقام والبيانات، فإنه على الصعيد الاقتصادى أصبحت الولايات المتحدة تستهلك أكثر مما تنتج وتستورد أكثر مما تصدر، وخلال السنوات الأخيرة سجلت الولايات المتحدة أعلى حالات الافلاس فى كل تاريخها المعاصر (أكثر من ٧٠٠ ألف حالة افلاس)، كذلك أخذت الولايات المتحدة تعاني من أكبر عجز مالى فى العالم الذى تجاوز (٤٠٠) مليار دولار.

أما اجمالى ديونها فانه قد تجاوز كل الأرقام القياسية بعد ان أصبح يزيد على ثلاثة آلاف مليار دولار، أى أكثر من ١٥ ضعف اجمالى الديون المترتبة على كل الدول الأخرى فى العالم، وهناك اليوم أكثر من (١٥) مليون شخص عاطل عن العمل (٨٪ من القوة العاملة)، لقد تراجعت الولايات المتحدة الى الدولة رقم (١٣) من حيث الانفاق على الصحة، والدولة رقم (١٧) من حيث الانفاق على التعليم ورقم (٢٩) من حيث عبد العلماء والفنيين بالنسبة الى اجمالى السكان حيث ان لديها (٥٥) عالماً وفتياً فقط لكل ألف نسمة مقابل (٣١٧) عالماً وفتياً لكل ألف نسمة فى اليابان.

ويستطرد د.عبد الخالق عبد الله «لقد أصبحت الولايات المتحدة هى الأولى فى العالم من حيث استهلاك المخدرات والكحول، انها تستهلك ٨٠٪ من اجمالى المخدرات فى العالم، وهى من أعلى الدول فى

العالم فى حالات التفكك الاسرى والعنف والاغتصاب والقتل، حيث أصبح ٥٠٪ من الشعب الأمريكى يتعرض لشكل من اشكال الاجرام، ونسبة ٢١٪ من كل النساء يتعرضن للاغتصاب حسب مجلة التايم الأمريكية بعنوان «الجنس فى أمريكا» أكتوبر ١٩٩٤.

البعد الثانى الهام فى هذا الجانب يتعلق بالمقارنة بين الولايات المتحدة من جهة وأوروبا الموحدة واليابان والصين من جهة أخرى:

١- ان النتائج القومى لأوروبا يزيد على (٦٥) تريليون دولار عدا عن قدراتها التكنولوجية والعلمية التى تضاهى الولايات المتحدة، وفى تقدير العديد من اصحاب الاختصاص فان أوروبا تملك من الامكانات ما يؤهلها لان تصبح القوة الاقتصادية والصناعية الأولى خلال القرن القادم، وفى تقدير البعض انه فى حال تحقق الاندماج الوحى الأوروبى بشكل نهائى فان القرن الحادى والعشرين سيكون قرناً أوروبياً.

٢- بالنسبة لليابان التى تحل اليوم الموقع الثانى فى مستوى المعيشة فى العالم (يصل دخل الفرد السنوى الى ٢٣٨٠٠ دولار)، فاليابان هى الدولة الأولى من حيث السولة المالية وحجم الاستثمارات الخارجية وهى الأولى من حيث الأصول الوطنية الثابتة التى تبلغ ٤٣٧ تريليون دولار مقابل ٣٦٢ تريليون دولار فى الولايات المتحدة، وهى الدولة الأولى فى العالم فى انتاج الحديد والصلب وفى انتاج السفن التجارية العملاقة (تملك اليابان ٩٨٣٠ سفينة مقابل ٦٣٧٥ سفينة لدى الولايات المتحدة)، وهى الأولى من حيث الميكنة الصناعية فى العديد من المجالات. ان التراكم الاقتصادى الصاعد فى اليابان يؤهلها بالتأكيد لان تصبح إحدى أهم الدول العظمى فى القرن القادم.

٣- الصين: انها الدولة الأولى من حيث عدد السكان (٢٢٪ من سكان العالم) وتشير كافة المصادر الى انها «تقرب وبشكل سريع الى قمة قائمة أكبر الدول الصناعية فى العالم، فالاقتصاد الصينى هو الاقتصاد الأسرع نمواً فى العالم (خاصة خلال الخمسة عشر عاماً الأخيرة)، وبعد انضمام هونج كونج فان الاقتصاد الصينى سيصبح الاقتصاد الثالث فى العالم، بل

انه من المتوقع، مع حلول عام ٢٠٠٦ ان يرتفع الناتج القومي الصيني الى مستوى الناتج القومي الياباني واذا استمر هذا المعدل للنمو الحالي، فان الاقتصاد الصيني سيصبح ١.٥ ضعف الاقتصاد الامريكى بحلول عام ٢٠٢٠ اى بعد حوالى ٢٢ سنة من الآن.

٤- لم تُطرق الى روسيا بسبب غياب المعلومات فى ظروف تحولها الراهن، ولكنى اعتقد ان روسيا لا يمكن ان تتخلى عن وعيها المستمر بدورها الكبير والمتميز تاريخياً فى ادارة هذا العالم سواء روسيا بطرس الاكبر، او لينين، وفق مفهوم مصالح الدولة وليس التنوير الذى يملك امکانات اقتصادية هائلة سيظل صامتاً على كل ما يجرى فيه او من حوله.

بعد كل هذه المعطيات، اعتقد اننى قد وضعت القارئ أمام مفارقة او ثنائية متناقضة مؤداها ان للعلمة مقوماتها، ولبدليل العلمة ايضاً مقوماته، المسألة اذن مرتبطة باللمحة التاريخية الراهنة التى قد تمتد الى نهاية العقد الأول من القرن القادم تحت عنوان الهيمنة والاحادية الامريكية التى ستسعى الى تعميق ظاهرة العلمة وانتشار آلياتها فوق كل صعيد فى هذا الكوكب، فالعلمة الى حد بعيد - هى نتاج هذه السيطرة أو الاحادية الامريكية، وهى بهذا القدر نقيض للتعددية العالمية المنتظرة من أوروبا واليابان والصين وروسيا ودول العالم الثالث، وما ستحملة هذه المتغيرات من اشكال متعددة من التعارض او الصراع لن تقتصر فقط على الصراع الاقتصادى بل سيكون للصراع الايدىولوجى دور متجدد وأساسى فيها.

رابعا : تأثير العلمة على الوطن العربى

فى سياق هذا البحث أشترنا الى عاملين كان لهما تأثير مباشر فى انهيار مرحلة القطبية الثنائية (انقسام العالم الى غرب وشرق) وبروز ظاهرة «العلمة»، وهما:

١- تراجع الرأسمالية فى الغرب عن السياسات الاقتصادية الكينزية لحساب النظرية الليبرالية الجديدة.

ب- انهيار الدولة السوفياتية.

وفى تناولنا لمؤثرات «العلمة» على بلدان الوطن العربى، فان منطق البحث يستدعى الحديث عن انهيار الدولة البورجوازية الوطنية فى العالم الثالث أو مشروع

التحرر الوطنى، كنتاج للمتغيرات العالمية من جهة ولاستكمال شروط السيطرة للنظام الرأسمالى العالمى على بلدان العالم الثالث وفق متطلبات المرحلة الجديدة من جهة أخرى. وذلك لان هذا الانهيار لم يدفع فقط نحو تفكيك رأسمالية الدولة او القطاع العام، وتغييب الطموح فى تحقيق الاستقلال الاقتصادى، بل يسهم اليوم فى تراجع المشروع الوطنى / القومى والاستقلال السياسى لهذه الدول.

بالطبع فان هذه النتائج لم يكن ممكناً لها ان تصبح حقائق ملموسة بفعل العوامل «الجديدة» الخارجية لولا التراكبات الداخلية فى صلب انظمة الدولة البورجوازية الوطنية التى فشلت فى تطبيق «فرضيات باندولنج» سواء المتعلقة بالاستقلال السياسى بعيداً عن المعسكرين الرأسمالى والاشتراكى او تلك المتعلقة بالتنصيص والحق بالدول المتقدمة وفق ما كان يسمى «ببرنامج الثورة الوطنية الديمقراطية»، وكان ذلك الفشل سبباً اساسياً من اسباب الهزائم واعمالاً هاماً من العوامل التى وفرت السبل والمقومات لتطور ونمو الفئات البيروقراطية العليا (المدنية والعسكرية) فى اجهزة الدولة، الى جانب البورجوازية الكومبرادورية والوظيفية، وتحالفهما معاً فى «رباط مقدس» يستند الى تحالفات اجتماعية من كبار الملاك والتجار والشرائح الرأسمالية (الصناعية والزراعية) العليا والوسيلة باسم الانفتاح والعصرنة، بمثل ما يستند الى الانظمة السائدة - فى العالم الثالث عموماً - التى باتت تشكل أهم التعبيرات السياسية لهذا التحالف فى الوضع الراهن.

وينطبق ذلك بالطبع على بلدان الوطن العربى حيث اصبحت الدولة فيه - كما يقول برهان غليون - «مؤسسة خاصة توظف سيطرتها المطلقة فى كل ثنايا المجتمع من اجل خدمة مصالح الفئة الحاكمة وليس من اجل تعظيم المصالح العامة، وانما لتعظيم وسائل القضاء عليه». لقد تحول اقتصادنا الى اقتصاد تابع وهذه صفة جوهرية فى البنيان الجديد، بحيث ان رأس المال العربى أصبح وسيلة للاستنزاف والفصل بين العمل ووسائل العمل وانتقال الثروة من المحيط الى المركز. اذن، فانه ليس من المبالغة فى شئ، حينما نتوصل

الى الاستنتاج القائل بان السمة العامة الاولى للنظام العربي الراهن، هي الارتهاق للنظام الرأسمالي في شكله المتطور الحالي عبر ظاهرة العولمة، وهو ارتهاق قد تنفق على انه سبق تاريخياً بروز هذه الظاهرة. وما الحديث عن الديمقراطية وحقوق الانسان - في كثير من جوانبه - ودور او نشاط بعض المنظمات غير الحكومية في شكله الراهن سوى لخدمة اغراض النظام الرأسمالي في صيغته العالمية الجديدة عبر ركائزه الثلاث: صندوق النقد الدولي، البنك الدولي، منظمة التجارة العالمية WTO ففى ضوء استجابة النظام العربي الرسمى الحال لسياسات العولمة وركائزها، فهذا مزيد من تطوير وتعميق التبعية فيه عبر اشكال جديدة بدأ تأثيرها السياسى والمعنوى (السيكولوجى) في الشارع العربى، ومستعبر عن نفسها في تكريس عدد من المظاهر:

١- شطب اية امكانيات لتحقيق الفائض الاقتصادى اللازم لعملية التنمية، وزيادة الفرص أمام الاستهلاك الترفى الكمالى ليس فقط على صعيد اتفاق القطاع الخاص وانما ايضا سيمتد - بصورة متوحشة على الانفاق العام.

٢- اضعاف ما تبقى من امكانيات الدولة عبر الدور المتنامى للقطاع الخاص الطفيلى بما يؤدى الى اضعاف رأس المال المحلى ويجعله عرضة للاقتلاع من رأس المال الاجنبى، فالخصخصة - كما يقول دريمزى زكى - ليست إلا إعادة توزيع الثروة لصالح البورجوازية المحلية والاجنبية ونقل أصولها الانتاجية للقطاع الخاص بغض النظر عن هوية جنسيته» يترافق ذلك مع «تصادد حدة الاوضاع الاجتماعية والمعيشية للطبقات والشرائح الاجتماعية الفقيرة مقابل نمو إطار تحالف كبار الملاك والتجار والمضاربين وممثلى الوكالات والشركات الاجنبية، فضلاً عن النخب العليا من البيروقراطية فى اجهزة الدولة.

٣- تفاقم مشكلة البطالة، ومن المتوقع ان تصل مع نهاية هذا القرن الى حوالى ٣٠٪ من مجموع القوى العاملة العربية البالغ (٨٥) مليون عامل سيرتفع الى (٩٠) مليون عامل عام ٢٠٠٠.

٤- تزايد نسبة اعتماد المواطن العربى في تأمين

المواد الغذائية الاساسية على الغرب وفق شروط منظمة التجارة الدولية، فمن المعروف انه حتى نهاية عام ١٩٩٦ اعتمدنا على الخارج بنسبة ٧٠٪ من احتياجاتنا من القمح، و٧٤٪ من احتياجاتنا من السكر و٦٢٪ من الزيوت، وقد بلغ مجموع واردات البلدان العربية من المواد الغذائية فقط (١٥) مليار دولار عام ١٩٩٦، واصبحت هذه البلدان من اكثر مناطق العالم عجزاً في تأمين الغذاء لسكانها وسبب ذلك لا يعود الى محدودية الأرض الزراعية بل الى عدم استغلال الأراضى الصالحة للزراعة التى تبلغ مساحتها (١٣٥) مليون هكتار لايزرع منها فعلاً سوى ٤٤٠٪ على أكثر تقدير، والسبب كذلك لا يعود الى عدم وجود الفائض المالى الذى يزيد على (٨٠٠) مليار دولار مودعة لدى بنوك النظام الرأسمالى العالمى لحساب انظمة باليه لانفكر سوى في مصالحها الانانية الضيقة.

٥- من المتوقع في ظل بقاء الوضع العربى الرسمى الراهن تزايد حجم الديون من حوالى ٧٥٠ مليار دولار في نهاية عام ١٩٩٦ الى ألف مليار دولار مع نهاية هذا القرن، وستزيد عدد الدول العربية التى لن تستطيع سداد فوائد الديون ناهيك عن أصولها (الجزائر على سبيل المثال دفعت ٣٥,٢ مليار دولار فوائد ديون حتى عام ١٩٩٤ دون ان تستطيع سداد اى جزء من الدين الاصلى).

٦- فى ضوء إلغاء الحدود الجمركية وفتح الاسواق ستعرض الصناعات الوطنية العربية الى انهيار شامل نتيجة إغراق السوق المحلية العربية بمختلف المنتجات والسلع الاجنبية في ظل غياب القدرة على المنافسة.

٧- تراجع القوة التصديرية العربية - ما عدا النفط - في مقابل تنامي القوة التصديرية في تركيا واسرائيل نتيجة الركود والتراجع السياسى والاجتماعى والاقتصادى العربى وليس نتيجة لغياب الامكانيات او رأس المال، لقد ساهم التراجع العربى الرسمى الراهن في تأكيد فكرة زائفة وغير واقعية ابدأ تقوم على ان اسرائيل متفوقة عسكرياً واقتصادياً على كل العرب، مع ان الحقائق المادية على ارض الواقع تشير بكل وضوح الى ان الاقتصاد الاسرائيلى ليس قوياً كما يدعى نتنياهو، وكما

تخطط لكي يصل دخلها القومي الى ٨,٥ تريليون دولار عام ٢٠٢٥ اما نحن العرب فيبدو - حتى اللحظة - ان الكثير من ممارساتنا وانماط تفكيرنا كما يقول د. فوزي منصور - في كتابه خروج العرب من التاريخ - «لا تختلف كثيراً في الجوهر عن ردود الفعل التي قابل بها الهنود الحمر او الاستراليون الاصليون غزائهم، كما ان المصير ذاته ينتظرنا ما لم نسارع الى تغيير هذه الاوضاع التي نعيشها».

اخيراً يبدو ان تعمق مظاهر التبعية والسيطرة الامريكية الاسرائيلية - في اللحظة الراهنة - على مقدرات ومستقبل الوطن العربي، ورضوخ او تساوق النظام العربي الرسمي لما يسمى بالنظام العالمي الجديد، وتنامي عوامل التفسخ الاجتماعي والتراجع السياسي في اوساط الجماهير العربية، بما يهدد جدياً المشروع الوطني سواء على صعيد القطر الواحد، او على صعيد المشروع القومي العربي كطريق وحيد للخلاص من هذا المأزق، من هنا تبرز الاهمية البالغة للدور الطبيعي للمثقف العربي العضوي الملتزم باعتباره صاحب المسؤولية الاولى في رسم خارطة المستقبل ونواته المحركة.

تزوج لذلك بعض الانظمة العربية تحت وهم تحقيق السلام معه، فهو اقتصاد يعتمد على الممولات الامريكية وبالتالي لا مستقبل له ولا لدولته فالنتاج المحلي الاجمالي في اسرائيل لا يتجاوز (٦٠) مليار دولار او ما يعادل ٢١٠,٧٪ من الناتج المحلي الاجمالي العربي البالغ (٥٦٠) مليار دولار، وبتفصيل ادق فان الناتج الاسرائيلي لا يوازي الناتج الاجمالي المصري، واقل من الناتج الاجمالي في الجزيرة العربية (السعودية)، عدا عن ان معدل النمو لا يزيد في اسرائيل على ٢,٣ سنوياً، هذه الحقائق يؤكدها الدكتور على سليمان - رئيس الادارة المركزية للبحوث في وزارة التجارة والاقتصاد المصرية بقوله «ان الاقتصاد الاسرائيلي هو اقتصاد ضعيف ويعانى الكثير من المشاكل التي تمنع قيامه بدور القاطرة لباقى اقتصادات المنطقة بنفس الدرجة التي يلعبها الاقتصاد الالمانى في السوق الأوروبية المشتركة، حقيقة أخرى تقوم على المقارنة، اوردها هنا واترك الحكم للقارئ، ان مجموع الناتج القومي العربي حالياً يوازي او يقترب من مجموع الناتج القومي في الصين الشعبية التي يبلغ عدد سكانها (١٢٠٠) مليون نسمة في حين ان عدد سكان الوطن العربي لا يتجاوز (٢٦٠) مليون نسمة، الصين



تعريف المثقف العربي للعلومة والحنى أم كارثة ؟!

طاهر ليبيا *

تثير المعلومة مسألة الحنى. وما هو مقترح هنا هو أن ينظر إليها من خلال رؤية الحنى. هناك أدبيات منتشرة عن مقومات المعلومة وعن عناصر تعريفها وأبكال تجلياتها، ولكن المفقود حتى الآن هو تحديد الرؤى التي ينظر إليها من خلالها كـ «حنى جديدة». وإذا كان غياب المعالم وتراجع المرجعيات وتفكك «العضويات» قد عطب الحقائق المعهودة وعطل ما أفضت إليه ورجته في تصنيف المثقفين فإن العودة إلى الرؤى تبقى في أقل الطرق مجازفة معرفية، في انتظار ما سيتجلى عنه ارتباك المرحلة الراهنة.

من الممكن توزيع تعاريف المعلومة حسب التصنيف المنتظرة في النص العربي. من ذلك أن هناك تعريفاً لبراليا يركز على تطور درجة التداخل بين الأسواق والانساق ويرى المعلومة غير قابلة للارتداد وأن «التوفيقية» هي الصيغ الاجرائى الذى يجب أن يتحكم فى التعامل معها (السيد يس وحازم البيلاوى، مثلاً). وهناك تعريف ماركسى يعتبر المعلومة مرحلة من مراحل تطور النظام الرأسمالى العالمى، لها مواصفات غير مسبقة وليكنها كظاهرة تاريخية قابلة للتعطيل أو الارتداد بسبب تناقضاتها وبفعل المقاومة التى لا بد أن تواجهها (صادق جلال المظم وسهير أمين، مثلاً). هناك أيضاً تعريف قومى تقلصت فيه المطالب الكبرى للامة العربية، وبالتالي تقلص فيه «ما العمل ؟» وبرز فيه البعد الجيو-سياسى، مع بعض التركيز على الأمريكية (ندوة «العرب والمعلومة»، مثلاً). وهناك أخيراً تعريف يصعب تصنيفه خارج «الثقافى»، وهو، بوجه عام، يركز على الهوية الحضارية أو الثقافية «المهذبة». وهو يوحى بمشهد استعبدادى لا يجد عطفاً واسعاً عليه، بل يجد جذراً منه قد يصل إلى التشهير به، لما فيه من «هروب» في مواجهة لا تاريخية ولما فيه من موقف «يمنى» قد يجرم العرب من الجبرية فى توفير شروط ولادة عالمية ثقافية جديدة (مجلة النهج، ربيع ٩٨، مثلاً). ومهما يكن فمشهد الهوية هو مشهد ثقافة ذات وجامعة تاريخية لم يتويع عليها. انها كتلك المرأة الجميلة التى تحدث عنها مونتيسكيو في «الرسائل الفارسية» فقال إنها كانت لها مشية مستقيمة ولكنها تعرج كلما نظر إليها أحد!

هذا النوع من التصنيف المعهود لا فائدة منه، هنا، إلا فى حدود علاقته برؤى الحنى التى يمكن أن يخيّل إليها وراء مرجعياته المباشرة. ومادامت المسألة تتصل بالرؤى لا بالمرجعيات فإن المتتبع للمناقشات الدائرة بين المثقفين العرب حول المعلومة تستوقفه بعض الميكانيزمات ذات الأصول الممتدة التى تساهم فى جذب النقاش نحو مواقف

(*) استاذ علم الاجتماع بالجامعة التونسية، رئيس الجمعية العربية لعلم الاجتماع.

إطلاقيه تجاه الحتمي:

أبرز هذه الميكانيزمات اختزال الظاهرة في ثنائية الإيجابي والسلبي. ويقطع النظر عن تسميات هذه الثنائية فإن ما يَسَرُّ الاختزال فيها أنها لا تقوم على اختلاف معرفي بقدر ما تقوم على اختلاف في الموقف. وهي، في نهاية الأمر، ضرب في الواحدية يندرج في ميكانيزم أعم له في تاريخ الفكر العربي تأثير في انتكاسية المتعدد نحو الواحد. لذلك أمكن أن يكون الاختلاف «نقمة» بما أتاحه للسلمات، عبر العصور، من اختيار! إن التفرد للعولمة هو، أيضاً، مقابضة جمليّة للمطالِب والهموم العربيّة المتعددة بهويّة كونيّة افتراضية.

ولعل من أغرب الميكانيزمات لإرجاع المعلوم إلى مجهول، لتيسير مواجهته لمواجهة لا تتطلب المعرفة العلمية بالظاهرة. وهو ما سيتضح أكثر فيما ما سيلى في حديث عن الحتمي. وقد يتصل بهذا ما هو معهود في تداخل الأزمان والانساق في خطاب عربي لم تسمه «قطعية» حدائية حاسمة. وهو ما قد يكون معه أنسب يخيل إليها وراء مرجعياته المباشرة. ومادامت المسألة تتصل بالرؤى لا بالمرجعيات فإن المتنبع للمناقشات الدائرة بين المثقفين العرب حول العولمة تستوقفه بعض الميكانيزمات ذات الأصول الممتدة والتي تساهم في جذب النقاش نحو مواقف إطلاقيه تجاه الحتمي:

أبرز هذه الميكانيزمات اختزال الظاهرة في ثنائية الإيجابي والسلبي. ويقطع النظر عن تسميات هذه الثنائية فإن ما يَسَرُّ الاختزال فيها أنها لا تقوم على اختلاف معرفي بقدر ما تقوم على اختلاف في الموقف. وهي، في نهاية الأمر، ضرب في الواحدية يندرج في ميكانيزم أعم له في تاريخ الفكر العربي تأثير في انتكاسية المتعدد نحو الواحد. لذلك أمكن أن يكون الاختلاف «نقمة» بما أتاحه للسلمات، عبر العصور، من اختيار! إن التفرد للعولمة هو، أيضاً، مقابضة جمليّة للمطالِب والهموم العربيّة المتعددة بهويّة كونيّة افتراضية.

ولعل من أغرب الميكانيزمات لإرجاع المعلوم إلى مجهول، لتيسير مواجهته لمواجهة لا تتطلب المعرفة العلمية بالظاهرة. وهو ما سيتضح أكثر فيما ما سيلى في حديث عن الحتمي. وقد يتصل بهذا ما هو معهود في تداخل الأزمان والانساق في خطاب عربي لم تسمه «قطعية» حدائية حاسمة. وهو ما قد يكون معه أنسب النظر إلى تاريخ الفكر العربي حسب مقطع طولي (Coupe transversale)، لحاسب مقاطع الحدائة ومقابلها ومابعداها. وفعلما فإنه ممّا يثير الدهشة قدرة التناول العربي علي تنويع مرجعيته، ولو دون مراجع! وقد يكون هذا من الاسباب الداعية إلى اختيار مصطلح «المعاصرة» العربي لما يتيح من تزامن الأزمان.

هذه الميكانيزمات تُكسب المفاهيم بسبولة واسعة في النص العربي وامكانية الشروء عن البراديفمات أو اختراقها من كل صوب وفي كل اتجاه. وهي بذلك تكسب بعض الراحة لما تقوم به من «تعويض» المعرفة المفقودة. هذا ما قد يفسر، مثلاً، عدم التحرج في اعتماد قاموس في علم الاجتماع يعود إلى الخمسينيات. وهو ما قد يفسر، عموماً، عدم الحرص على الرجوع إلى نشأة المفاهيم وتطورها. ولو كان هذا الحرص لتغير استعمال المفاهيم في النص العربي أو لكان هناك خرج أدق وأحدق في مواجهة المجهول من «المفاهيم المستوردة». عندما اقترح اسماعيل صبري عبد الله استعمال «الكوكبة» عوضاً عن العولمة أحيّل اقتراحه إلى حقل اللغة ثم إلى التقاعد. لكان التسمية لاتهم، رغم أن «التسمية السيئة هي إضافة إلى شقاء العالم»، على حد تعبير البرت كامو: نحن، حتى الآن، لانفرد أو لانعبر عن الفرق بين mondialisation و globalisation في حين أنهما تحيلان إلى سياقين متباعين وإلى ثقافتين مختلفتين. إن مصطلح الـ globalisation الذي ظهر بداية الثمانينيات ارتبط بمرحلة جديدة في العولمة المالية وفي ثقافة انجلو-سكسونية. أما مصطلح الـ mondialisation فظهر في سياق أوروبي وفي لغات لاتينية، مع امتداد في أمريكا اللاتينية، باستثناء المكسيكي لقرنه من أمريكا الشمالية.

إن انتشار مصطلح العولمة انتشار مفاجئ، متسبب، لانتضج ملامحه جعل منه في النص العربي «كارتة» عامة لاتخلو من امتداد غيبي. لذلك فالحديث عن العولمة هو حديث عن الموت والفناء والانتحار وعن القدر والحتمي والمحتمل ومآشابه ذلك مما تعج به الكتابات العربية اليوم.



من الحادثة إلى ما بعدها

- * تجاوز أم تطور الحادثة؟
- * الحادثة : استمرار أم انفصال؟
- * ارتباك الذات الباحثة عن الحادثة وما بعدها وما قبلها
- * الحاضر بديل للحادثة وما بعد الحادثة
- * خطاب «المابعد» ومواجهة أم إلتقاء
- * نحن : ما بين الحادثة وما بعدها
- * وعود الحادثة وإخفاقات وما بعدها دراسة حالة لعلم اجتماع الأدب
- * النظرية الاجتماعية في رحلة ما بعد الحادثة
- * في ثقافة ما بعد الحادثة وسياستها
- * الحادثة وما بعد الحادثة بين الفكر والأدب
- * الموقف الملتبس من ما بعد الحادثة في الشعر
- * عمارة ما بعد الحادثة
- * اليوتوبيا وما بعد الحادثة
- * مشكلة التكنيك في فلسفة ما بعد الحادثة
- * ما بعد الكولونيالية وما وراء المسميات
- * الحادثة / ما بعد الحادثة : بعض الخصائص والإشكاليات
- * مفهوم الحكاية ما بين ليونارد وريكور: وجهتا نظر لما بعد الحادثة
- * نقد هابرماس لتيار ما بعد الحادثة
- * مقاربة أولية لمساهمة علاقات الاستعمار وما بعد الاستعمار في تشكيل ما بعد الحادثة في فرنسا



تجاوز أم تطوير الحداثة ؟

سمير أمين*

نقد مفهوم ما بعد الحداثة:

النظام على صعيد عالمي. وهذان الميزانان هما في تحول مستمر، الأمر الذي يحدد بدوره خصوصيات كل مرحلة من مراحل التطور العام. وعلى ايدولوجيا الاقتصاد السياسي أن تتكيف مع هذه التحولات حتى تكون فعالة في القيام بدورها في إعادة إنتاج المجتمع. هكذا توصلت الى قراءة للتاريخ المعاصر على أنه يتكون من ثلاث مراحل مثالية هي: بالايجاز - مرحلة الليبرالية الوطنية ثم مرحلة الاجتماعية الوطنية ثم مرحلة الليبرالية المعولمة.

لم أكن قاصدا - من وراء تركيز التحليل على بعد الاقتصاد السياسي - اختزال الفكر السائد في النظام الاجتماعي في هذا البعد، بل على العكس من ذلك أزعج أن الفكر الاجتماعي يتناول جميع أبعاد الحياة الاجتماعية، حتى يقوم بدوره في المجتمع. وبناء على ذلك يتفرع الفكر الاجتماعي إلى فروع مخصصة بمختلف أوجه الواقع الكلي، ولا ريب أن تقدم المعرفة يفترض إنتاجات في مختلف هذه المجالات الفرعية، حتى يكون هذا التقدم بدوره ناتج ملاحظة دقيقة وثاقبة للحقائق الجزئية. يبقى بعد ذلك دائما تقدير هذه الإنجازات، أي بمعنى آخر الاجابة عن السؤال الأساسي وهو الآتي: هل أصبح من الممكن ربط مختلف

اقتُرحت في جزء أول لهذه الدراسة قراءة للأشكال المتتالية التي اتخذتها ايدولوجيا المهيمنة في مجتمع الرأسمالية المعاصرة. فاخترت محور الاقتصاد السياسي معجراً أساسياً من أجل تعريف الثابت والمتغير في هذه ايدولوجيا، معتبراً أن هيمنة البعد الاقتصادي في إعادة إنتاج المجتمع الرأسمالي في شموليته هي سمة خاصة لهذا النمط المجتمعي، نفرض بدورها هذا الخيار للانطلاق في البحث.

وقد توصلت إلى أن النواة الصلبة في هذه ايدولوجيا تتجلى في خطاب الطوباوية الليبرالية الذي يقول إن عمل السوق «يضبط» من تلقاء نفسه الحياة الاجتماعية المعاصرة، وإن هذا «التضبط» مرحب به. ثم لاحظت أن ايدولوجيا الاقتصاد السياسي للرأسمالية لا تعبر عن نفسها في هذا الشكل المتطرف عدا في ظروف استثنائية، إذ أن هناك مجموعتين من العوامل تكيف فعل هذا المنطق الأحادي الأبعاد، وهما: أولاً ميزان القوى الاجتماعية الذي يتمحور حوله التناقض الرئيسي بين العمل ورأس المال، وهو التناقض الذي يعرف الرأسمالية كنمط اجتماعي، وثانياً ميزان القوى الذي يحكم العلاقات بين مختلف الأمم المشاركة في

(*) عالم وفكر مصري في الشؤون الاقتصادية والسياسية.

إنجازات المعرفة الفرعية ودمجها في تفسير موحد للواقع الاجتماعي ككل؟

للإجابة عن هذا السؤال طابع فلسفي بالضرورة. لقد كان لإجابة جميع فلسفات العوالم القديمة (أى السابقة على الحداثة الرأسمالية) طابع ميتافيزيقي صريح. فكانت هذه الفلسفات تؤكد أن هناك نظاما يحكم الكون ويفرض نفسه على الطبيعة والمجتمعات والأفراد. فأقصى ما كان يمكن أن يحققه البشر - فرادى وجماعات - إنما هو اكتشاف أسرار هذا النظام، بواسطة صوت الأنبياء وإدراك مغزى الاحكام الميتافيزيقية المضمرة، فالطاعة لها.

نشأت الحداثة عندما تخلى الفكر الفلسفى عن هذا الإرث. فدخل البشر في فلك الحرية ومعهما الفائق، وفقد الحكم طابعه المقدس، وصارت ممارسات الفكر العقلانية تنمق عن الحدود المفروضة عليه سابقا. فأدرك الإنسان منذ هذه اللحظة أنه هو صانع تاريخه، بل إن العمل في هذا السياق واجب، الأمر الذى يفرض بدوره ضرورة الخيار. انطلقت الحداثة إذن، عندما أعلن الإنسان انعتاقه من تحكم النظام الكونى. وارتأى - وأشار العديد من الآخرين في هذا الرأى - أن هذه القطعية كانت أيضا لحظة تبلور الوعى بالتقدم. فالتقدم - فى مجال إنشاء قوى الإنتاج أو فى مجال تراكم المعلومات العلمية الجزئية - ظاهرة موجودة منذ الازل. ولكن الوعى بالتقدم، أى الرغبة فى إنجازه وربطه بالتححر، إنما هو شئ آخر، حديث النشأة. من هنا أصبح مفهوم التقدم وثيق الصلة بالمشروع التحرى، كما أصبح العقل مرادفا للتححر والتقدم.

لقد سبق أن كتبت فى عديد من المناسبات أن سيادة العقل الميتافيزيقي فى العصور القديمة نتاج ضرورة موضوعية فرضتها أليات سير النظم السابقة على الرأسمالية، تلك النظم التى أسميتها لهذا السبب بالتحديد نظاماً خراجية قائمة على الاستلاب الميتافيزيقي. فاستنتجت من هذا الطرح أن القطعية الفلسفية التى نحن بصدها هنا - أى تجاوز هذا النوع من الاستلاب - هى بدورها نتاج تحول كيفي تم على أرضية الواقع الاجتماعى الذى صار رأسماليا. أقول تجاوز

هذا الاستلاب الميتافيزيقي ولا أقول إلغاءه، لأن للإنسان بعداً انثروبولوجياً يتعدى التاريخ ويجعله «حيواناً ميتافيزيقياً». على أن نقاش هذه المشكلة يخرج عن إطار موضوعنا هنا.

إن مقولة تجاوز هيمنة الميتافيزيقيا تعنى أذن تأكيد الفصل بين الطبيعة والمجتمع، وبالتالي رفض لإمماج المجالات المحكومة من خلال قوانين الطبيعة (والتي على العلوم الطبيعية أن تكتشفها) والمجال الذى تحكمه «قوانين المجتمع». استخدم هنا الهالالين للإشارة الى وضع هذه القوانين المجتمعية المختلفة اختلافا جوهريا عما هو عليه فى مجالات الطبيعة، حيث إن الإنسان «يصنع تاريخه» كما سبق أن قلت. وقد رأيت أنه من المفيد تكرار هذا الموقف لأنه موقف غير مقبول من قبل العديد من المفكرين الذين يقولون إن علوم الطبيعة تمثل النموذج المثالى الذى يجب أن تقترب منه العلوم الاجتماعية. أما أنا فأعتقد أن هذا التشبيه مستحيل، بل مشوه. ولذلك أقرت أن أتحدث عن «الفكر الاجتماعى» بدلا من استخدام مقولة «العلوم الاجتماعية» الشائعة. علما بأن هذا الوصف لايفترض على الإطلاق التنازل عن المنهج العلمى فى سبر أغوار الفكر الاجتماعى. ليس هناك تعريف آخر للحداثة فى رأى - غير هذه القطعية الفلسفية. ويتربط على ذلك أن الحداثة لاتغلق فى نمط نهائى، بل هى - على العكس من ذلك فى تطور متواصل يفتح على المجهول الذى تدفع حدوده إلى الابد دون إمكان بلوغها أبداً. فالحداثة لا نهاية لها. بيد أنها تتردى أشكالا متتالية طبقا لإجاباتها على التحديات التى يواجهها المجتمع فى لحظة تاريخية معينة.

ثمة تناقض لا مفر منه ألا وهو أن هناك قوى تجر الفكر الاجتماعى الحديث فى اتجاهات متنافرة. فهناك ميل إلى تأكيد دور الإنسان كصانع تاريخه. وهناك الاعتراف بأن هذا التاريخ يبدو محكوما من خلال قوانين موضوعية ظاهريا، تعمل بمثابة قوانين الطبيعة. ففى الرأسمالية يصبح المجال الاقتصادى - لأنه مهممن - مجالا يتمتع بدرجة من الاستقلالية الذاتية تجعل قوانينه تفرض نفسها فرضا كما هو الحال فى مجال الطبيعة.

وعليه يدعو الخطاب المهيمن إلى الإدعان لهذه «القوانين» التي يقال إن تحكمها قائم «لامحالة» ولا مفر منه. وفي الصورة المبتدلة لهذا الخطاب يقال إن «قوانين السوق» لا مفر منها، بل هناك أيضا أشكال أكثر بدائية وضبابية للخطاب الذي يتحدث عن «الوضع الطبيعي للإنسان» (لاحظ هنا استخدام صفة الطبيعة) الذي يزعم أنه يفرض نفسه. ألغت هنا النظر إلى أن الحدأة قد عرفت نفسها - في عصر فلسفة التنوير - بالتحديد من خلال الحاجة إلى تجاوز هذا «الوضع الطبيعي» (الذي يحكم عالم الحيوانات، لا عالم البشر المتحضر)، والتحرر من أحكامه وإحلال سلطة المواطن محله بصفته المشرع صانع القرار - علما بأن ثمة ميلا إلى العودة للإدعان لمقتضيات الطبيعة المزعومة، وهو ميل يختفى في (تنبأ) الفكر البورجوازي، فهو مهيب دائما للظهور عند الحاجة. ومن أمثلته الداروينية الاجتماعية للقرن التاسع عشر والنزعة الحديثة إلى تفسير سير المجتمع وعلاقات الاعتماد المتبادل بين أجزائه وربطها بعضها ببعض بواسطة التشبيه بينه وبين ما يحدث في جسم البشر من خلال نفايات الاشارات العصبية (النيورون). إلا أن هذا الانحراف والانزلاق عن الخط العام الأساسي يحدث فقط في ظروف معينة ينبني اكتشاف سماتها.

إن القول بأن الإنسان يصنع تاريخه - وإن كان هذا القول بمثابة شهادة ميلاد الحدأة وتحديد مجال تساؤل الفكر الاجتماعي - إلا أنه لا يطرح إجابة على السؤال نفسه. فمن هو الفاعل الذي يصنع هذا التاريخ: الأفراد، كلهم أم بعضهم، الطبقات الاجتماعية، الجماعات والفئات ذات الهوية المحددة المتباينة الوضع، الأمم، المجتمع المنظم في إطار الدولة السياسية؟ وكيف يصنع هذا التاريخ؟ ما هي الوقائع التي يقوم صانعو التاريخ بتعبئتها؟ ما هي الاستراتيجيات التي يطورونها ولماذا؟ وما هي المعايير التي يمكن قياس فعالية عملهم من خلالها؟ وماهي التحولات التي يتم إنجازها بالفعل على أثر هذه الأنشطة؟ وهل تتفق هذه التحولات مع تصورات صانعي التاريخ وأهدافهم الأصلية؟ أم تبعد عنها؟ لا تزال جميع هذه الأسئلة مفتوحة مما يذكرنا بأن الحدأة هي حركة دائمة وليست منظومة مغلقة محددة نهائيا.

على أن حركة التاريخ ليست بمثابة التنقل على خط مستقيم، له اتجاه معروف مسبقا - بل تتكون هذه الحركة من لحظات متتالية، بعضها تمثل خطوات تقدم في اتجاه معين، وبعضها التوقف والديديان عند نقطة معينة، بل ردت إلى الوراء أو الانغلاق في مآزق. فهناك نقاط تقاطع تفرض الخيار بين احتمالات متباينة حتى صار «الخط العام» للتاريخ غير معروف مسبقا.

وفي مراحل التقدم الهادئ والمستديم، عندما تفعل التوازنات الملائمة فعلها لتيسر إعادة إنتاج التراكم المتوسع، ثمة ميل قوى يدفع الفكر نحو نظريات تطور خطي. فالتاريخ يبدو في هذه اللحظات كما لو كان يتجه بالضرورة نحو هدف «طبيعي» لا محالة. وفي هذه المراحل نجد إذن ميلا قويا نحو بناء نظريات كلية - اطلق ناقدوها المحدثون تسمية «الخطابات الكبرى» - مثل المشروع البورجوازي الديمقراطي أو المشروع الاشتراكي أو المشروع الوطني للتحديث - وفي هذه الظروف تندرج المعارف الجزئية في إطار الأطروحات النظرية الكلية، أو على الأقل يبدو ذلك سيرا.

ثم تأتي لحظة الأزمة فتشعل التوازنات التي كانت تضمن سابقا إعادة إنتاج التراكم، دون أن تحل محلها فوراً توازنات جديدة. والتأخير في تبلور هذه الأخيرة يفضح نقاط النقص في النظريات الكلية السابقة السيادة فتتهار مصداقيتها. وبالتالي تتسم المرحلة بصفة التشتت في الفكر الاجتماعي، الامر الذي يتجلى أيضا في ظواهر انزلاق تعوق إعادة تركيب فكر عام متجانس مجدد يستفيد من عبر التاريخ ويعمل حساباً صحيحاً لتقديم المعارف الفرعية فيدمجها في بنائه العام.

أرد هنا أن أكمل تأملاتي حول محور الاقتصاد السياسي بطرح تحليل مواز للتطور الذي أدى تدريجيا إلى تفكيك مفاهيم الحدأة التي سادت في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية.

يقال كثيراً في أيامنا إن الحدأة أصبحت مفهوما تخطئه التاريخ. أزعج أن هذا القول لا معنى له من حيث المبدأ. فإذا كان تعريف الحدأة هو أن (الإنسان) يصنع تاريخه فإن هذه المقولة هي غير قابلة للتجاوز بالمرّة، إلا أن مراحل الازمات الكبرى ونحن نتجاز حالياً مرحلة من

هذا النوع - تنقسم دائما بعين إلى الردة نحو الماضى، أى قبل الحداثة - وبالتالى يقال إن الواقع قد أثبت أن الإنسان لا يصنع تاريخه، ولو أنه يفصّل ذلك، ويقال إن التاريخ مفروض عليه فى واقع الأمر وإن هذا التاريخ ناتج «قوى» خارجة عن إرادته. فالتاريخ لا يتجه فى اتجاه معضاض مع أهداف النشاط البشرى الواسع. فكل ما هو ممكن إذن فى هذه الظروف إنما هو محاولة اكتشاف تلك القوانين التى تغرض نفسها على تاريخ البشر، ثم التكيّف مع مقتضياتها. وبناء على ذلك يقترح التراجع إلى مواقع لا تتجاوز فى طموحاتها إدارة هذا التاريخ الذى لا معنى له. علماً بأن المقصود بإدارة المجتمع هنا هو مجرد إدارة التعددية الديمقراطية فى الأجل القصير وتحسين الأوضاع هنا وهناك دون الاهتمام بالأهداف الطويلة الأجل. بمعنى آخر يعنى قبول جوهر النظام أى سيادة السوق وريسة الاقتصاد السياسى للأسمالية. قطعاً نستطيع أن نفصّل الأسباب التى دفعت فى هذا الاتجاه، ومنها بالأمس الاختلاط الذى ترتب على تآكل ثم انهيار المشروعات الكبرى للمعصر الحالى مثل مشروع بناء الأشرافية ومشروع الدولة الوطنية... إلخ. على أن أدرك الأسباب التى أنتجت وضعاً معيناً شىء والاقتداء أن هذا الوضع مستديم، أو بالأولى نهائى كما نعلن عن ذلك أطروحة «نهاية التاريخ» هو شىء آخر.

أزعم أن أطروحة ما بعد الحداثة تُفصّل فى هذه المنظور الغريبة. قطعاً أن العقولة التى تعرف بها الحداثة - أى أن الإنسان يصنع تاريخه - لا تقول أن البشرية - بكلّيتها أو بجزئياتها - تنافس فى كل لحظة من تاريخها عقلانية كاملة تحقق مع مقتضيات منطق مشروع مجتمعي تتعلّق من خلاله «ضروريات التاريخ»، ولا أن هذا المشروع هو بالضرورة فعال. فمثل هذه الأقوال تستنتج من العقولة المعروفة للحداثة أكثر مما يجب. علماً بأن الميل إلى هذه الاستنتاجات قد ظهر بالفعل فى بعض لحظات التاريخ الحديث. ولكن مقولة الحداثة لا تؤمّن ذلك، بل تكفى القول إن عمل الإنسان يمكن أن يضفى معنى «تحريراً للتاريخ»، وإن مثل هذه المحاولة جذيرة بالترحاب.

بيد أن الموقف السلبي الذى تستلهمه نظريات ما بعد الحداثة هو موقف يستحيل التمسك به. لذلك فإن المجتمعات المدعومة من خلال هذا الخطاب إلى أن تكفى بإدارة الوضع القائم والعمل بما يبدو لها إصلاحات جزئية فى الأجل القصير فقط، لا تقبل عملياً هذه الدعوة فما يلزم مباداً ما بعد الحداثة فى المجال النظرى إنما هو حركات ردة تدعو إلى العودة إلى ما قبل الحداثة تعمل فى مجال الواقع الاجتماعى. من هنا جاء هذا التلازم العجيب بين سيادة خطاب ما بعد الحداثة فى المجال الأيديولوجى وسيادة عمل يدعو إلى ما قبل الحداثة فى مجال النشاط الاجتماعى.

إن جميع السلفيات - الأنتية والدينية وغيرها - المرددة فى أياها هنا وهناك تقدم أدلة على استحالة التمسك بمقولات ما بعد الحداثة. وتشمل السلفية الإسلامية المزعومة نمطاً متطرفاً لهذا الوضع إذ أنها تدعى أن الخالق هو المشرع الوحيد وبالتالي يجب على البشرية أن تتنازل عن طموحاتها فى صنع القوانين التى تريد أن تحكم بها. لقد سبق أن لفت النظر إلى هذا الموضوع فقلت إن هذا الموقف الأخير ناتج هزيمة تاريخية كبرى للشعوب المعاصرة. على أن التنازل فى مجال صنع التاريخ يخفى العدول عن تشخيص أسباب الهزيمة والهروب أمام التحديات الحقيقية التى يواجهها المجتمع، العدول عن واجب الابداع من أجل التغلب على الوضع، بمعنى آخر هو موقف يعبر عن مأزق. فالدعوة إلى هذا النوع من «الخروج من التاريخ» لن ينتج إلا مزيداً من التدهور والتهميش فى العالم المعاصر، مزيداً من الهزائم القادمة.

تتخذ تجليات نية الطروحات ما بعد الحداثة أشكالاً أخرى، لا تقل سلبية وإن كانت أقل فجاعة. ومن بين هذه الأشكال التقوقع فى أطر الجماعات الوطنية الشوفينية أو تحت الوطنية أو الأنتية. فهذه الممارسات تنافس تماماً دعوة أنصار ما بعد الحداثة إلى تقوية السلوك الديمقراطي فى الإدارة اليومية للشعوب الاجتماعية، حيث إنها ممارسات تقبل الإذعان للسنة التقليدية فتتغذى من الكراهيات الجماعية والشوفينية

وأشكال التعصب المتنوعة والبعيدة عن روح الديمقراطية.

أزعم إذن أن مذاهب ما بعد الحداثة لاتعدو كونها تجلياً طوباوياً سلبياً، وهو صورة عكسية للطوباويات الخلافة الإيجابية التي تدعو إلى تغيير العالم وتطويره. وبالتالي فهي نظريات تقبل في نهاية المطاف الخضوع لمقتضيات الاقتصاد السياسي للرأسمالية في مرحلتنا الراهنة، مكتفياً بأمل إدارة هذا النظام بأسلوب «إنساني»، وهو أمل وهمي في رأبي.

يفتح أصحاب هذه النظريات خطابهم باعلان «فشل الحداثة». أما أنا فأزعم أن هذا الادعاء ناتج نظرة سريعة وسطحية وناقصة للأمور. فالعصور الحديثة هي أيضاً عصور أعظم إنجازات الانسانية، لإنجازات تم تحقيقها بمعدلات نمو غير مسبوقة في التاريخ السابق. ولا أقصد هنا فقط معدلات نمو الانتاج المادى وتراكم المعرفة العلمية، بل أقصد أيضاً تقدم الديمقراطية - بالرغم من حدودها بل وبالرغم من الانتكاسات التي أصابتها في بعض الأحيان. كما أقصد التقدم الاجتماعي - بالرغم من حدوده هو الآخر - بل والأخلاقية، فاعتبار أن لكل فرد شخصية لاتعوض وتأكيد شخصية الانسان الذى لايتخزل في كونه عضواً ينتمى إلى جماعة عائلية أو اثنية، وكذلك فكرة السعادة نفسها، هي جميعاً افكار حديثة. لأن مقولة التقدم قد صارت غريبة عن الفكر المعاصر المهيمن. علماً أن التقدم المذكور لم يكن ناتج مسيرة مطردة متواصلة، بل ناتج صراعات حامية تهدده بالردة إلى الماضى في كل لحظة. علماً أيضاً بأن كل ردة تاريخية تلازمها بالضرورة جرائم اجتماعية فاجعة. ولكن هذه الملاحظات لاتلغى الجانب الإيجابي للتطور وبالتالي لا أذهب إلى القول بأن «الماضى كان افضل، ولا أدعو إلى التنازل عن النضال من أجل التقدم بحجة حدوث انتكاسات، ولا أقبل الاكتفاء بإدارة الواقع. يقال أحياناً إن الحداثة فشلت «لأنها أنتجت الاسوأ مثل معسكرات الموت النازية التي أبادت شعوباً بأكملها. أزعم أن هذا الاستنتاج لا معنى له. فلم يكن هتلر وليد فلسفة التنوير، بل كان عدواً لدوداً لها. فالتفت النازية مفهوم المواطنة وممارسات الديمقراطية ليحل محلها

الادعان لنظام الجماعة البدائية. فكان هتلر ينتمى إلى الماضى السابق على الحداثة. وما رأيك لو قلنا إن هتلر كان وليد «المسيحية» حيث إنه نشأ في مجتمع مسيحي؟ أو إنه كان ناتج الجنس الابيض؟ أو أنه كان ناتج جينات العرق الآرى، اقول إن مثل هذه الادعاءات السهلة لاتنفع عن تحليل دى جديده علمية. ولكن اعداء الديمقراطية وظفوا فوراً هذه «الاستنتاجات»، فهرعوا إلى الدعوة بالعودة إلى العصور القديمة التي سبقت فلسفة التنوير، تلك الفلسفة التحريرية التي كرهوها دائماً هكذا صار اصحاب «الاصوليات» - المسيحية والاسلامية وغيرها - يعلنون فوراً أن الحداثة «تحمّل في طياتها الجريمة» وان النظام التقليدى السابق افضل! أزعج أن هذا التشويش حول مقولة التقدم المذكورة سابقاً يناقض تماماً الميول الديمقراطية التي يؤمن بها أصحاب نظريات ما بعد الحداثة.

فالحداثة لا نهاية لها؛ وستظل طالما استمرت الانسانية تعيش. علماً بأن الحداثة القائمة في لحظة تاريخية معينة تعانى من الحدود الخاصة بهذه اللحظة. وفي المرحلة الراهنة يتطلب تقدم مفاهيمها تجاوز حدود العلاقات الاجتماعية الخاصة بالرأسمالية. وما لايراه اصحاب مذاهب ما بعد الحداثة هو بالتحديد أن هذا التجاوز مطلوب وضرورة تاريخية، ولو أن إنجازاه صعب التصور في المستقبل القريب المنظور. فالتصاعد في ممارسات العنف الذى يلازم الانتكاسات في مجال الحداثة إنما هو بدوره ناتج مأزق الرأسمالية. فهو الدليل القاطع على أن هذا النظام قد بلغ بالفعل حدوده التاريخية، فلم يعد يمثل مرادفاً لمفهوم التقدم. فاليوم اصبح الخيار الحقيقى المطروح هو بين الاشتراكية أو الهمجية، لا غير.

ولكن نظريات ما بعد الحداثة لاتزال تتجاهل مفهوم الرأسمالية التي يراها اصحاب هذه المذاهب على أنها مرادف لفلسفة التنوير ومقولات العقلانية. ولذلك لاتدرك هذه النظريات مغزى التمييز الضرورى بين مختلف «الخطابات الكبرى» فتحكم عليها بالجملة وجزافاً تعلن: فشلها. لاشك أن هذه الخطابات الكبرى قائمة جميعاً على مقولة مجردة واحدة وهي مقولة التحرر. فالإيمان

بالقول الجزافي إن هذا الفشل يمثل تجليا للاعقلانية
فكرة التحرر، ولا غير .

فالتحليلات العلمية تربط تاريخ التجربة السوفيتية
بواقع التحديات الملموسة التي تعرض لها المجتمع
السوفيتي والنتيجة بدورها عن تطوير الرأسمالية العالمية.
وفي هذا الإطار يرى البعض - وأنا منهم - أن فشل
التجربة السوفيتية لا يعني فشل المشروع الاشتراكي
بشكل عام بل فشل مشروع رأسمالي الطابع من نوع
خاص، هذا المشروع الذي أسميته «رأسمالية دون
رأسماليين». والذي نتج عن ظروف تاريخية خاصة
بالتجربة المعنية أى عما ترتب على النمو غير المتكافئ
للرأسمالية العالمية.

أدعو إلى مزيد من النقاش حول المقولة التي مفادها
أن الانسان يصنع تاريخه. فهذه المقولة تلغى الطمأنينة
لتحل محلها القلق والتعرض للخطر. فلا حرية دون
تعرض للخطر. ولذلك فقد انتجت الحداثة الأفضل
والأسوأ؛ فانتجت فلسفة التنوير دولة الحقوق من جانب
كما اتاحت فرصة لكتابات ساد (SADE) ثم فلسفة
نيتشه (NIETZSCHE) من الجانب الآخر. وبالرغم
من أن كتابات هذين المفكرين تقبل تأويلات متنوعة،
إلا أنها تثير أيضا تأويلا مفاده أنها تقرظ العنف. وقد
وظف هؤلاء الذين يدافعون عن مبدأ «سلطة الاخلاق»
تلك التناقضات الناتجة عن ممارسة الحرية من أجل نبذ
مفهوم الحرية بالتحديد. وذلك بالرغم من أن العنف ليس
نتاجا خاصا للعالم الحديث، بل لعله ظاهرة قديمة قدم
الانسانية؛ فهو ظاهرة عبر تاريخية، تواجدت قبل العصور
الحديثة، إلا أن أنصار «سلطة الاخلاق» يتجاهلون هذه
الحقيقة.

ثم بذلت تيارات فكرية حديثة مجهودا حقيقيا
للتعمق في فهم ظاهرة العنف وكشف آلياتها. ومنها
السيبريالية والفررويدية (Freud) والحركات النسائية
الحديثة. ولكن يبدو أن فكر ما بعد الحداثة يتجاهل هذا
التراث الكلية.

ويشهد التاريخ الحقيقي أن ظواهر الافراط في
استخدام الحريات (ومنها حرية الجنس) تقل فجاعة عن
الاضرار التي تعاني منها المجتمعات القمعية. ألا يعلم

بالتحرر هو أيضا تعبير آخر للقول بأن الإنسان يصنع
تاريخه. ومن أجل إنجاز التحرر يطرح كل واحد من هذه
الخطابات مشروعا خاصا له، هو تصوره للتحرر المطلوب.
وثبتت فلسفة التنوير علاقة وثيقة - تكاد تكون ترادفا -
بين مفهوم العقلانية والتحرر. فالعقلانية لا معنى لها دون
أن تكون فى خدمة التحرر، والتحرر مستحيل دون
الاعتماد على العقلانية. إلا أن هذا القاسم المشترك
لايلفى التباين بين مختلف الخطابات الكبرى المذكورة.
فثمة خطاب الديمقراطية البورجوازية الذي يدعو إلى
تحرير الانسان من خلال اقامة دولة القانون ورفع مستوى
التعليم، دون أن يمس ذلك جوهر مقتضيات الرأسمالية
مثل الملكية الخاصة واستقلال المؤسسة الاقتصادية
ونظام العمل الاجبر وقوانين السوق. ولكن هناك ايضا
خطاب الاشتراكية الذي يدعو الى تجاوز حدود السابق.
فلا معنى فى دمج هذين الخطابين فى حكم واحد،
وتجاهل خصوصيات كل منهما. وكذلك لا معنى
للخلط بين حدود المشروع البورجوازي وبين أوجه فشله
(مثل ظاهرة «الجمهرة» وممارسات التلاعب فى مجال
الديمقراطية) وبين أسباب انهيار المشروع السوفيتي
كنمط تاريخي للمشروع الاشتراكي. ولسنا نحن من
هؤلاء الذين يذهبون الى أن «فشل» النمطين يدعو إلى
التنازل عن ضرورة اضافة معنى للتاريخ وتواصل العمل
من أجل التقدم.

ولكن لا بد من أن نستنتج من عبر التاريخ ما يجب
استنتاجه منها. فالتساؤل حول من هو فاعل التاريخ يظل
تساؤلا مشروعا ومفتوحا. وليس من الضروري أن يكون
هذا الفاعل هو نفسه فى جميع الظروف والازمان (على
سبيل المثال أن تكون البروليتاريا هى هذا الفاعل).
وليس من الضروري ايضا أن يتجاهل المشروع التحرري
احتياجات المرحلة ليكتفى بإعلان الاهداف النهائية
كما قيل خلال حركة ٦٨ (نريد الكل فورا). فالظروف
تفرض دائما استراتيجيات مرحلية. ليس من الضروري أن
نستنتج من فشل التجربة السوفيتية أن الاشتراكية مشروع
مستحيل التحقيق. فهناك تحليلات علمية لفشل
المشروع السوفيتي، لم تقلل من شأنه، دون أن تكتفى

القارئ مدى همجية عديد من الممارسات المنتشرة في الجزيرة العربية؟ والتي تفوق كل ما يكتب عن هذا «الغرب» المكروه والموصوف المصاب بانحطاط اخلاقي. لعل شفافية المجتمع «الغربي الديمقراطي تتيح فرصة لهذا الحديث السهل عن «عيوبه» بينما نظم القمع تستطيع أن تخفي أضرارها الفاحشة. ألا يعلم القارئ أن المنطقة المذكورة تستورد نصف الانتاج العالمي من البونوغرافيا؟.

لا بد أيضا من التمييز بين أهداف مشروعات التحرر وبين النظريات التي ترمى الى تفسير المجتمعات والتي تعطي مصادقية للأولى. فالتنظريات التفسيرية تبدو مقنعة في المراحل التي تتسم بإنجازات تحررية ملموسة واضحة، بينما تصبح عاجزة في مراحل أزمة المشروعات التحررية.

هكذا شهدنا في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية - وقبل انفجار الأزمة المعاصرة - نظريات تفسيرية عديدة كسبت تأييداً واسعاً لدى الجمهور، مثل الوظيفية والبنوية والماركسية التاريخية السوفيتية. علماً بأن وضع هذه النظريات الايديولوجيا قد اختلف من مدرسة إلى أخرى. فالتيارات الفكرية التي دارت في فلك الايديولوجيات البورجوازية قد وضعت لنفسها هدفاً وحيداً ألا وهو تفسير المجتمع دون التأثير عليه من أجل تطويره. هذا كان وضع الوظيفية والبنوية التي شاركت التيارات الاخرى للفكر البورجوازي في هذه السمة - ومنها مذاهب ما بعد الحداثة. فهي نظريات تنطلق من قبول جوهر الرأسمالية التي تبدو لها لا فائدة، بل نظاماً يمثل «نهاية التاريخ»، فلا يمكن تجاوزه ابداً. وبالطبع ليس ذلك هو وضع الماركسية التي ترمى إلى تطوير المجتمع إلى جانب تفسير آلياته. علماً بأن هذا الطموح الذي يميزها عن التيارات الاخرى لا يمثل ضماناً يعصم من الخطأ سواء أكان في مجال تفسير آليات المجتمع أم كان في مجال رسم استراتيجيات للعمل من أجل تغييره. والماركسية قابلة للنقد وينبغي اختبارها على ضوء تحديات «المالم الحقيقي، شأنها في ذلك شأن جميع المذاهب الاجتماعية. وفي هذا السياق يجب إعادة تقييم الماركسية تاريخياً، وتوضيح الظروف التاريخية التي

احاطت بنشأتها وتطورها. هكذا تجد الماركسية السوفيتية مكانها الموضوعي الى جانب التيارات الاخرى في تاريخ الفكر الاجتماعي المعاصر.

ارتدت الحداثة ثياباً متنوعة واشكالاً متعددة، متتالية ومتفاوتة، متكاملة ومتعارضة. لذلك لا أرى ميزة في استخدام تلك المقاطع التي توضع قبل كلمة «الحداثة» مثل «Neo» (أى جديد) أو «Post» (أى ما بعد).

فليس هذا الاسلوب هو الامثل من أجل تحديد اللحظات التاريخية وأوجه الظاهرة وتجليات التعبير عنها. بل أعتقد أنه اسلوب يخفي في معظم الاحيان النقص في التحليل أو الفشل في توضيح الاسباب التي أدت هنا إلى انتشار شكل ما من الحداثة، وهناك إلى التساؤل في شأنها. لذلك أؤثر منهجاً آخر يقوم على طرح تاريخي نقدي واختيار الفكر الاجتماعي المعنى على ضوء ما نستنتج من الطرح، أى بمعنى آخر منهج يرمى الى كشف العلاقة القائمة بين تجليات الحداثة من جانب وطابع تحديات العالم الواقعي وانعكاساتها في الوعي الاجتماعي من الجانب الآخر.

أعتقد أن النظر في تسلسل الافكار التي سادت على المسرح الأمريكي يلقي ضوءاً إضافياً على تطور الحداثة. (وقد اقتربت هذه السيادة من نمط «الموضة» التي تفرض نفسها عليك شئت أم أبيت!). وذلك بسبب أسبقية هذا المجتمع على غيره خلال مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية. لقد كتب العالم الاجتماعي الأمريكي رايت (WRIGHT) عام ١٩٥٩ بالحرف:

«نحن ندخل الآن في مرحلة ما بعد الحداثة»، ثم طرح تفسيراً لهذا الاعلان الغريب في وقته. فقدم أسباباً هي تلك المقولات التي سنجدها تلهم مفكرى ما بعد الحداثة بعد ربع قرن، فمادها الفشل المزودج للحداثة التي أنتجت «الجمهرة» والتلاعب بالديمقراطية في الغرب والدعائية الدموية الستالينية في الشرق.

كانت صورة الحداثة التي تبلورت في الولايات المتحدة خلال الخمسينيات بصورة بسيطة وصریحة، تلائم الظروف الموضوعية التي خلقت نجاح مشروع التوسع الرأسمالي الاقتصادي. فالحداثة أصبحت ترادف تخفيف احتدام الصراعات الاجتماعية (الامر الذي لازم

خلال الثورة الثقافية انطلاقاً من عام ١٩٦٦، وأن نقدها الحازم للسوفيتية كان له صدى عظيم في الشباب - أوروبا وعالمياً. إلا أن هذا النقد هو الآخر لم ينتج بديلاً واقعياً بالدرجة المطلوبة، فظل أسير نواقص ماركسية الاممية الثالثة التي تكونت الماركسية الصينية في إطارها، كما ظل أسير نواقص تخلف المجتمع الصيني نفسه.

أنتجت هذه التطورات ظروفًا ملائمة لظهور البديل المزيف الذي تمثلته مذاهب ما بعد الحداثة، فأتاح لها فرصة احتلال مقدمة المسرح. فالفشل المزدوج للتوسع الرأسمالي - أي الجماهرة المنقودة - من جانب ولنقد هذا الأخير نظرياً وعملياً - بسبب وزن التجربة السوفيتية - من الجانب الآخر، قد أضفى بالفعل مصداقية لصالح نظريات تركز على «النسبية». اقصد هنا تلك النظريات التي ادعت أن أقصى ما يمكن أن تحققه الحركة الشعبية الديمقراطية والتقدمية إنما هو إنجاز تغيرات محدودة ونسبية في إطار المشروعات ذات المغزى الإصلاحي الجزئي فقط. هكذا أخذت مذاهب ما بعد الحداثة تنتشر انطلاقاً من أوائل السبعينيات، خاصة في المجتمعات الأوروبية. وبالطبع اتخذت هذه المذاهب أشكالاً متنوعة. إذ ركزت المدارس المكونة لها على أوجه مختلفة للمعضلة، سواء أكان في مجالات التحليل النظري أم كان في مجالات العمل الاجتماعي والسياسي.

ولكن هناك قاسماً مشتركاً يجمع بين هذه المذاهب المتباينة ظاهرياً ألا وهو أنها تقاربت بالتدرج من أيديولوجيا الليبرالية الجديدة حتى رزيت بجوهر اطروحاتها - أي سيادة السوق في إدارة الاقتصاد. وسوف أعود فيما بعد إلى هذه السمة الدالة في رأيي على جوهر طابع مذاهب ما بعد الحداثة وعلاقتها الوثيقة بمشروع الليبرالية المعولمة السائد في المرحلة الراهنة.

لقد اقترن التطور نحو الدمج بين خطاب ما بعد الحداثة وإيديولوجيا الليبرالية المعولمة مع تطور آخر تم على أرضية واقع النظام الرأسمالي نفسه. فانتقل النظام الرأسمالي من مرحلة الازدهار الذي ساد خلال العقود التي تلت الحرب العالمية الثانية إلى مرحلة أزمتها الراهنة.

التوظيف الكامل لقوة العمل)، وتعجيل التحضر والتعليم (فأخذ التعليم الثانوي والجامعي يتعمق) وتوسع قاعدة الفئات الوسطى المترتب على هذا النمط من النمو الاقتصادي. فتبلور نمط جديد من «المواطن المستهلك» يمثل النموذج المقبول اجتماعياً قبولاً واسعاً. صحيح أننا قد سمعنا هنا وهناك أصواتاً انتقدت الأوضاع من موقع يساري لم ير حيزاً في ظاهرة الجماهرة، (وهذا كان موقف رايت نفسه) أو من موقع سلفية يمينية تقليدية اشتكت من «تدخلات الدولة البيروقراطية في شئون المجتمع المدني» - باسم الحرية الفردية - دون أن تدرك أن هذه التدخلات قد مثلت الوسيلة الفعالة التي ضمنت إنجاز التوسع الاقتصادي نفسه.

لقد حقق هذا النمط من الحداثة انتصارات كبرى فتم تصديره من أمريكا حتى غزا أوروبا، ثم تغلغل في الاتحاد السوفيتي بعد وفاة ستالين حيث شارك في تآكل القيم الاشتراكية. وهو أيضاً النمط الذي ألهم مشروعات التحديث في العالم الثالث.

بيد أن إنجازات التوسع الرأسمالي من جانب وما لازمه من أضرار «الجماهرة»، التي جانب استمرار الحروب الكولونيالية خاصة حرب فيتنام من الجانب الآخر، قد أدى إلى انتفاضة الشباب خلال الستينيات، تلك الانتفاضة التي بلغت ذروتها في حركة عام ١٩٦٨. اعتمدت حركة ٦٨ بالأساس على دعوة عامة إلى تحرير قوى الحرية في جميع مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية، كما أنها هاجمت بعنف نظريات وممارسات الجماهرة فاضحة متواها الرجعي. اعتقد أن هذه الحركة مثلت فعلاً لحظة صعود المطالب التقدمية وروح المعادة للرأسمالية. وطنياً وعالمياً. بيد أن حركة ٦٨ لم تطرح بديلاً كلياً متماسكاً يستطیع أن يكسب مصداقية فيفتح تعبئة القوى الشعبية على أساسها. اعتقد أن هذا الفشل رجع بالأساس إلى أن النمط السوفيتي الدوغمائي كان لا يزال في ذلك الزمن يتمتع بدرجة من المصداقية، فلم يكن قد وصل بعد إلى حدوده التاريخية التي ظهرت متأخراً. صحيح أن المايوية كانت قد ظهرت منذ أوائل الستينيات وأنها دخلت في مرحلة ذروتها

بعضها - فالبحث يظل متشتتا بين مجالات لاهتمهم ببناء جسور تربطها. هذا بالإضافة الى خجل النقد الموجع لمقولات الاقتصاد السياسى المهيمن. بالإيجاز أعتقد أن سمات المرحلة هي اذن: تشتت الاطروحات، وغياب الاهتمام بالتماسك العام، وخجل الفكر فى مواجهة المؤسسات التى تحكم المجتمع على ارضيات العمل والقرار ذى الشأن. هذه هي السمات التى نجدها دائما سائدة فى مراحل الازمات الكبرى، وفى مناخ الاضطراب والريبة الذى يلازمها. علما أيضا بأن هذا المناخ يشجع بدوره احتمال انزلاقات رجعية خطيرة. وهذا هو ما يحدث حاليا بالفعل.

لن احاول فى الصفحات القليلة التالية أن أرسم صورة موسوعية للفكر الاجتماعى المعاصر. فسوف أكتفى بإعطاء بعض الأمثلة المختارة من بين تلك النظريات التى فازت بسعرة واسعة.

ابدا بالمدارس التى تناولت «نقد اللغة» (Foucault) وتفكيك الخطاب (Derrida). لايب ان هذه البحوث فتحت بالفعل أبوابا على قارات مجهولة، وأنها طرحت أسئلة جديدة، كما أنها حققت إنجازات لم تنضب بعد. على أننى أشارك أيضا أهم نقاط الانتقاد التى وجهت لهذه البناءات الجديدة. على سبيل المثال أرى أن فوكو اكتفى بالقول إن اللغة أداة قمع تستخدمها السلطة لفرض وجهة نظرها؛ وأوضح صحة فرضيته بأمثلة مقنعة تماما. ولكن فوكو لم يتساءل بعد عن ماهية مصادر هذه السلطة ولم يذكر ما هى المصالح التى تمثلها. كذلك من خلال استخدام منهج يكشف اتصال مقولات تبدو بعيدة عن بعضها البعض ظاهريا، فيوضح وظيفتها الاحتمالية غير الظاهرة، أى الباطنية. ولكن دريدا يفعل ذلك دون أن يضع الخطابات والمقولات المختارة فى سياقها الحقيقى. فاشارك هنا رأى بورديو الذى ذهب إلى القول بأن «هذا الاسلوب لايعود كونه أسلوبا جذريا فى الظاهر فقط ولكنه عاجز عمليا عن نقد المجتمع والمؤسسات المكونة له» أعتقد أن هذا النقص فى منهج «تفكيك الخطاب» ينبع من الخوف من «تسلط المفاهيم» والابتعاد عن خطر «المفهمة». هكذا نرى ان هذه النظرية تنتمى فعلا الى مناخ المرحلة القائم على

فناكل بالتدرج نمط دولة الرفاهية فى الغرب (كما تناكل أيضا النمط السوفيتى فى الشرق ونمط الدولة الوطنية والتحديث فى العالم الثالث). وعندما انهارت دولة الرفاهية فى الغرب فظهرت مرة أخرى ظواهر التفاوت المتزايد فى توزيع الدخول وانتشار البطالة والتهشميش الاجتماعى والفقر، انهارت معها أوهام الحدأة فى شكلها السابق. فأخذت قيم الرأسمالية البسيطة - أى بالاساس حرية التعاقد والمبادرة فى مجال عملية السوق - تفرض نفسها على حساب تلك القيم الأخرى مثل العدالة الاجتماعية والمساواة التى كانت قد أضفت محتواه التقدمى لمشروع الرفاهية.

وبما أن مشروع الليبرالية المعمولة لايعود كونه مشروعاً طويالوايا ضعيفا - وبالتالي غير قابل لأن يدم - فإن مذاهب ما بعد الحدأة المرتبطة به لابد هى الأخرى أن تهجر المسرح عاجلاً أو آجلاً. هذا رأى على الاقل. ويلاحظ هنا أن التطور المذكور اعلاء قد أدى فعلا فى الولايات المتحدة إلى دمج خطاب ما بعد الحدأة مع خطاب الليبرالية الجديدة، دمجا كاملا. وتجلى هذا التطور فى التغيير فى التسمية والانتقال من الاسم القديم (ما بعد الحدأة - Post Modernism) الى عنوان جديد هو «الحدأة الجديدة» (Neo - Modernism)، مشيرا بذلك إلى التطور المذكور. ولكن مثل الدمج لم يتعمم بعد فى الأوساط الأوروبية المعنية بالموضوع.

لاشك أن مناخ المرحلة هو مناخ انفتاح على الافكار الجديدة والتسامح مع التعددية الفكرية والمذهبية. وهذه هى سمات ايجابية فى رأى. كما أن الحساسية النسبية والرغبة فى مواجهة النظريات الكلية الكبرى قد انتجت ظروفا ملائمة للخوض فى مجالات بحث جديدة مجهولة أو قليلة الدراسة، الامر الذى ادى بدوره الى اختراع مناهج جديدة واحيانا طرح فرضيات ذات طابع طبيعى صحيح. ويمثل كل ذلك انجازات ايجابية حقيقية لابد أن تعزى الى مناخ «ما بعد الحدأة». على أن الجانب السلبي لهذا التطور هو أيضا موجود فى الساحة. فالخوف من إعادة ارتكاب «أخطاء الماضى»، الناتجة عن سيادة الخطابات الكبرى المذكورة سابقا، لايشجع البحث عن نظريات متماسكة تربط الجزئيات مع

عدم الثقة بالفكر النقدي وتراث الفلسفة منذ التنوير. وتنازلها عن البحث عن الجوهر الذى يكمن وراء الظواهر يقف دليلاً على هذا الانتماء لفكر لم يخرج بعد عن حدود سيادة «النسبية».

أود أن ألاحظ هنا أن عدداً من التيارات الفكرية السابقة قد خطت خطوات واسعة فى المجالات التى أعادت اكتشافها مدارس نقد اللغة وتفكيك الخطاب. وفى ذهنى هنا بالأخص السيربالية فى عشرينيات وثلاثينيات هذا القرن، التى لم تكف بنقد اللغة وتفكيك معانيها لتوضيح بعض وظائفها الكامنة، بل طبقت أيضاً هذا المنهج فى مجال الفن - وفن التصوير خاصة، ولكن القدرة الثورية المحتملة التى حملتها السيربالية قد نسيت للأسف، ولم تذكر مدارس ما بعد الحداثة ما تدعين به لهذا التراث.

أعترف أن سيادة النسبية انطلافاً من حركة ٦٨ قد ساهمت فعلاً فى خلق جو مناسب لإنجاز بعض التقدم فى مجالات متخصصة مختلفة. أذكر هنا البحوث التى تمت فى إطار اقتصاد الاختراع «واقتصاد المنظمات» واقتصاد التعاقدات» وهى مجالات تكميلية مفيدة للاقتصاد السياسى العام، إلا أن النتائج التى توصلت إليها هذه البحوث تبدو لى متواضعة - إلى الآن على الأقل. فلم يتم بعد ربط أطروحاتها الجزئية بجسم الاقتصاد السياسى للرأسمالية المعاصرة، على خلاف ما حققه «اقتصاد التضبيب» فى مرحلة سابقة. فكان اقتصاد التضبيب قد ألقى ضوءاً على آليات التوسع الرأسمالى فى زمنه، بينما اقتصاد التعاقدات لم يقدم حتى الآن تفسيراً مقنعاً لما استجد من آليات التراكم. وفى مجال علم النفس الجماعى - وهو فرع هام من العلوم التى نحن فى حاجة إليها من أجل فهم مجتمعنا الحديث القائم على الجبهة وسيادة الاعلام - لا أرى أن الإنجازات قد ألفت ضوءاً جديداً على هذه الاشكالية القديمة. فهناك مثلاً بحوث عديدة تدور حول ظاهرة المضاربة المالية وآلياتها قد أضفت شيئاً إلى معرفتنا لظواهر السلوك الجماعى فى هذا المجال، ولكنها لم تطرح السؤال الرئيسى ألا وهو لماذا تحتل المضاربة تلك المكانة الاستراتيجية فى رأسمالية مرحلتنا كذلك فى مجال

دراسات «التاريخ الميدانى» (أى تاريخ الظواهر التى تخص الحياة اليومية) تبقى التساؤلات الرئيسية غائبة عن اهتمام الباحثين، على ما يبدو لى. فليس الاهتمام بهذا الجانب من المعرفة الاجتماعية شيئاً جديداً، بالمرة. على أن الأفضلية لصالحها التى يعطيها كثير من علماء التاريخ المعاصرين - والتى تكاد تكون «موضة» - تنبع مما يبدو لى حكماً سابقاً ناتجاً عن سيادة النسبية من جانب وعن «النزعة الثقافية» الصاعدة من الجانب الآخر.

على أن الإنجازات الجزئية المذكورة لاتمثل الكل «ولن تكون الصورة كاملة دون الإشارة إلى انحرافات وانزلاقات الفكر الاجتماعى، وهى تطورات خطيرة لازمت المنهج والمبادئ التى انطلق منها هذا الفكر المعاصر. أذكر هنا على سبيل المثال النزعة إلى التشبيه بين المجتمع والجسم العضوى الحى، أى الميل إلى البحث عما يحدد السلوك فى المجتمع فى ميدان بيولوجيا الانسان. ليست هذه النزعة جديدة فى واقع الامر «فهى نزعة ظهرت تجليات لها فى كل مراحل تطور علم الاجتماع. فلندكر هنا فقط الدراوينية الاجتماعية التى انتشرت فى القرن التاسع عشر، أو أطروحة العالم الايطالى لومبروزو (LUMBRROSO) الذى بذل مجهوداً لكشف «السمات البيولوجية التى يتسم بها المجرم بالولادة».

أذكر أيضاً انزلاقاً متنوعاً آخر تماماً، وهو المبالغة فى استخدام الأدوات الرياضية فى علم الاجتماع. وفى ذهنى هنا بالأخص انتشار الحديث حول «رياضيات الفوضى». فهذه النظريات تخص مجال تحكم المتغيرات الرياضية غير المستديرة باستحالة توقع شكل سيرورتها. سوف أعود إلى هذا الموضوع الهام فيما بعد. بشكل عام لا يعد استخدام الرياضيات فى علم الاقتصاد إبداعاً حديثاً إذ ترجع نشأة هذا المنهج إلى أعمال ولراس (WALRAS) فى القرن التاسع عشر. إلا أن لا ولراس ولا الاقتصاديين الرياضيين الذين تلوهُ إلى اليوم استطاعوا أن يشبِّهوا أطروحاتهم الرئيسية إلا وهى «أولا أن آليات السوق تحقق «التضبيب» من تلقاء نفسها دون أن تتدخل قوى خارجة عن منطقها، وثانياً أن هذا التضبيب المزعوم

بحقق الأمثل اجتماعيا، فقامت هذه المجهودات - ولا تزال - على فرضيات لا علاقة لها بواقع المجتمع القائم بالفعل (ومنها بالاساس فرضية أن المجتمع لا يعدو كونه «تجمع أفراد»)، وبالتالي كان يمكن من أول وهلة توقع عجزها عن إثبات أطروحاتها! ولكن لم يمنع ذلك استمرار السير في هذا المأزق، وإخفاء فقر المنهج من خلال اللجوء إلى مزيد من التعقيد في الشكيلة الرياضية. وقد أوضح عالم الرياضة الايطالي جيورجو اسراثيل (GIORGIO ISRAEL) ان ما يتخفى وراء هذه التمرينات المدرسية ليس إلا تجليا للأحكام السابقة المهيمنة أيديولوجيا. وبالرغم من أن هذا المنهج لم يأت بأى ثمار مفيدة أو غير مفيدة تذكر، إلا أن الاقتصاديين المنتمين الى هذه المدرسة، هم الذين يحصلون جوائز نوبل عاما بعد عام!

أعتقد أن الانزلاق الأكبر خطورة هو الانزلاق «الثقافى». أقصد بالثقافية تلك النظرة التي تذهب إلى أن الثقافة عنصر قائم على خصوصيات خاصة بكل «حضارة» وأنها خصوصيات ثابتة عبر التاريخ. ومن هذا المنظور تصبح الثقافات بمثابة عقائد دينية مجمدة لا تخضع للتطور ولا تنكيف مع التغيير التاريخي. أعتقد أن الافكار الثقافية كانت من بين تلك النتائج المؤلمة التي ترتبت على عجز حركة ٦٨ في طرح بديل حقيقى للرأسمالية السائدة فألهم سخاء حركة ٦٨ فكرة احترام الخصوصية. وبالتالي أعلنت «مساواة جميع الثقافات من حيث قيمتها الاخلاقية فالتاريخية». أعتقد أن هذه الفكرة الكريمة لا معنى لها، بالرغم من أنها نابعة عن رفض المركزية الأوروبية السائدة - وهو رفض صحى. فالفكرة المذكورة هنا ليست على قدر التحدى التاريخى الحقيقى، فهي بمثابة إجابة مغلوطة على تساؤل مشروع وسليم. وكان المفكر المكسيكى ألتش قد بنى سمعته على استغلال هذه الفكرة الكريمة والفارغة في آن. بيد أن الثقافية تظل - بسبب طابعها المتناقض تماما مع عبر التاريخ أى طابعها الاخلاقى غير العلمى - عقبة في سبيل تبلور إجابة ديمقراطية ذات مضمون اجتماعى تقدمى في مواجهة التحديات الحقيقية التي تتعرض لها المجتمعات الحديثة.

أقول إذن، إن جميع النواقص والانزلاقات المذكورة هنا تدفع الفكر الاجتماعى فى اتجاه واحد ألا وهو التكيف مع مقتضيات سيادة الاقتصاد السياسى الليبرالى الخاص بمرحلتنا. ففى مقابل الاذعان لقوانين السوق والمساهمة فى هجوم الفوضوية البمينية المعادية للدولة من حيث المبدأ، تغذى مذاهب ما بعد الحداثة وهما وتعد احتمال التوصل إلى مجتمع قائم على الوفاق العام والمتحرر من الصراع الايديولوجى. فليس من الغريب أن عددا من مفكرى ما بعد الحداثة قد أعلنوا «نهاية الايديولوجيات، بل أحيانا نهاية التاريخ!». أعتقد أن هذه الأطروحات الساذجة لا تنفع عدا من كان مقتنعا من البداية، وأشارك هنا حكم الفيلسوف اليونانى كستورياريس الذى يرى فى مثل هذه الافكار «تصاعد الثقافة، فهي تبدو لى وسائل أيديولوجية رخيصة وظيفتها خدمة إدارة الأزمة، لاغير. فهذه الافكار لا تطرح لنفسها تساؤلات حول الرأسمالية، فتقبل وجودها بصفتها أمراً واقعا دون فتح النقاش حول حاضرها ومستقبلها. فالرأسمالية هنا معفاة مما هو واجب مفروض على كل نمط مجتمعى مهما كان، ألا وهو أن يتمتع بمشروعية. لذلك فإن التمسك بهذا الموقف النظرى لا يتحمل الاختبار على أرضية الواقع الاجتماعى. لذلك نواجه هذه الازدواجية الغريبة ظاهريا ألا وهي تعايش قبول مقتضيات تحكم السوق من جانب ورفض مشروعية النظام القائم عليها من الجانب الآخر. علما بأن الرفض يظل - فى هذه الظروف - لفظيا وقائما على اوهام تغذى التفوق على الجماعات الاثنية والدينية وغيرها - كتعويض للعجز على أرضية الواقع والعمل - وكذلك على انتشار اللاعقلانية الممثلة فى ظاهرة «الطوائف»، وتساعد العنف العاجز بأشكاله الفردية (الجريمة) والجماعية المتعصبة.

وتحاول الايديولوجيات السائدة أن تبرئ ذمتها بالقول أن هذه «الانحرافات» ليست إلا ظواهر «تلوث» مؤقتة يفترض انها ستلاشى بقدر ما يترسخ نمط الليبرالية. فيقال - على سبيل المثال - إن الشوفينيات فى شرق أوروبا ناتج مؤقت «للصعوبات» (المؤقتة هى الأخرى) التي تصطدم بها مجتمعات هذه المنطقة فى انتقالها نحو

الرافاهية الليبرالية» (وهي لن تأتى فى ظل سيادة نظام لابد أن يكون جميعا فى الظروف الموضوعية المحاطة إقليميا وعالميا). ولاشك أن مثل هذه الادعاءات السطحية لاتنتجها من الاصل مبادئ التحليل العلمى فقط، بل لاتعمل حسابا للواقع القائم بالفعل. إذ أن القومية الحازمة فى آسيا الشرقية مثلا تلازم هناك تعجيل النمو الرأسمالى وليست ناتج «أزمئها».

ثمة أمثلة عديدة عن التناقضات التى يفرضها غياب الموافقة بين القول النظرى والايديولوجى من جانب وتطور الامور على أرضية الواقع الاجتماعى من الجانب الآخر وتكاد هذه التناقضات لاتحصى.

فالوسائل الموظفة من طرف الايديولوجيا ما بعد الحداثة لتبرئة نفسها من المسؤولية تصل فى بعض الاحيان إلى حدود الضحك. على سبيل المثال قال ليوتار (Lyotard) - فى محاولته تبرير مشروعية وفعالية التفوق على الجماعات «الأصلية» - إن الناس يجدون فى هذا التفوق وسيلة لحماية أنفسهم من استبداد فكرة التحرر! هنا حل التلاعب مع الكلمات محل المنهج العلمى. بيد أن ما يكمن وراء هذا التلاعب إنما هو محاولة فصل مفهوم العقلانية عن مفهوم التحرر، الأمر الذى يفتح الباب أمام الرجعية المعادية أصلا لفكرة التحرر والتقدم.

أعتقد أن هذه التطورات تعرض النظرية الاجتماعية لخطر قاتل، إذ أنها تعادى من الاصل فكرة إعادة بناء هيكل نظرى متماسك، وهو تعريف المنهج العلمى لا أدعو أنا هنا إلى التمسك بالنظريات التى تكونت فانتشرت فى الأزمنة الماضية. فلا ريب أن التطور قد تخطى فعلا كثيرا من فرضياتها. على سبيل المثال أيمكن أن يقتنع أحد اليوم بفكرة فلسفة التنوير أن التعليم فى حد ذاته من شأنه أن يحقق فورا مجتمعا عقلانيا تسود فيه العدالة والسعادة. اليوم ستبدو لنا هذه الفكرة ساذجة. ولكن هل يستنتج من ذلك أن الحقيقة الموضوعية لا وجود لها وبالتالي أن العدول عن البحث عنها مطلوب؟ أيمكن أن نعتبر - بناء على مبدأ النسبية - أن جميع النظريات هى بناءات فكرية بحثة لا علاقة لها بالواقع الموضوعى وبالتالي انها «متساوية» من حيث

المبدأ؟ أى - كما قيل - هل من الممكن أن نعتبر أن نظرية الكونتا فى علم الفيزيا الحديث وقصص الخلق التى تتواجد فى تراث جميع الشعوب هى «حقائق موضوعية على قدم المساواة» لان ثبات معينة من الناس يؤمنون أو آمنوا بها - هنا علماء الفيزيا المعاصرون وهذا الشعب أو غيره فى الماضى أو فى الحاضر؟

أعتقد أن محاولة التخلص من القلق العلمى غير مرغوب فيها، بل هى عملية فاشلة لا محالة فى نهاية المطاف. أعتقد إذن أن محاولة فهم التاريخ وتفسيره تتطلب دائما ربط الاجزاء فى كل متماسك، وبالتالي اكتشاف المنطق الذى يحكم الكل. قطعاً تظل هذه العملية معقدة ومعرضة للخطأ، وغير معصومة منه.

أعود اذن الى المقولة التى انطلقت منها والتى مفادها أن وضع الفكر الاجتماعى يختلف تماما عما هو عليه فى مجال علوم الطبيعة. ففى مجال الفكر الاجتماعى ينبغى وضع السلوك العلمى فى تناول الدراسة فى خدمة أهداف اجتماعية صريحة بوعى، وأن يكون المشروع المجتمعى المطروح واقعيا، علما بأن المعرفة العلمية - بالرغم من نسيبتها وطابعها القابل للمراجعة والتطوير - تظل المرجعية الاخيرة لاختيار معايير الواقعية المطلوبة. كما يجب أن يكون المضمون القيمى للمشروع صريحا - فليس البديل - وهو الداروينية الاجتماعية - غير مقبول أخلاقيا فقط، بل هو أيضا دون اساس علمى.

وفى هذا السياق يجب أن نرتضى التعرض لخطر الخطأ المحايث لمفهوم الحرية وممارستها، الامر الذى يتطلب بدوره تجنب الفلسفات الغالية التى تجعل التاريخ مسيرة مرسومة مسبقا لامحالة، فتخلط بين المحتمل والممكن واليقين. فليس هناك أى أساس علمى لمثل هذه الفلسفات، بالرغم من طابعها المسكن للروح، الذى يجعلها جذابة.

استنتج من ذلك أن نقد التجليات التاريخية الكبرى لمشروعات التحرر مطلوب فى كل لحظة؛ ولا أستثنى من هذه العملية خطاب التنوير وخطابات الماركسية - بما فيها طبعاً أشكالها المبتذلة. أعتقد أن التاريخ قد أثبت أن ما نسميه «قوانين المجتمع» لاتخضع لتحديد

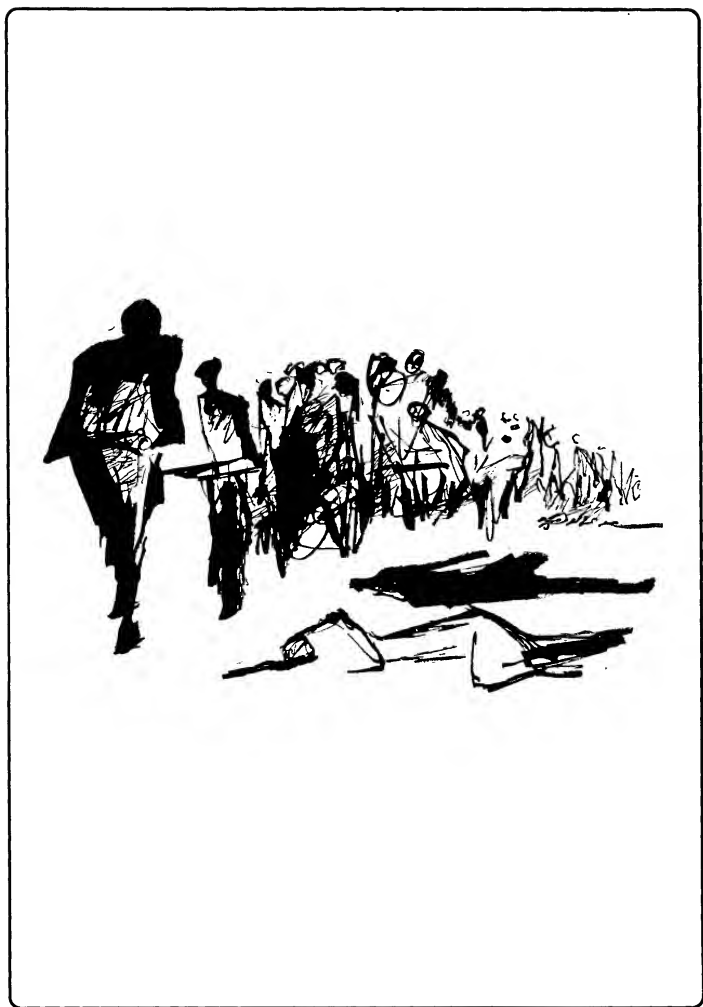
ولكنى أود أن ألفت النظر هنا إلى ملاحظة في غاية الأهمية ألا وهي أن هذا النوع من التطور غير المتوقع الناتج عن تحديد قاصر، وبالتالي عن طابع الخيارات المقررة بين بدائل مختلفة وهي خيارات تفرض نفسها عند تقاطع الطرق (أى في مراحل احتدام الازمات).

انما هو تطور يختلف من حيث الكيف عن التطور غير المتوقع هو الآخر الذى نجده في رياضيات الفوضى المذكورة اعلاه. لعل شكل التتابع غير المستديمة المعتبرة في هذه الرياضيات يحكم بالفعل بعض الظواهر الاجتماعية الجزئية (المضاربة في السوق على سبيل المثال) كما يحكم بعض ظواهر الطبيعة (مثل التغيرات المفجائية في الاحوال الجوية)، إلا أنه لا يحكم بالمرّة تطورات المجتمع.

زائد. أقصد هنا أن الأسباب العديدة التى تعمل في المجالات المختلفة للحياة الاجتماعية - مجال الاقتصاد ومجال السياسة ومجال الثقافة... الخ - تكمل بعضها البعض بحيث إن ما هو ضرورى اقتصاديا هو أيضا ضرورى سياسيا وثقافيا. فهذه القوانين تتسم بأنها ناتج «تحديد قاصر» بمعنى أن التناقض المحتمل بين السببية التى تعمل في مجال والسببية التى تعمل في مجال آخر يمكن أن يجد حولا عديدة ومتباينة. ويقوم التمييز بين المحتمل واليقين على مفهوم التحديد القاصر المقترح هنا.

لذلك يحفل التاريخ الحقيقى بما يبدو من بعد على أنه «مفاجآت»، بعضها تبشر بالخير والاخرى بالشر. أى يحفل بتلك الحوادث الكبرى التى لم يتوقعها أحد، بالرغم من أنها تجد تفسيراً منطقيا من بعد حدوثها.





الحداثة : استمرارية أم انفصال ؟

غراء مهنا*

١٨٧٩»، فى حين أن الصفة moderne أقدم منهما كثيراً وقد تعرض Hans Robert لتاريخها فكتب:

«إن كلمة modernus تظهر فى اللغة اللاتينية فى آخر القرن الخامس وتأتى من كلمة modo (الآن - مؤخراً - حالا) ولذلك فإن كلمة modernus تعنى ما هو موجود - حالى أو معاصر وليس ما هو حديث» (٢).

ما هى الحداثة؟ إن الإجابة عن هذا السؤال نجدها فى العلاقة بين الذاكرة كتراث حىّ وكمصدر لغذاء العقل. ينبغى أن نعثر كما يقول Octaviopaz على حداثة بلا تاريخ، الوحيدة الجديرة بالاهتمام فى حقيقة الأمر كما يقول Antoine Compagnon الذى يضيف «إن الحداثة كمرادف لكلمة الأصالة، هى رمز لتحرير طال انتظاره ولا يمكن معاشتها إلا بوضع الذاكرة فى مكانها الصحيح تماماً كنهى فاضت مياهه أو غير مجراه، لذلك فإن علاقتنا بالماضى يجب أن تمر باختبار نقدى لحاضرنا وإلا سنظل غير قادرين على الحصول على الإجابات للأسئلة المختلفة والمتداخلة والغامضة أحياناً لنهاية هذا القرن».

ويحدد Antoine Compagnon فى كتابه المتناقضات الظاهرية الخمسة للحداثة (Les cinq paradoxes de la modernité) فيقول إنها:

جدل الحداثة وما بعد الحداثة...

أثار موضوع الحداثة ومازال يشير جدلاً شديداً بين أنصارها وخصومها. ففى حين يرى البعض أنها سبب التقدم العلمى والسياسى والاجتماعى الذى شهده الغرب، يرى البعض الآخر أنها انفصال عن التراث ومضادة للقيم.

فما هى الحداثة؟ إن أبرز صفات الحداثة هو عدم القدرة على تعريفها، حتى الحداثيين أنفسهم فشلوا فى تحديد مفهوم محدد لها و«عرفوا الحداثة بعد الجهد بالحداثة» (١).

إن مصطلح الحداثة بدأ أولاً فى فن العمارة منذ عام ١٩٤٥ حيث كانت تعنى الخروج عن كل ما هو نمطى ومألوف وبدأت رؤية ثورية تعيد صياغة العمارة باعتبارها نشاطاً فنياً وإنسانياً بلا قيود، يتمتع بحرية تامة. إن كلمات مثل moderne (حديث) modernité (حداثة) modernisme (عصرية) لاتحمل نفس المعنى ولا ترتبط بأفكار ثابتة أو مغلقة. إن كلمة modernité وهو اسم يطلق على كل ما هو حديث أو moderne ظهرت عند Balzac عام ١٩٢٣ وكلمة modernisme بمعنى ميل، مبالغ فيه غالباً، لكل ما هو حديث ظهرت عند Huysmans فى «صالون عام

(*) استاذة بقسم اللغة الفرنسية - جامعة القاهرة.

— خرافة الجديد أو التشاؤم من الجديد.

— ديانة المستقبل

— العادة النظرية الغربية أو المستهجنة

— المناداة بثقافة الجماهير

— الميل إلى التنصل أو الإنكار والرفض.

كل واحدة من هذه المتناقضات الخمسة لجماليية الجديد تتعلق بلحظة هامة في التقليد الحديث وهي لحظة أزمة: الأزمة الأولى كانت عام ١٨٦٣، عام ظهور لوحة Déjeuner sur l'herbe أو الغداء على العشب والـ Olympia لمانيه (Manet) والأزمة الثانية عام ١٩١٣ وهي فترة ظهور الكولاج Collages لـ Braque و Apollinaire والـ Ready-mades لـ Duchamp والبحث عن الزمن الضائع لـ Proust والأزمة الثالثة عام ١٩٢٤ مع ظهور منشور السيريالية. والحرب الباردة عام ١٩٦٨ هي الأزمة الرابعة، أما الثمانينيات فتعطل الأزمة الخامسة والأخيرة لما بعد الحداثة وهي ليست فرنسية وإن كان الفرنسيون هم الذين اخترعوا الحداثة.

إن الحداثة في فرنسا تعني تلك التي بدأت مع Nietzsche و Baudelaire وتشتمل إذاً على العدمية nihilisme. ويبدو أن Courbet و Manet هما أوائل الحداثيين في الفن ومؤسسا هذا التقليد الجديد يليهما التأثيريون والرمزيون مثل Cézanne ثم التكعيبيون والسيرياليون، أما في الأدب والشعر فقد يكون Baudelaire و Flaubert ثم Rimbaud و Mallarmé هم أوائل الحداثيين.

ويقترح Clément Greenberg، الناقد الأمريكي الأكثر أهمية منذ الحرب العالمية الثانية، نظرية عامة للحداثة فيكتب: «إن جوهر الحداثة هو استخدام الأساليب الخاصة لنظام ما لنقد النظام نفسه، وليس ذلك بهدف التخریب أو التدمير ولكن لإدراجه بطريقة أعمق في مجال صلاحيته الخاص».

وهكذا يجعل Greenberg من النقد الذاتي أساساً للفن الحديث بمعنى أن التصوير يصبح بداية من منتصف القرن الـ ١٩ نقداً للتصوير ويحدد بنفسه حدود لغته الخاصة.

ونرجع لسؤالنا الأساسي: ما هي الحداثة؟ هل المعاصرة هي الحداثة وما الفرق بينهما؟ هل المعاصرة هي نقيض للأصالة؟ هل الحداثة استمرارية أم انفصال؟ وقبل الرد على هذه الأسئلة سأوقف قليلاً عند الحداثة الأدبية، والشعرية بصفة خاصة عند الحداثيين الفرنسيين دون غيرهم ثم سأحاول تعريف ما بعد الحداثة.

كل من الأدب والفن نشاط اجتماعي، فالعمل الإبداعي لا يتعزل عن البيئة المحيطة به سواء كانت دينية، سياسية، ثقافية، اقتصادية أو فنية، أي نشاط لا ينفصل عن مجموعة من المؤسسات والعقليات والأيدولوجيات والمعارف والسلوكيات الاجتماعية.

والأدب بصفة خاصة نتاج اجتماعي وسلوك الكتاب وأعمالهم تبدو غامضة ومتناقضة: تديم أو تحطيم النظام القائم، الانفتاح على مساحة من الحرية الرمزية حيث يتشكل المكبوت الاجتماعي، تذكير بالأصل والتراث والأجداد، والتنبؤ بمستقبل مأسوي أو مشرق، تشييد مكان آخر تتحقق فيه الرغبات والأحلام. فالن (والأدب نوع من الفن) كما يقول أندريه مالرو: «هو ما يجب التاريخ أن يكونه» والشعر هو مكان الحداثة في الأدب أكثر من النثر وهو يتصف بالبعد التدريجي عبر الأشكال التقليدية. ولقد حدث في منتصف القرن الـ ١٩ تغيير كبير في الشعر فكان Baudelaire يتمتع في آخر قصيدته "Salon de 1845" مجيء الجديد Ezra Pound والصيغ avènement du neuf. "Make it new!" يؤكد Rimbaud على ذلك قائلاً: «يجب أن نكون حداثيين على الإطلاق» Il Faut être absolument moderne ويعتبر Baudelaire أباً الحداثيين وهو أول واضع لنظريات هذه الحداثة الشعرية، فيطلق مفهوم الحداثة قائلاً: «إن الحداثة هي الوقتى والعاور والمحتمل أو الممكن أي نصف الفن والنصف الآخر هو الخلود، هو الثابت الذي لا يتغير». إن القاعدة الشعرية الوحيدة هي القدرة على الإمساك بال لحظة في حقيقتها، فالشاعر منتج ونتاج للعالم الذي يحيط به في آن واحد فهو يخترع العالم ويعيد اكتشافه والشعر لا يخضع لقواعد أو مشاعر محددة ولكنه يتوجه للماضى ليمهد للمستقبل ويصيح نبوءة. إن الهدف منه هو تغيير

العالم وتغيير الذات وتغيير الآخرين. وفي آخر قصيدة من ديوان أزهار الشر *Les Fleurs du Mal* وهي قصيدة Voyage (المفر) نقرأ هذه العبارة:

Au fond de l'Inconnu pour Trouver du nouveau!

في أعماق المجهول لنعثر على الجديد! ولكن الجديد بالنسبة لـ Rimbaud يختلف اختلافاً بيناً عن بودلير فهو بالنسبة لهذا الأخير مرتبط باليأس، بالـ Spleen بالمزاج السوداوى والاكتئاب والقلق والحزن، تلك الأشياء التي تجعل الشاعر يهرب من الواقع الكريه في حين أنه عند Rimbaud مرتبط بمهمة الشاعر والتقدم.

فكلمة حديث عند Rimbaud تنطلق كرفض لما هو قديم وتكرر عدة مرات في قصائده فيقول في رسالة المتنبئ *Lettre de Voyont* (مايو ١٨٧١): إن اختراعات المجهول تتطلب أشكالاً جديدة ويطلب رامبو الشاعر الحديث أن يأتي بالجديد شكلاً ومضموناً. وفي الـ *L'illuminations*، وهي عواصف متفجرة من الهذيان والتخيلات يقصف رامبو بالعالم وبالذات ويحطم العمل الأدبي نفسه ويحاول خلق لغة جديدة:

«حاولت أن أخترع وروداً جديدة، نجوماً جديدة، لهماً جديداً، لغات جديدة (Adieu) ولكي يصل لهذه اللغة الجديدة، على الشاعر أن يعيد النظر في الكلمات فهو لا يستطيع خلق عالم جديد بكلمات قديمة مستهلكة، فقدت معانيها لذلك يلجأ أحياناً إلى نحت كلمات جديدة أو إعطاء معان جديدة لكلمات قديمة ويعيد تشكيل الكلمات. ولكن تجربة رامبو تفشل وتنتهي بالصمت. إن صمت رامبو بعد ٢٩ عاماً من عمره هو أسطورة الفن الحديث. أما Mallarmé فيعترف أن أعماله هي «طريق مسدود» وأن انزعاله انعزال مطلق ويكامل لإرادته. ومثل ما فعل رامبو، ولكن بطريقة مختلفة، قاد Mallarmé أعماله إلى النقطة التي تحطم فيها نفسها وتعلن نهاية كل شعر.

إن الشاعر بهذا التحطيم والتعقيم يهرب من حقيقة مؤلمة وواقع بشع منذ منتصف القرن التاسع عشر، فيكتب Mallarmé: «إن تصرف الشاعر في زمن كهذا

يبدو فيه مضرِباً أمام المجتمع وينحى جانباً جميع الوسائل الفاسدة التي قد تنوافر له». ولكن هذا الهروب أمام الواقع الاجتماعي المعاصر لا يكفي. إن الغموض المتزايد للشعر الحديث يجعله نوعاً من التدهور والسلبية. فإن نفس الطريق قد يفقد الحركة الشعرية إما إلى الحقيقة أو إلى الفناء. ولا يجب الخلط بين الغموض والحداثة كما لا يجب على الشاعر أن يقبل الفشل بل عليه استكمال طريقه القدرى عليه أن يكون - كما يقول Henri Michaux: «عبارة تحاول أن تتقدم بنفس سرعة الفكرة».

منذ أن أجلس Rimbaud الجمال على ركبتيه والشاعر لا يحاول أن يبحث ويجد هذا الجمال بل هو في بحث دائم عن القيم. وعلى الشاعر الحديث أن يعي تماماً ليس فقط الكلمات ولكن العالم أيضاً والإنسان ويجب أن يتذكر دائماً «أنه إذا كانت القصيدة مصنوعة من كلمات، فالكلمات ليست فقط مصنوعة من الحروف *Lettres* ولكن أيضاً من الكائن الحي *l'être*»، كما يقول G.E. Clancier. وبينما نحن مشغولون في إيجاد تعريف للحداثة ظهر تيار فكري يشن هجوماً عليها وعلى مفاهيمها ويسمى ما بعد الحداثة.

وهو يعتقد أن الحداثة انتهت بعد فشلها في تحقيق وعودها، ويحاول في نفس الوقت التبشير بقيم جديدة تقوم على أساس الانفتاح الفكري المضاد لفكر الحداثة الجامدة، وليست هناك نظرية عامة لما بعد الحداثة لأنها هي نفسها ضد صياغة النظريات العامة. فما هي إذن؟ هل هي استكمال للحداثة أم رفض لها؟ وإذا كنا قد أعطينا الجنسية الفرنسية للحداثة فإننا نعطي الجنسية الأمريكية لما بعد الحداثة: فبعد عام ١٩٤٥ انتقل سوق الفن من العالم القديم إلى العالم الحديث، من باريس إلى نيويورك كعنصر حتمي لتطور الفن الحديث عن طريق الحركة التعبيرية المجردة ثم الـ pop art عام ١٩٦٠، ثم غزت ما بعد الحداثة في الثمانينيات الأدب والفنون والموسيقى. إنه مما لا شك فيه أن ما بعد الحداثة حركة ضد الحداثة. وإذا كان الحديث هو المعاصر والحالي، فما معنى إذن هذه البادئة "post"؟ ألا يبدو الأمر متناقضاً؟ ما هو هذا الـ post «بعد» إذا كانت

الحداثة هي التجديد المستمر وإذا كانت هي حركة الزمن نفسه؟ كيف يمكن للحاضر أن ينفي صفة الحاضر؟

فى الواقع، إذا كانت الحداثة أمراً معقداً فما بعد الحداثة أكثر تعقيداً. ويشير Compagnon Antoine فى كتابه الذى أشرنا إليه من قبل إلى هذا التعريف لما بعد الحداثة المأخوذ من قاموس أمريكى حديث هو: «حركة أو أسلوب يتصف برفض حداثة القرن العشرين ويمثل فى أعمال تتضمن تنوعاً للأساليب والتقنيات التاريخية والكلاسيكية». ويؤكد Compagnon أن المؤرخ Arnold Toynbee أدخل صفة الـ post-moderne فى بداية الخمسينيات كمرادف لكل ما هو متدهور ولا معقول وفوضوى وللإشارة للحقبة الأخيرة من الزمن الحديث وتاريخ الغرب، أى الانحطاط الأوروبى فى الربع الأخير من القرن الـ ١٩ الذى أكدته الحريانات العالميتان.

ثم ظهرت هذه الصفة مرة أخرى فى الستينيات بمعنى تحقيرى péjoratif عند النقاد الأمريكيين أمثال Irving Howe فى سلسلة من المقالات جمعت بعد ذلك تحت اسم The Decline of the New وأصبحت ما بعد الحداثة أيديولوجية لمجتمع استهلاكي. انها شيء جديد بالمقارنة بالحداثة وإذا فتحنا قاموساً للغة الفرنسية (Petit Larousse) أو الإنجليزية نجد كلمة ما بعد الحداثة -post-modernisme مخصصة غالباً للطابع المعماري الذى يختلف عن المعمار الحديث.

إذا كانت أحلام الحداثة قد ظهرت بعد الحرب العالمية الأولى والثورة الروسية وفرضت نفسها مع حلم إعادة بناء أوروبا على أسس جديدة كنوع من التغيير الاجتماعى، فما هو حلم ما بعد الحداثة؟ هل ما بعد الحداثة أكثر حداثة من الحداثة؟ هل هي ضد الحداثة أم استكمال لها أى «بعدها»؟ هل هي قمة الحداثة أم رفض لها؟

إن البادئة أو الـ post : préfixe = بعد، تعنى الانفصال، هل يعنى إذن الانفصال عن الحداثة قمة الحداثة؟ كيف يمكن تعريف الحديث والتفرقة بينه وبين

الجديد أو الـ néo الذى يعنى المرجعى أو الـ zéro؟ إن الجديد الحقيقي يجب أن يكون تجديداً ونهضة وتقدماً. ما بعد الحداثة هو نوع من التجاوز للحداثة، وخروج عنها وعبر لها. فما بعد الحداثة ليست أزمة من الأزمات التى ظهرت فى تاريخ الحداثة، وليست ثورة للحداثة على نفسها ولكنها نوع من الوعى. إن «المشروع الحديث» لم ولن ينتهى. هي نوع مختلف من التفكير فى العلاقة بين التراث والتجديد بين التقليدى والمتغير.

إن ما بعد الحداثة فى الواقع هو استكمال للحداثة برفضها وبالانفصال عنها كثقافة قائمة. قد تكون ما بعد الحداثة أزمة حقيقية للوعى التاريخى فى العالم المعاصر، أزمة شرعية المثاليات وقد تكون مجيباً متأخراً للحداثة الحقيقية.

قد تكون الحداثة فترة انتقالية أو هي لحظة لا يمكن إدراكها أو هي المتغير وغير الثابت ولكن يبقى سؤال هام: هل هما استمراريات أم انفصال؟ هل كل جديد يعنى بالضرورة رفضه للتقديم وهل يعنى وجود تغيير حتمى؟ وهذا التغيير هل هو بالضرورة إلى الأفضل؟

يقول سارتر: «فى مجتمعنا المتحركة يعطى التخلّف أحياناً دفعة للأمام» (الكلمات، ١٩٦٤). إن البحث عن جديد هو خاصية الفن الحديث لذلك كانت السريالية مثلاً، منذ حددها Breton كنوع من الفكر فى غياب أى متابعة للعقل، نوعاً من الحداثة. ويرفض Aragon كون السريالية استكمالاً وتطوراً لما سبق فى حين يحاول البعض أن يجد لها أصولاً ويربطها بالماضى.

وكثير من الفنانين ارتبط اسمهم بالسريالية فى حين أن أعمالهم ما هي فى الواقع إلا استكمال للحركة الرمزية فى آخر القرن الماضى مثل Dali و Delvaux و Cherico وغيرهم. وكتاب الرواية الجديدة الـ Nouveau Roman أمثال Nathalie Sarraute و Robbe Grillet و Mmrguerite Duras يكتبون الآن سيرتهم الذاتية ويؤكدون أن لا شيء قد تغير!

إن الاعتقاد السائد هو أن الحديث هو ما ينفصل عن القديم أو التقليدى، والتقليدى هو الذى يقاوم التحديث ولكن قد يكون القديم والتقليدى هما قمة الحداثة لذلك

سنحاول تفسير المصطلحين:

إن الجمع بين كلمتي تقليدي وحديث يبدو أنه جمع بين ضدّين أو تحالف بين كلمتين متعارضتين فما الفرق بينهما؟

إن التقليدي هو نقل نموذج أو معتقد من جيل إلى آخر ومن قرن إلى آخر، وهو نوع من الإخلاص للأصل لذلك فإن الحديث عن «تقليد حديث» قد يبدو غريباً وذلك لأن التقليدي تصنعه مجموعة من الانفصالات ولكنها تبدو كبدائيات وخلق لاصول.

إن كل جيل يفصل عن الماضي فإن هذا الانفصال نفسه يكون تقليداً. ويشير Octaviopaz في point de convergence (ونقطة تطابق) إلى أن التقليد الحديث هو تقليد ضد نفسه. وهذا التناقض يشير إلى طبيعة الحداثة المتناقضة في ذاتها. فهي تؤكد وتنفي في الوقت نفسه فتشير إلى حياة الفن وموته، إلى عظّمته وتدهوره. إن الجمع بين المتناقضين يكشف عن الحديث كنوع من نفى التقليدي كما يقول A. Conpagnon. ويبدو التعبير الإنجليزي The Modern Tradition وهو عكس The Classical Tradition أقل تناقضاً فهو يشير إلى فترة تاريخية تبدأ منتصف القرن الـ ١٩.

وفي الواقع إن عبارتي كلاسيكي وتقليدي تتفقان في حين أن الحديث يبدو كأنه خيانة للتقليدي ورفض لذاته. والحديث يختلف عن القديم ancien أو antique أي عن الماضي، أي الحاضر في مقابل الماضي. فهل يمكن اعتبار القدماء في وضع أدنى من المحدثين باعتبارهم أكثر بدائية في حين أن الحديث يعني التقدم، تقدم المجتمع والعلوم والتكنولوجيا إلى آخره؟ بالطبع لا. فالقدماء أهميتهم ونقلهم وجماليتهم في الأدب والفن والشعر والموسيقى.

إن الحداثة تقول انطلق كما شئت وعبر عن نفسك واترك كل ما هو مقدس أو نمطي للبحث عن عالم جديد بعيد عن أي تقليد لما سبق. ولكن الحداثة ليست المعاصرة أي أنها ليست تعبيراً عن الزمن الحاضر فقط بل إنها امتدت لتصل إلى التراث والشعر القديم فيرى الشاعر والناقد السوري محيي الدين اللاذقاني في كتابه «آباء الحداثة» أن الحلاج هو الأب الحقيقي لفصيدة النثر

العربية. في حين يؤكد الغيطاني أن هناك شعراً جاهلياً حديثاً، وادوار الخراط يعتقد أن أباً نواس يظل شاعراً حديثاً لأن شعره تجاوز معاناة الخبرة المباشرة إلى سؤال ما وراء الواقع، إلى مشارف الصوفية كما في حالة الحلاج مثلاً، ويضيف الخراط أن شيخ الحداثة العربية هو أبو العلاء المعري للسبب نفسه. وهؤلاء هم آباء الحداثة الإنسانية جميعها.

وعند Rimbaud تصطدم الحداثة بالتراث وتعيد تشكيله بالخيال وخطط الأساليب المعمارية فلقد حاول Rimbaud استخدام جميع المتناقضات المحتملة لمفهوم الحداثة ويرفض أدونيس كل علاقة بالماضي فيقول: الإنسان عندنا ملجوم بالماضي، نعلم أنه يكسر اللجام ويجمع، نعلم أنه ليس حزمة من الأفكار والمصنفات والأوقات يسمونها تراثاً.

ويضيف أدونيس: «ليس التراث مركزاً لنا. ليس نبعاً وليس دائرة تحيط بنا. حضورنا الإنساني هو المركز والنبع».

ويستطرد قائلاً: مانريده، مانهدف إليه شيء آخر أيها السادة إننا نتخطى ما كنتموه، ماورثتموه. نهدمه ايضاً.

تشتمل الحداثة إذن على مجموعة كبيرة من المتناقضات: القديم / الحديث، الحاضر / الماضي، اليسار / اليمين، التقدم الرجعة ويصعب على القارئ أو المثقف العادي أن يفهم الفكر الحديث الجديد وما به من متناقضات. فالحداثة أضاعت أحياناً النص وأضاعت المعنى. الحداثة هدمت الماضي دون وجود بديل. الحداثة أصبحت تعني الغموض والإبهام. الحداثة لم تعد لإثراء النص ولكن لتدميره. الحداثة أصبحت نفيّاً مستمراً.. فالحداثيون كما يقول عبد العزيز حمودة: «وقفوا طويلاً أمام مراياهم المحدبة إلى أن صدقوا أن حجم إنجازاتهم المبالغ فيها حجم حقيقي، بينما يتفق نقاد الحداثة الغربية على أننا لو خلعنا الحداثة من الصخب والضجيج ونعمة التعالي والمبالغة فلن يبقى منها الكثير» (الرفد ١٩ مارس ١٩٨٠).

إن الفن والإبداع عموماً ترمد دائم ومغامرة جديدة.. مغامرة الجديد الكبرى كقيمة أساسية للمعصر. إن الإيمان بالتقدم هو إيمان بالجديد، فالجديد هو جعل التقدم

نفسه في ثورة، هذا التواصل ليس حديثاً، فنجد في الأسطورة القديمة وفي الملاحم وفي أدب المقامة فكل منهم نوع أدبي يجمع بين القصة والشعر. الجديد إذن يمكن أن يكون استمراراً للتقديم. والحدالة ما هي إلا تراث حي قائم بصرف النظر عن زمنه.

ممكناً، ولكن لا يجب أن ننخدع بكل ما هو جديد فالجديد والحديث ليسا دائماً الأفضل، والجديد والحديث ليسا دائماً انفصالاً عن الماضي: فمصطلح قصيدة النثر في ادب الحدالة وتداخل الأجناس الأدبية وتمازجها وانصهارها بحيث يتعمد النوع الأدبي على

الهوامش

(١) عنوان مقال في جريدة الدستور بتاريخ ١٨/٢/١٩٩٨.

(٢) ارجع إلى كتاب Antoine Compagnon بعنوان Les cinq paradoxes de la modernité, Seuil, 1990, pp.17-18.



ارتباك الذات الباحثة عن الحادثة، ما بعدها وما قبلها...

البداية ليست فقط نشاطا بعينه. تكون أيضا إطارا ذهنيا،
نوعا من العمل، موقفا ووعيا. إدوارد سعيد: «بدايات».
نحن لانعرف المدنية، لأن التمدن هو القدرة على ربط الأشياء.
كاتب كويي، مشار إليه في «علاء الديب»، «وقفه قبل المنحدر».

أمنية رشيد*

ما بعد الحادثة أو ما قبلها:

بين الأنواع الأدبية، تقدم السيرة الذاتية بلا شك لونا
من الحادثة. الحادثة بمعنى معرفة الذات، مقاومة
المجهول واللامعنى في إدارة الحياة، البحث عن وحدة
عبر تشتت الوجود اليومي. تفصح أيضا السيرة الذاتية عن
وضعية الفرد في المجتمع، عن مدى سيطرته على
علاقته بذاته، بالآخر وبالأشياء. فتكون بهذا المعنى مرآة
للحادثة إذا كانت الحادثة شكلا من الوعي لعلاقة
الإنسان بالعالم.

نجد السيرة الذاتية من خلال نصوصه التأسيسية في
الكتابات المصرية الأولى تعبر عن المواجهة مع الغرب.
فيفزو النموذج الغربي صورة صنع المستقبل ونرى السيرة
الذاتية مع الأيام تقاوم الجهل للوصول إلى المعرفة، ومع
يحيى حقى تمجد العلم للإطاحة بالغيبى. وإذا استمر
النوع في السرد الحديث يبحث عن العدل. وعن معنى
التاريخ مع لويس عوض، لطيفة الزيات، شريف حتاتة،
وغيرهم من كتاب السيرة، من خلال طرق وأشكال
مختلفة، فهل نستطيع أن نقول إن التخلي عن المفهوم
النهوضى الذى يستهدف بناء حياة أفضل تقوم على
رفض الغيبى وعقلنة العلاقة بين الأنا والعالم، يمر فى
الكتابات الشابة، مى التلمسانى أو نورا أمين مثلا، عن

تجاوز إشكالية تحقق الفرد فى نوع من ما بعد الحادثة؟
لن يكون هذا غرض دراستى:

ما أريده من خلال قراءة بعض نصوص السيرة الذاتية
المصرية، هو الإظهار، عبر مرآتها، لشكل الحادثة فى
تصور كتاب السيرة. شكل أراه مضطربا، معبرا عن ذات
مرتبكة ومشروع لم يكتمل. شكل أراه متأرجحا بين
نموذج غربي للحادثة، قاطعا مع الماضى دون العثور
على الجدل الذى قد يساعد على ابتكار المستقبل -
انطلاقا من أشكال أكثر ارتباطا بالواقع المحلى - واضعا
الفرد بمفهومه الغربى نموذجا دون إدراك للاختلاف فى
شروط الإمكان مما يؤدى إلى شرح الذات والمشروع
معا. وهذا سوف يقودنى إلى السؤال الذى يطرحه هذا
العدد من قضايا فكرية: هل نستطيع أن نتحدث من
داخل الثقافة العربية عن حادثة وما بعد حادثة بالمعنى
التي انتشرت فى الثقافات الغربية منذ السبعينيات؟

عبر قراءتى لدارسى الحادثة وما بعدها، استوقفتنى
المنطق الخاص لمناقشة تميل إلى المثالية ولا تأخذ فى
الاعتبار الظروف التاريخية والفكرية الخاصة بكل
مجمع^(١). فإذا اقترنت الحادثة بالقطع الحاسم مع
الماضى لصنع قيم وجماليات وسلوكيات جديدة، وما
بعد الحادثة بقبول التجاور لأنظمة مختلفة دون اعتبار

(*) رئيسة قسم اللغة الفرنسية - كلية الآداب - جامعة القاهرة (سابقا).

للتناقضات التي قد تفصل بينها، فما هي الأشكال التي صنتها أو استهدفتها حدثاتنا؟ وهل يعتبر التجاور عندنا ما بعد حدثي أو ما قبل حدثي؟ إن ما بعد الحدث، رغم التعريفات المختلفة والمتناقضة أحيانا التي وجدها للتعريف بالكلمة، هي في الغالب «المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة» كما يقول فريدريك جيمسون أو «الشرط العام للمعرفة في عصر التكنولوجيا»، حسب ليوتار. فهل وصلنا إلى هذه المراحل إلا تابعين اجتماعيا، ثقافيا وفكريا؟ ربما نتفق مع هابرماس الذي يشك في صلاحية مصطلح «ما بعد الحدث»، إذ يرى أن الحدث التي استهدفتها عصر التنوير لم تكتمل بعد^(٢). ومع ذلك لا أريد أن أتبحر في مناقشة هذه التعريفات، بل سوف أحاول استخلاص دلالات بعض السير الذاتية التي قرأتها: فأغلب كتاب السيرة عندنا هم ممن حاولوا بفكرهم وكتاباتهم، أو بسلوكهم وحياتهم، صنع أو تحقيق مفهوم للحدث. فإلى أي مدى نجحوا أم ضلوا الطريق؟ إن سؤال الحدث، ما قبلها وما بعدها - إن وجدت - لا ينفصل في ثقافتنا الحديثة عن سؤال النهضة. مما يميذنا إلى المراحل المختلفة لحركة نهضوية استهدفت في أغلبها العقل والعلم على النموذج الغربي وفشلت في إقامة الشروط الاجتماعية لإنضاج فكر علمي وثقافة عقلانية.

١ - سؤال البدايات:

ارتبط سؤال النهضة في كتابات القرن التاسع عشر، كما هو معروف، بقياس الغرب: تقدمه وتأخرنا، عقلانيته وغيبياتنا، علمه وجهلنا. وعبرت رحلات رفاعة الطهطاوي وعلى مبارك وغيرهما عن هذه الفجوة وهذا النقص. واستمرت هذه الثنائية - الازدواجية؟ - حتى الآن، وتعتبر عنها الكثير من سير ذاتية الليبراليين من كتابنا: طه حسين، توفيق الحكيم، يحيى حقي، الخ. يلاحظ يحيى عبد الدايم في كتابه الرائد عن الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث^(٣)، أن البحث عن الذات في الثقافة العربية الحديثة برز وتشكل مع صعود الطبقة الوسطى وعبر عن التمزق بين مقاومة الاستعمار والانهار بالنموذج الغربي، وعن القلق العميق الذي واکب هذا «الصدام الفكري بين الفكر الشرقي الجامد

وبين الفكر الغربي المستنير» (ص ٤٦)، كما يقول. ويلاحظ أيضا أن السير الذاتية الأولى، رغم رغبتها في التعبير عن الذات، كانت ترفض، طبقا للموروث العربي «التعري النفسى والمصارحة المكشوفة» (ص ٧٨). سوف نرى كيف شكلت هذه العناصر الأولية جزءا هاما من ربكة الذات كما تظهر في السير الذاتية العربية أو كما تختفى وراء القضايا المثارة.

تبدأ الربكة مع الانفصام وليس فقط بهذه الازدواجية الناتجة عن ثنائية الغرب / الشرق. وقد أظهرنا في دراسة سابقة التشكيل الأسلوبى للثنائيات التي تكون المعمار القيمي لكتاب الأيام^(٤). من الثنائية الجغرافية - القرية / المدينة، مصر/ فرنسا، الأزهر / الجامعة الحديثة، انتقل طه حسين إلى ثنائية الثقافة وانفصام الذات في محاولة الربط / الفصل بين التراث العربى والعقلانية الأوروبية. فمن القرية التي كان يعيش فيها «غريبا عن الناس وغريبا عن الأشياء»^(٥)، ينتقل إلى حى الأزهر حيث الروائع الكريهة والأصوات المزعجة والغلظة التي تغلف الناس والأشياء - وكم تعود كلمة غليظ في كتاب الأيام - وعقم الدروس الخ، ثم إلى فرنسا حيث العقل والنور وتحضر السلوك.

منذ صغره وربما بسبب عاهته عانى طه حسين من الانفصال بين العقل والجسد. لا يشترك في اللعب مع الأطفال. يقول أنه عرف أغلب الألعاب: «بعقله لا بيده. وكذلك عرف أكثر ألوان اللعب دون أن يأخذ منها بحظ» (ص ٢٧). واستمر بعد ذلك محروما من «لذة العقل والجسم معا» (٢، ص ٣٣)، عندما كان أخوه يسهر مع أصدقائه من الشباب. نجد أيضا عند لويس عوض هذا الانفصال بين العقل والجسم، وربما يكون من سمات مثقفي هذا الجيل. يقص في أوراق العمر كم كان يبغض «درسا سخيفا اسمه «الأشياء»... «وقد كنت شخصيا أبغض دروس الأشياء بسبب تخلفي في القدرة على الأشغال اليدوية»^(٦).

تقص أغلب السير الذاتية وحدة الراوى مع أفكاره وتعلم الحياة من خلال الكتب. وحدة تؤلمه لكن لا يد منها. يقول شكرى عياد في العيش على الحافة، معبرا عن وحدته، أنها: «أصبحت جزءا من نظام حياتي»^(٧).

فكانت القطيعة حتى موت الأب، الصمت، استحالة التواصل، الشرح الداخلي الذي يؤلم ويجرم طرفي الخلاف: «احتجت إلى زمن طويل حتى أعود غيابه، وإلى وقت أطول حتى أتبين حقيقة مشاعري نحوه. لم يكن الحزن لموته. إنما حزنت، وما زلت حزينا، لأنه سيقني بالموت قبل أن نرى هنا علامة من علامات استحالة التصالح مع الذات؟

تغيب المرأة عن هذه السير الذاتية. أو بمعنى أصح لاتوجد المرأة الحبيبة، الصديقة، الزميلة.

الأم غالبة عند طه حسين، مقهورة في أوراق العمر، متسلطة في العيش على الحافة. يقول عنها لويس عوض بعد وصفه لغياب العدالة بين حياة أبيه المرفهة وبين القراءة واحتساء الخمر ولعب القمار وبين انشغال أمه اليومي في أمور المعيشة وتربية الأطفال: «أمراة جاءت إلى الحياة وخرجت منها، أعطت كل ما تملك ولم تأخذ من الحياة شيئا» (ص ٨٤). مما جعله، حسب تعبيره، متجاوزا لقاسم أمين ومطالبيا بـ «المساواة التامة بين الجنسين» (ص ٧٧). لكن هنا أيضا يظهر الاختلاف بين القول والتجربة المعيشية. التجربة الأولى للجنس يعيشها مع عاهرة ولا يوجد وصف لتجربة أخرى. وفي جملة، يلخص حياته الزوجية: «عاش (أخوه) في الظل حياة هادئة فأكرمه الطبيعة في ذريته، وعشت في الضوء مع زوجتي حياة مضطربة وحيدا وبلا عقب» (ص ١٠٦). ويستطرد مؤكدا على دور الذهن في ملء الحياة: «فلنقل أن الطبيعة أكرمتني في تلامذتي وقرائي الذين شاركوا في تغيير القيم والأفكار على أرض مصر وفي كتبتي الأربعين» (ص ١٠٦). وهذا الارتباط بالكتب والتلاميذ سمة أساسية لتلك الشخصيات التي بدأت حياتها مع القرن وأمنت بالتعليم وبالحياة الذهنية إيمانا مطلقا وعوضت بهذه القيمة اضطراب الوجدان. فنجد شكرى عياد يهدي سيرته الذاتية إلى «أبناء الصلب رزقت منهم ثلاثة. أبناء الرأس بلا عدد». وبالفعل نجد القارئ المتضمن الأساسي للكتاب هو ابن الرأس هذا. فبين أب يصفه «مثاليا، محبطا» وأم سماتها «العناد والسيطرة»، عاش الراوى مع الكتب والأفكار وما يسميه

فى ركنه من الوجود يتأمل الراوى الأحداث العامة والعلاقات الخاصة، مما يثرى معرفتنا بهذه وتلك. أحداث عامة هزت البلاد، ولم يشترك فيها الراوى فى الغالب. يستاء طه حسين من سلبية طلاب الأزهر فى الدفاع عن «الأستاذ» (٢، ص ١٤٦)، لكن لم يفدنا الأيام فى معرفة موقفه الفعلى من الحدث. أما لويس عوض فقد استوعب فيما يبدو نصيحة أمه: أن «يمشى جنب الحيط» (ص ١٤٤)، رغم الجيز الهام الذى تحته الساسة فى أوراق العمر. تذكرنا السيرة بسنوات ثورة ١٩١٩ وشخصياتها الفاعلة ولحظاتها المثيرة ومظاهراتها العارمة. دخلت السياسة فى صميم تكوين الراوى، كما يقول: «كان الناس فى صباى يفتطرون على السياسة ويتغدون بالسياسة ويتعشون بالسياسة» (ص ١٥٦). ولكنه رغم اشتراكه فى مظاهرات ١٩١٩، يقول أنه فعل ذلك «كطالب مثالى لا يلقى أبدا بالطوب» (ص ١٤٤). نفس الشيء نستخلصه من سيرة شكرى عياد.

رغم أن السياسة لانشغل السيرة بشكل أساسى كما فى أوراق العمر، إلا أنها تصاحب جميع أحداث الحكاية وتتجلى فى بعض اللحظات الدرامية لحياة الأمة وحياة الراوى، فتشكل ربما بعدا من أبعاد «الحافة» فيما يسميه الميش على الحافة: «إننى أقف عند الحافة الحرجة بين الكلام والصمت، بين الحياة والموت. أو بين الموت والحياة» (ص ٧). فبعد وصفه لطفولة ومراهقة تسمتا بحياء شديد وبما يسميه «فرديتى الفظيعة» (ص ١١٦)، يصف حدثا أثر بلا شك على مجرى حياته.

كان ذلك فى ١٩٣٦. المكان، مدرسة شبين الكوم الثانوية. يقول الراوى: «كنا نلتقى عصر كل يوم عند مكتب البريد قرب السوق، ترتب ما سنفعله فى الصباح، وبعد أن أقوم بدورى المحدود، وتطلق المظاهرة، أذهب إلى بيتى» (ص ١١٦). لكن ذات يوم «سيطرت فيه الفوغائية» (ص ١١٧)، أحرق الطلاب معمل الطبيعة والكيمياء. ويبدو أن الراوى اشترك فى هذا الحدث رغم استنكاره له. وعندما أتى أبوه لتلبية دعوة الناظر لبعض أولياء الأمور تصرف أمام الناظر بما رآه ابنه إذلالا ومهانة - «لمأذا فعل بى وينفسه ما فعله فى ذلك اليوم الأغبر؟» (ص ١١٧).

«الفرجة»: «والفرجة، مع طول الزمن، تعلمك أن تعيش مع أفكارك، مهما كانت أنكارنا ساذجة. ويصبح لك رفيق دائماً، هو نفسك، تألفه أو لا تألفه، ليس معك غيره» (ص ٥٨). تأثر هو أيضاً بكتابات قاسم أمين، لكنه لا يستطيع أن يستوعب بشكل إيجابي القوة التي اكتسبتها أمه في إدارة الحياة بعد موت أبيه: «علاقة الابن بأمه - في جيلي أنا - كانت شديدة التعقيد» (ص ١١٩). ويختفي تأثير قاسم أمين وراء أحكام صارمة ضد المرأة: «إن أبي أضاع ما له في البركة. هكذا النساء دائماً. لا يفهم الصراع ضد قوى الطبيعة. ولا لذة ذلك الصراع. الصراع الوحيد الذي يعرفه هو صراع الرجل والمرأة في الفراش» (ص ٦٧). كان يرى في أمه هذا الكائن الذي كان يريد أن «يخصيه»، فجعلت كل النساء من المحرمات. ومتجاوزاً لهذه الخبرة الخاصة، يعبر بشكل واضح عن عدم إيمانه بوجود الحب في الثقافة العربية: «بين الحب الصوفي والحب العذري» وكلاهما عاش على هامش المجتمع» (ص ٢٣)، لم يعرف العرب ما يسمى بالحب. فرغم تصريحه بإنجازات العصر التي سمحت له بأن يتحدث بحرية عن الجنس، يعترف بالتالي: «أما الآن وأنا أسترجع تفاصيل حياتي فلست بقادر على الزعم بأنني نجحت في أن أكون هذه الثقافة بداخلي» (ص ٢٣). ورغم سلبية هذه التصريحات، يقترب شكرى عياد، أكثر من سابقه في كتابة السيرة الذاتية، من الحداثة الحقبة التي تبني معرفة الذات والكشف الصريح عن تناقضاتها وحدودها.

إن سيطرة الغرب فكرياً وقيمية ومثلاً أعلى واضحة في جميع سير البدايات. في الأيام تمثل نقطة التحول الأساسية كما نعرف. أما في أوراق العمر، حيث تبدو النزعة الوطنية أكثر حضوراً، والانتماء للوطن القيمة الأساسية للكتاب، يبقى تغلغل الثقافة الإنجليزية ونمط السلوك الانجليزي واضحاً في الكتاب. الأب يقرأ التاريخ في الكتب الإنجليزية ويفهم السياسة بسبب ثقافته الإنجليزية، حسب ما يقوله الراوي، ابنه، بانهاير ملموس. وأيضاً الإشارة إلى حسن الملابس الإنجليزية، إغراء الأسماء المستعارة من الثقافة الغربية: الأخ فيكتور سمي هكذا تأثراً بفكتور هوجو، يمتلئ الكتاب بتفاصيل

تفصح عن إعجاب الراوي بنموذج الثقافة الغربية. في العيش على الحافة، تنحصر الإشارة إلى الغرب وثقافته إلى ذكر بعض أسماء الأعلام في العلوم الإنسانية: تين، تشومسكي، مدرسة براغ، وامتناناً لتخلله السخرية لبعض إنجازات العصر التي حررت إمكانية الحديث في المواضيع المحرمة مثل الجنس، كما رأينا. لكن هذا التحرر النسبي للكلام، لا تصاحبه حرية ملموسة في السلوك. فالسيرة هنا تعطينا الكثير من نماذج الشذوذ الجنسي والعنف، بينما لا يظهر حب الرجل والمرأة إلا عبر رومانسية صورة طفلة أو شرعية زوجة أو خلاعة عاهرة. ويتأني هنا ملاحظة أنه رغم الصمت الذي يميز التجارب العاطفية في أوراق العمر، نجد فصلاً من الكتاب يصف التجربة الجنسية الأولى، مع عاهرة في بيت من بيوت الدعارة!

تخطت مع ذلك في تجربة التعلم - أو سنوات التكوين كما يسميها لويس عوض - مع وجود التأثير الغربي، الكثير من علامات الانتماء الوطني وحتى الاشتراكي قبل أن تكون أيديولوجيا اشتراكية مؤثرة في الثقافة المصرية في الأربعينيات. يحكي لويس عوض أنه رأى أباه يبكي مرتين في حياته: الأولى عندما مات سعد زغلول والثانية عندما نفذ حكم الإعدام على العاملين الأمريكيين ساكو وفانزتي، في ١ مايو ١٩٢٧، وأصبح بعد ذلك يوم ١ مايو، يوم الاحتفال العالمي بعيد العمال. نجد هكذا عند لويس عوض بذور ما سيكون أساس السيرة الذاتية «الاشتراكية» عند لطيفة الزيات وشريف حتاتة.

٢ - المطاردة والقهر:

مع لطيفة الزيات، يختلف سؤال الذات وتشهد علاقة العام بالخاص منحني جديداً. هنا لا يستبعد الخاص كما لا يبتز وراء أهمية الأحداث العامة أو السياسة أو الثقافة. لا نجد عندها أيضاً هذا الانفصام الذي يميز سير البدايات، بل شرحاً أو شروخاً من نوع آخر. هل نحن هنا أمام وعي جديد لعلاقة الإنسان بذاته وبالعلم؟ أم نموذج لكتابة نسائية أكثر إدراكاً وحساسية بأهمية الخاص في الحياة؟ تقول حملة تفتيش، أوراق شخصية، كما تقول أعمال لطيفة الزيات الأخرى، أن الذات أو الأنثى لا

تكتمل إلا بانصهارها في النحن أو الجماعة. أو هذه هي على الأقل المقولة المعروفة أو المتفق عليها لدى قراء لطيفة الزيات. لكن التحليل السردى لأسلوب لطيفة الزيات في السيرة وفي التخيل الذاتي الذي يتخلل جميع أعمالها، يظهر دلالة أكثر تركيباً تتصارع مع جفاف هذا التصريح. أن تتعامل مع الجماعة، هذا ما أرادته الراوية وما ظنت أنها وصلت إليه في نهاية سيرتها الذاتية: «أستطيع الآن أن أنظم أوراقى التى رقدت مخطوطة فى مخابها السرية» (٨)، وربما وصلت إليه فى تجربتها المعاشة. تعبر السيرة مع ذلك عن وجوه مختلفة للمرأة الراوية: الشابة التى دخلت جامعة فؤاد الأول، المناضلة التى هربت مع زوجها الأول من بيت إلى بيت، هاربة من مطاردة الأمن لهما، المرأة التى اكتشفت أنوثتها وجمالها وحررت رغباتها الجنسية المكبوتة من خلال زيجتها الثانية، ثم «المرأة فى منتصف العمر هاربة من الحياة بين دفتى كتاب» (ص ١٦١، ١٦٣). وبين هذه الوجوه ضرورة إيجاد خط يربط بينها. لكن أسدق وربما أجمل ما فى السيرة ليس هذا الخط الرابط، بل الصراع الدائم الذى يميز حياة وكتابة لطيفة الزيات.

صراع خاص بلاشك. لكن أيضاً وعى حاد بشرخ تاريخى فى زمن شهد الربيع تلو الربيع لايزدهر فى التقدم المنشود وزهرة المشمش تذبل بين غصونها الجافة. زمن رأى إخفاق حركة الجماهير والقهر يجدد القهر عبر وجوه مختلفة من ربا وسكينة والسجانة، إلى شرطى سيدى بشر فى نهاية الأربعينيات وأمن القاهرة فى مطلع الثمانينيات. تظن الراوية أنها استطاعت دائماً أن تفصل بين الخيال والواقع لكن النص السردى يظهر مزجا بين المستويات يتحقق فى استعارة «حملة التفتيش».

حملة التفتيش هى بمعناها الحرفى حملة حدثت داخل عنبر سجن القناطر. حملة شرسة داخل الأمتعة والأوراق والملابس الداخلية، حملة صاحبها صراخ البعض وهيستريا الأخريات من المسجونات. لكنها أيضاً هذا المعجاز الأدبى الذى قصدت به لطيفة الزيات البحث فى داخل الذات لمعرفة ما حدث للشابة المناضلة، التى كانت تهتف على سلازم إدارة الجامعة وحولها إلى المرأة الـ «هاربة بين دفتى كتاب». وهنا، رغم الاتهام

الذى وجه إليها من بعض قرائها أنها أخفت بعض التفاصيل الدالة، مثلاً فى رواية زيجاتها الأولى والثانية (وتساءل: هل على كاتب السيرة أن يقول كل شئ؟ وما معنى كل شئ؟ فى النص الأدبى؟ أليس من الأحرى فهم دلالات الصمت والجدل بين ما يكتب وما يسكت عنه؟)، أرى أن لطيفة الزيات وصلت إلى درجة عالية من الصدق فى محاولاتها المتكررة لفهم ما حدث، لإيجاد الربط بين الصور المختلفة والتعيز بين الحقيقة الداخلية والصور الاجتماعية ومراوعة الذات والتحایل عليها والاعتراف بالخطأ وبالتقصير: «وكل ما أستطيع أن أقطع به أن هذا الانقسام فى ملكاتى إلى جانب قصورات أخرى فى شخصيتى كان سبباً من أسباب احتلال فعلى وإنتاجى لفترة طويلة نسياناً من فترات حياتى» (ص ٢٩). وفى صدقها هذا، أرى أن لطيفة الزيات، مثل شكرى عياد رغم الاختلافات التى تميز الشخصيتين وأسلوب السيرتين، تكشف بعضاً من الحادثة المتورة فى ثقافتنا: الجرة فى كتابة السيرة والاعتراف بالحدود الموضوعية والقصور الذاتى، تصوير واقع لم يخل أبداً من القهر والمطاردة، الاختلال فى النهاية بين «البيت القديم»، القدر والميراث و«البيت الجديد»، الصنع والاختيار. أليست الحادثة فى الأساس الفصل والقطعية فى المعرفة والسلوك؟

مع شريف حتاتة نستمر فى عالم القهر السياسى والمطاردة البوليسية، وتصل بنا سيرته الذاتية «النوافذ المفتوحة» (ولا بد أن تستوقفنا علاقة التناسق بينها وبين الباب المفتوح للطفيفة الزيات: الأمل فى مستقبل أفضل بعد صعوبات الطرق المتعرجة)، إلى درجة استشارة رواية المغامرات، عندما يقص المراحل المختلفة لهروبه التى انتهت به إلى قضاء ثلاثة عشر عاماً من حياته فى السجن. لكن هذه السيرة تتميز عن غيرها من كتاباتنا الذاتية برغبتها فى الخوض فى شامل الحياة وفى إيجادها فن رسم الشخصيات المختلفة وتصويرها لسنوات اليأس فى مصر، استطاع أن يزيل من خلالها الفكرة السائدة التى ترى فى السيرة الذاتية نوعاً غربياً، قائماً على نمو الفرد ووعيه بذاته، وصعوبة كتابتها فى عوالم ما زال الفرد فيها خاضعاً للقهر والأعراف الاجتماعية، ولكل

٣- الرؤية الحداثية

مع كتابات الشباب في السيرة الذاتية يختلف المشهد تماماً. لا تطرح قضايا الوطن الكبيرة ولا العلاقة بالغرب ولا قضية المرأة، فنادر هذه السير حول الأشياء الصغيرة في الحياة، حول الذات وتحققها أو ضياعها، في كتابة تستهدف الحداثيّة، فتتحول زاوية الرؤية ومفردات الأسلوب، دون أن تنهى ربكة الذات الباحثة عن الحداثة في الوعي بالذات وإيجاد كتابة أخرى.

في دنيا زاد استطاعت مي التلمساني أن تحول تجربة خاصة وأليمة إلى عمل فني متقن وجميل في أجزاء من سيرة ذاتية مثقبة. يقوم الخط الأساسي للقص على سرد موت ابنة الراوية فور ولادتها فينجح في صياغة استعارة جنائزية ممتدة. ترفض الراوية الأسلوب الرومانسي للتعبير عن الحزن فتلجأ إلى المفارقة بين اللغة الوثائقية - الغرفة رقم ٤٠١، أكياس الدم - ومفردات الاستعارة الجنائزية - المقبرة، الرحم / المقبرة - وصور جنائزية: «الموكب الصغير» الذي توجه بالجثة الصغيرة إلى مقبرتها. في هذا الوصف ينحصر المكان إلى غرف محايدة وبلا دفء، والزمان إلى «أيام بلا أرقام» (١٠)، وتجسد الراوية في نسجها داخل قصة موت وفراق. تساهم أيضاً هذه الرؤية في تجسيد المسافة التي تفصل بينها وبين العالم المحيط بها وحتى الاقتراب الجنسي مع الزوج، من أجل صنع طفل جديد، كما تصرح به، تصفه كـ «حركة عهر حقيقية» (ص ٤٣).

هنا لانجد باباً مفتوحاً ولانوافذ مفتوحة، بل غربة واستغراباً ومسافة تفصل ليس فقط بين الراوية والعالم الخارجي، بل أيضاً بينها وبين حداثة العالم التي يحاول أسلوب القص أن يستنسخها. تحاول في بعض فقرات النص أن تصور غربة عالم مستلب - بيع البيت أو مشهد الجيران ترى الانتماء إلى البرجوازية الصغيرة - لكن لا يستطيع القص أن يدمج دلالات الوصف إلى النسيج الأساسي للقص، من أجل صياغة حداثة تعكس رؤية شاملة لعلاقة الإنسان بالعالم. فرغم تجاوز ارتباك الذات في علاقتها بالعالم - ظاهرياً - لا نجد هنا كتابة تعبر عن أزمة إنسان العالم الثالث في مواجهة حداثة مبتورة - يتعمق الاستغراب ويتسع أفق الغربة في سيرة -

أنواع الممنوعات في الكلام عن الجسد ونقد الأسرة والنقد الذاتي، ونقد المؤسسات، الخ. فكل ذلك نجده في النوافذ المفتوحة، في البحث الدؤوب لاكتشاف الذات وكشفها، لمحاورة الحقيقة وراء الزيف والأصالة وراء الخضوع للقيم السائدة.

يجيد الراوي الدقة في فن البورتريه. يفصح عما لاتقوله الشخصيات، فيرى وراء ملامح الوجه، الابتسامة، حركة اليدين، الملابس وهيئة الشخصية، علامات التوتر أو الخوف، الحزن والمرح، الأسى والريبة، الذكاء والخبث. وتنطبق دقة الملاحظة أيضاً في كتابة تاريخ مصر الحديثة، وهنا نجد عناصر أساسية مما عطل ويعطل حتى الآن نمو الفرد واستكمال حداثة المجتمع، رغم المزاعم التنويرية للسلطة. فعنود به إلى تناقضات الفترة الناصرية ولعب السلطة القديم والمتجدد بمصائر الناس. تناقضات بين صنع السلطة للكرامة الوطنية من خلال محاربته للاستعمار وبين إلغائها للحريات، وخلعها لكل بذور المواطنة وبدايات الحياة الديمقراطية (رغم حدودها وتسطيحها) مع إنشاء مؤسسات الدولة لإدارة الحياة الفكرية وما سمي بالاشتراكية عبر أجهزة الاتحاد الاشتراكي. يرى الراوي ويسرد كيف يشوه المثقف وكيف تخلق إتهاماته، صاعداً في السلم الاجتماعي وفاقداً لجوهره وإحدى وظائفه الأساسية: النقد. يقول الراوي: «الدولة في بلادنا انتزعت مني الوطن الذي أنا جزء منه. لم تشعرني أبداً أنني أملك فيه شيئاً. قال لي لا صوت لك ولا رأي. طاردني ببوليسها، ومحاكمها، ومشايخها، حتى تبيعه للأجانب مقابل ما يمكن أن تحصل عليه. سعت إلى القضاء على، إلى تحطيم ما لدى من موهبة، وقدرات، وثقة في النفس. هكذا هي السلطة وتخدماها. لا يكفون عن حصارنا» (١١).

بعد قراءة هذه الشهادة يدهشنا ما يقوله شريف حتاتة عن الفصل بين الفن والسياسة. هل يجوز هذا التقسيم في العالم الثالث حيث مازالت الحداثة مبتورة؟ فكما يقول الفيلسوف الإيطالي جرامشي، للفن خصوصيته، ولكن صنعه وإبداعه يتطلب كل الموهبة والخبرة المعاشة والملتزمة للإنسان الفنان.

رواية؟ مجموعة قصص؟ - نورا أمين: قميص وردى فارغ، لتطرح بوضوح مشكلة الحداثة: حداثة حب عصري، حر، بلا ضمائر ملكية، حداثة كتابة «عبر نوعية»، حداثة جبل بلا آباء، يبحث عن هوية مفقودة عبر ما تسميه الرواية «لحظتنا المسرودة» (١١). يحكى هذا الكتاب المؤثر، النابض صدقا، قصة حب وافتراق متضافرة مع تجربة كتابة. تدور القصة حول الكتابة والكتابة حول القصة في حركة حلزونية. تلد الكتابة من قصة حب وتبدع الكتابة متن قصة وواقع وشخصيات واقع، تختلط فيها عناصر الخيال مع علامات الواقع المعاش. تخلق الكتابة جدلا بين النشوة والسقوط فى دوائر الحزن، بين الصورة والقطع السينمائي، بين الكلمة المألوفة أو الفارغة.

تصب الخطوط المختلفة للقصة والكتابة في مشكلة تشملهما: مشكلة الهوية. هوية الشخصيات والكتابة، لكن أيضا هوية الجيل الذى يبحث عن سلوك مختلف وقيم أخرى فى مدينة مغتربة وزمن موحش. فالبطل والبطله غير محددى الجنس: «أنا نصف امرأة. نصف عنراء. نصف حاملة» (ص ١١). والفروق تدوب بين الذكورة والأنوثة. تتحدث الرواية عن هؤلاء «الرجال الطيبون» الذين «يشبهون أمى أحيانا» (ص ١٥)، أو «كنت قد تحولت بلا إرادة إلى أن أكون «الرجل الخطأ» أو أن أكون أنثاه» (ص ١٥-١٦). والآنسان مهددان بالتخيئ. وعندما يغضب هو بصفة التخيئ، تجاوب، نصف ساخرة، نصف شارحة لواقعهما المعاش: «أطمئنك أنك لست كذلك فى خيالى البصرى، لكن ضرورات الكتابة المستحدثة، وكسر التابو يحثاننى على إجراء مثل هذه الإشارة الأدبية، ولا تنس أننى على يقين من أننا نفقد جنسنا بالتدريج. نصيح جعمرات فى هذا الزمن الردى، حيث لا فراغة يلتقطونها أو يجمدون انفسنا من الهوية» (ص ٤٧). وتتحول مشكلة الهوية إلى مشكلة الجيل بأكمله فى مدينة مستلبة: «نحاول أن نشق لنا هوية وسط طراز المعمار الإنجليزى ومنتجات تايوان وهونج كونج المسترخية حتى الصباح على الأرصفة» (ص ٤٩)، أو فى «تلك المحافل الحافلة بنا: المطاعم الأنيقة التى نرتمى فيها ليلا بين ثقافات سويسرية وفرنسية

وإيطالية، وأمريكية بالأساس» (ص ٤٧).

هل تحتاج هذه الشهادة على لسان شابة تريد أن تعيش وتكتب الحداثة تعليقا عن ملامح الحداثة المبتورة؟

٤- جسر بين الأجيال:

ولماذا بترت هذه الحداثة؟ ماذا حطم كل هذه الجهود والتضحيات؟ من القضايا الكبرى التى طرحتها سير البدايات إلى التوحش فى مدينة مغتربة، هل هناك علة منطقية تربط الأثر بأسباب قابلة للفهم؟ يحتاج الموضوع بلا شك لكثير من الدراسات فى ميادين مختلفة من علم الاجتماع والسياسة والفلسفة، لانتفضع هذه الدراسة إلى الخوض فيها. ولازيد هنا أكثر من قراءة بعض نصوص السيرة الذاتية المأخوذة عند أجيال مختلفة كى تساهم شهاداتها - وكم هى هامة مرآة الأعمال الأدبية فى إظهار ما لايقوله تاريخ المجتمعات! - فى توضيح إشكالية الحداثة فى مصر.

ولنعد إلى السير الذاتية بنص صغير لعلاء الديب: «قفة قبل المنحدر»، من أوراق مثقف مصرى ١٩٥٢ - ١٩٨٢ (ص ١٢). رغم صغره، وتشظى أوراقه - ولانلاحظ هنا أهمية كلمة الأوراق: أوراق شخصية، أوراق العمر - يؤكد هذا النص بعض فرضيات هذه الدراسة: الحداثة المبتورة، محدودية علاقة مثقف العالم الثالث بذاكرة تاريخه، علاقته المشوهة بالغرب، التأثير المدمر لأموال النفط، انكسار الأحلام فى مدينة موحشة. يبدأ النص وينتهى بالتركيز على مفهوم الذاكرة: «ذاكرتى حياتى. أدافع عنها وكأنها حريتى» (ص ١١)، «ذاكرتى.. حياتى.. بها أحاول الخروج من الدائرة الجهنمية» (ص ١٠٦).

ويبدو من الصفحات الأولى أن فقدان الذاكرة هو المشكلة الأساسية لمثقف العالم الثالث.

يشير الراوى إلى «لحظات حياتنا المفككة» (ص ١٢)، بينما «الإنسان المتحضر هو من يبقى تاريخه حيا» (ص ١٢). ويشير إلى كلمات كاتب كويى: «نحن لانعرف المدنية، لأن التمدن هو القدرة على ربط الأشياء بعضها ببعض، دون إهمال شيء، أو نسيان شيء إننا ننسى الماضى بسهولة، ونغمس كثيرا فى الحاضر»

(ص ١٢). والكتاب هو - منذ عنوانه - بحث عن زمن مفقود. بلا وحدة تعاقبية، في ذكريات مبشرة، يحاول الراوى أن يرصد التحولات التى أصابت المشتف المصرى منذ بداية العصر الناصرى: ١٩٥٢. شذرات من الحياة الخاصة، أحداث تاريخية أثرت على الوجدان القومى وأخرى شرخت الشعور بالمواطنة والانتماء، الإفصاح عن نمو الاكتئاب فى نفسية مأزومة.

بوعى لا نجاهه فى سير البدايات، يرى الراوى بوضوح الدور المزدوج للغرب فى حياته بين الغواية والتدمير: «لو أننى أستطيع أن أجعل نفسى عدوا، لكان هذا العدو - هو - تلك العمودية لأوروبا» (ص ٢٤). وعندما يقول له صديق أنه «من القلائل الذين يشعرون بنفض الحياة الثقافية فى أوروبا»، يتسم ويفكر: «لم يدر هو أنه لمس جرحى العميق» (ص ٢٤). هل تكون هذه الـ «عمودية» إحدى أسباب تلك الازدواجية التى يشعر بها ويقول عنها أنها «قضية الشخصية» و«إنها قدرى ومصيرى» (ص ٩٤)؟

لكن للازدواجية حقيقة أكثر تركيباً. الازدواجية أثر يصنعه تاريخ ومجتمع وظروف خاصة. تصنعه المفارقة بين الشعارات الزنانية وبؤس الواقع، بين الزيف والحقيقة، بين رفض التخلف ووجوده، كائناً أخطبوطياً فى كل مكان: «أصارع فى كل لحظات وجودى» (ص ١٣). يريد الراوى مقاومة التخلف لكنه يهزم بهزيمة الوطن، ثم الطرد من المواطنة مع إخراجها من المجلة التى كان يعمل فيها والشعور على كل حال باستحالة الكتابة لجماهير واسعة: «... المعنى الحقيقى لكلمة «مواطن» مازال مفقوداً... ومازلنا نبحت عنه... كم ليلة أمضيتها، وأنا أشعر أننى بلا وطن» (ص ٣٥). مع طرده من الجريدة، وكان ذلك فى ١٩٧٣ مع غيره من كتاب المعارضة، يشعر الراوى أنه فقد الأمان: «كم ليلة أحسست فيها، بالرغم من بيتى وزوجتى وعيالى - أننى لست ضرورياً، وأننى مطرود، وزائد عن الحاجة» (ص ٣٥). يؤلمه ويطارده غياب الديمقراطية: «نحن ياسيدى لانستطيع أن نرى واقعنا... أو نغير عنه لأننا يجب أصلاً أن لاتنكلم: لا فى الدين، ولا فى الجنس، ولا فى السياسة» (ص ١٩). ويتحول هذا الغياب للديمقراطية

إلى الشعور برفيب داخلى يجمع بين كل سلطات الهيمنة: «رفيبى مصرى، وأوروبى. دينى، وثقافى، جنسى، وسياسى...» (ص ٦٧).

وتقضى أخيراً على المواطنة الهجرة النفطية والهزيمة: «كل ما فى قلوب المصريين من حضارة ومرونة - يتحول - هناك فى البلاد الخليجية حيث النفط - إلى غلظة قاسية» (ص ٦٠). هناك يسيطر المال، تنزل القيم وتتفتت الأشياء. تكتمل الصورة بوصف المدن المهزومة، السويس والقاهرة: «أبحث فى القاهرة عن حى قديم، عن زقاق رطب، عن وجه صديق ولكن مدينتى أصبحت غريبة...» (ص ٨٦). مما يمد جسراً بين مدينة العالم الثالث كما رآها لويس عوض والمدينة التابعة التى ورثها الشباب من الكتاب. قال لويس عوض بالفعل فى أوراق العمر: «ومشكلة المدينة المصرية أنها أضاعت دستور القرية دون أن تكتسب دستور المدينة. ونحن معلقون بين أخلاق القرية وعقليتها وبين أخلاق المدينة وعقليتها» (ص ٥٠-٥١).

التجارو والحدائى المبورة:

تظهر قراءة النصوص السابقة، رغم انتقائها الشديد، مدى مأزق الحدائى المنقوصة التى نعيشها. كانت المشاريع النهضوية، رغم رؤيتها التطبيقية وانبهارها بالنموذج الغربى، تستهدف تغيير المجتمع بأكمله، وانتهت بأسئلة متجددة عن الهوية وعن كتابة ذاتية تدور حول تفاصيل محدودة تعبر عن فئات هامشية من المجتمع. أرادت الذات أن تتحد مع المجموعة والأنا أن تلتحم بالنحن، وبقيت الذات معزولة، وحيدة ومهمشة.

اتسع فى المجتمع فضاء التعبير عن الرأى والرأى الآخر، لكن انحصرت علاقة الأنا بالآخر، النخبة بالجمهور والمثقف بشعبه. لكن الحرية لاتتجزأ. لا تعيش إلا فى مناخ من التغيير الجذرى لبنية المجتمع التحتية والعلاقات بين البشر والأطر الأيديولوجية. وما نشهده يومياً من تدهور فى التعليم وسطوة الإعلام - وخاصة المرئى - وظهور فئات جديدة من الأثرياء، ومشاريع «تنويرية» فوقية، لا يبيشر إلا بإعادة إنتاج الفقر والتخلف، التبعية الذهنية والنماذج المشوهة للحدائى.

وما تظهره النصوص المقروءة هو استمرار التجاور. بين صرخات الحداثة والتخلف، بين إغراء المال النفطي وسؤال المواطنة، بين نداء العدالة وتجديد الزيف فى علاقات الزمالة والحب، الصداقة والأسرة. انتقدت لطيفة الزيات وفضح شريف حتاتة القهر السياسى والمطاردة البوليسية وتفصيح شهادة علاء الديب عن استمرار القهر من خلال الرقيب الخارجى والداخلى. رسم لويس عوض صورة قاسية لغنياب العدالة فى العلاقة بين الرجل والمرأة وتظهر عند مى التلمسانى، من خلال مشكلة بيع البيت، أنماط متجددة من اللايمالة فى داخل الأسرة وتأثير الأيديولوجيا الاستهلاكية على علاقة أفرادها ببعضهم البعض وسرقة طفولة زوج الراوية مع ذكريات

وأحلامه الحميمة، بينما يبحث أبطال نورا أمين عن نماذج للحب لاتؤدى إلا إلى التشويه والتهميش والوحدة. أمن طه حسين ولويس عوض وشكرى عياد بأهمية التعليم ويدور المثقفين فى الارتقاء بالدول، وانتشر التعليم بالفعل، ولم يسفر مع ذلك إلا عن إعادة إنتاج التبعية لثقافات غير مؤصلة فى المجتمع فى ظل النظام العالمى الجديد.

وتلقى هنا صور الرحم / المقبرة أو «الرجل المخنث»، رغم أنها تنبع عن تجارب خاصة ووسائل للكتابة تستهدف الجدة، مقام الإستعارة التى تدل على تضيق الرؤية، بين طموحات النظرة النهضوية وأدوات الكتابة الحداثية.

الهوامش

- (١) باستثناء بعض كتابات العالم الثالث، وبعض آخر فى الغرب، التى بدأت تطرح إمكانية طريق آخر للحداثة.
- (٢) وتوجد هذه المقالات الثلاثة فى: جوزيف ناتولى ولندا هاتشيون، قارئ ما بعد الحداثة، جامعة نيويورك، ١٩٩٣.
- (٣) يحيى عبد الدليم، الترجمة الذاتية فى الأدب العربى الحديث، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٤.
- (٤) أمينة رشيد، «الإنسان المتمرد بين كلمة السلطة وسلطة الكلية»، فى قضايا وشهادات، عيال، دمشق، العدد الأول.
- (٥) طه حسين، الأيام، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٤، الجزء الثانى، ص ١٥.
- (٦) لويس عوض، أوراق العمر، سنوات التكوين، مديولى، القاهرة ١٩٨٩، ص ١٥.
- (٧) شكرى عياد، العيش على الحافة، أصدقاء الكتاب، القاهرة ١٩٩٨، ص ٥٧.
- (٨) لطيفة الزيات، حملة تفتيش، أوراق شخصية، دار الهلال، القاهرة ١٩٩٢، ص ١٧٥.
- (٩) شريف حتاتة، النوافذ المفتوحة، دار النهر، القاهرة ١٩٩٨، الجزء الثالث، ص ١٨٦.
- (١٠) مى التلمسانى، دنيا زاد، دار شقيقات، القاهرة ١٩٩٧، ص ١٨.
- (١١) نورا أمين، قميص وردى فارغ، دار شقيقات، القاهرة ١٩٩٧، ص ١٣.
- (١٢) علاء الديب، وقف قبل المنحدر، المركز المصرى العربى، القاهرة ١٩٩٥.



الحاضر بديل للحدث وما بعد الحدث

الزواوي بغرة*

مقدمة:

هدف هذه الدراسة، مناقشة الحدث وما بعد الحدث في بعدها الفلسفي المتعلق اساسا بسؤال العقل، من خلال تحليلات ميشال فوكو مع ربطها ببعض التطبيقات أو الاجتهادات الحاصلة في الفكر العربي المعاصر. وسنحاول في البداية، تقديم بعض التحديدات التاريخية والفكرية، لمصطلحي الحدث وما بعد الحدث وبعد ذلك نحلل آراء ميشال فوكو في الموضوع وعلاقتها ببعض الاجتهادات الفكرية في العالم العربي وبشكل خاص اعمال محمد اركون، وفي الاخير سنحاول بلورة ما يمكن تسميته بالبديل عن الحدث وما بعد الحدث والمتمثل في الحاضر.

من المعروف ان هنالك صورة تاريخية يرسمها المؤرخون للفكر الفلسفي في فرنسا منذ الحرب العالمية الثانية، والتي يمكن تلخيصها في ان هذا الفكر قد عرف الوجودية حتى الخمسينيات ثم البنيوية في الستينيات، ومنذ السبعينيات هنالك توجهات عديدة منها ما يوصف بما بعد البنيوية ويمثله «جاك دريدا» Jacques Derrida - و«ما بعد الحدث» و«جان فرانسوا ليوتارد» Jean-François Lyotard 1924 و«ميشال فوكو»

1924-1984 Michel Foucault بين مختلف هذه الاتجاهات سواء البنيوية أو ما بعد البنيوية أو الحدث وما بعد الحدث.

واذا كانت علاقة ميشال فوكو بالبنيوية قد حظيت بأكثر من تعليق ونقد ودراسة^(١)، فإن علاقته بالحدث وما بعد الحدث لم تنل حظها من الدراسة في العالم بشكل عام وفي العالم العربي. على وجه الخصوص، ففي حدود علمنا واطلاعنا فاننا لم نقرأ الا دراسة واحدة حول نقد هابرماس لميشال فوكو فيما يخص موضوع الحدث^(٢)، لذا نرى ضرورة طرح هذه العلاقة للمناقشة والبحث وهذا لاكثر من سبب، ولعل اهم هذه الاسباب في نظرنا، ان الموضوع لم يناقش - كما قلنا - وان علاقة ميشال فوكو في اخريات حياته ب«هابرماس Habermas 1929»، الذي انتقد فكرة ما بعد الحدث وحاول تأسيس منظور جديد للحدث، لها اهميتها بسبب ما يمكن طرحه من تقارب بين مشروع مدرسة فرانكفورت والمشروع الفلسفي لفوكو، واكثر من هذا اهمية الآراء والمسائل التي طرحها فوكو ومن منظور مختلف لما يسمى في الادبيات الفلسفية بما بعد الحدث وما يسميه هو بالحاضر.

(*) أستاذ فلسفة بجامعة قسنطينة - الجزائر.

كما انه من المفيد، في نظرنا، ان نساأل النصوص العربية التي توظف بعض المفاهيم التي تعود الى الحداثة أو ما بعد الحداثة والى هذا المفكر أو ذاك، وفيما يخص موضوعنا فانه من الاهمية، معرفة كيفية توظيف الفكر العربى للمفاهيم الغربية وخاصة عندما يتعلق الامر بقضايا ومسائل من نوع الحداثة وما بعد الحداثة.

ولعل لنصوص محمد اركون في هذا السياق، اهميتها الخاصة نظرا لتوظيفه للعديد من المفاهيم والمناهج التي تعود الى البنيوية وما بعد البنيوية والى مثال فوكو بوجه خاص، كما انه يقوم بعملية نقد للعقل الاسلامى، والعقل هو الموضوع المركزى فى كل حديث عن الحداثة او ما بعد الحداثة.

وعليه، فانه ومن اجل تحقيق الوضوح المنهجي، فاننا نسأل: ماذا تعنى الحداثة؟ وماذا يقصد بما بعد الحداثة؟ وما هو الحاضر؟ وكيف يشكل بديلا عن الحداثة وما بعد الحداثة؟ واخيرا، وليس آخرها كيف تعاطى الفكر العربى من خلال نصوص اركون مع مسائل الحداثة وما بعد الحداثة؟ ان مختلف التوضيحات التي سنقدمها ستحتكم اولا واخيرا الى نصوص المفكرين والفلاسفة موضوع البحث.

اولا - فى السياق التاريخي والفكرى للحداثة وما بعد الحداثة:

من المهم ان اشير فى البداية الى اننى لا اناقش الحداثة ولا ما بعد الحداثة فى المسائل الفنية والجمالية وذلك لما تتضمنه هذه المسائل من صعوبة وتعقيد. ان الحداثة المعنية هنا هي الحداثة الفلسفية ومن منظور فلسفى، وذلك لسبب اساسى وهو ان الموضوع المركزى سواء للحداثة او ما بعد الحداثة او الحاضر هو الموقف من العقل أو العقلانية او نوع معين من العقل او العقلانية.

لذا سأحاول تقديم بعض الملامح الاساسية لمصطلحي الحداثة وما بعد الحداثة فى التاريخ ومن خلال اعلامها المؤسسين ثم سأحلل بالتفصيل مسائل الحاضر وعلاقته بالفكر العربى المعاصر.

ليس هناك اتفاق حول طبيعة ومكونات الحداثة عند غالبية الدارسين لهذا المصطلح(٣). فهناك من يرى ان

الحداثة ليست مفهوما اجتماعيا او تاريخيا او سياسيا، وانما هي نمط حضارى، يتميز بشموليته وتعارضه مع التقليد، وحضوره فى جميع الاشياء والموضوعات من هنا نقول دولة حديثة وتقنية حديثة وفن او ادب حديث.

وهناك من يرى انه ليس للحداثة قوانين او نظريات خاصة وانما هناك ملامح عامة وايدولوجيات مختلفة تدعو فى الغالب الى التغيير والتجديد فى مقابل التقليد والمحافظة. ومن الناحية التاريخية فان صفة الحديث "Moderne" اقدم من الحداثة "Modernité" والتي تعنى فى اللغة اول الامر وابتدائه، اذ ترجع كلمة حديث الى القرن الخامس الميلادى حيث استعمل للدلالة على التمييز والفصل بين الماضى الرومانى الونى "Pain" والحاضر الرومانى المسيحى الذى حظى بالاعتراف والشرعية(٤).

اما لفظ الحداثة فلم يأخذ معناه ودلالته الا فى القرن التاسع عشر، حيث ارتبط بأعمال الشاعر الفرنسى «شارل بودلير Charles Baudelaire 1821-1867» بالرغم من ان للحداثة الأوروبية محطات تاريخية اساسية وفاصلة فى تاريخ البشرية، لايمكن من دونها مناقشة الحداثة ولا ما بعد الحداثة، ونعنى بذلك مرحلة النهضة "Renaissance" ومرحلة الانوار "Lumières". لذا نرى من الضرورى ذكر بعض الملامح الاساسية لكل مرحلة وخاصة تلك الملامح التي ستكون موضوع مناقشة ونقد لما يسمى بما بعد الحداثة.

أ - فى عصر النهضة:

تربط مختلف الدراسات بين الازمنة الحديثة والعصور الوسطى وتميز الفارق بينهما باكتشاف امريكا من طرف «كريستوف كولومب Christophe Colomb 1451-1506» وذلك سنة ١٤٩٢. ومن هذا التاريخ تبدأ مرحلة الازمنة الحديثة والتي تميزت بظهور الطباعة والاكتشافات العلمية الكبيرة، مثل اكتشاف «كوبرنيك Copernic 1473-1543» و «غاليلى Galilée 1564-1642» فى مجال الفلك وظهور النزعة الانسانية التي مجدت قيم الفرد واعلت من حرية الانسان ودعت الى ضرورة دراسة التراث اليونانى ونقد التراث القروسطى "Medieval"، كما عرفت هذه المرحلة الاصلاح الدينى بزعمارة «لوتر Luther 1483-1546»، وهكذا

اصبحت الحداثة في عصر النهضة واقعا مغايرا للعصر الوسيط، وموقفا جديدا من مختلف مناحي الحياة والمجتمع.

ب - فى عصر الانوار او فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ١٧ - ١٨ :

يتفق المؤرخون والفلاسفة على ان الحداثة فى هذه المرحلة قد وضع لها الاسس الفلسفية والسياسية وذلك من خلال جملة من الملامح اهمها:

١- ظهور الفكر الفلسفى العقلى والتجريبى والمادى والنقدى ومن خلال نصوص فلاسفة امثال (ديكارت 1596-1650، Descartes، لوك 1632-1704، ديدرو 1713-1784، كانط Kant 1724-1804).

٢- قيام الدولة الملكية المركزية ومختلف تقنياتها الادارية.

٣- تأسيس الفيزياء الحديثة مع تطبيقاتها التقنية وذلك من خلال جهود العالم الانجليزى «اسحاق نيوتن 1627-1742 Newton».

٤- بروز النزعة الرومانسية فى الأدب والفن. وعلى الرغم من اهمية هذه الملامح، الا ان المؤرخين يرون ان الحداثة فى هذه المرحلة لم تصبح نمط عيش او شكل وجود "Mode de vie"، وانما كانت فكرة قوية مرتبطة ومقرونة بفكرة اقوى واعمق هى فكرة التقدم أو الرقى "Progrès" بحيث شكلنا معا اجزاء أساسية فى الايديولوجية البورجوازية الليبرالية.

الا انه ومع الثورة الفرنسية، ستأسس الدولة البورجوازية الحديثة، أى الدولة المركزية الديمقراطية التى تقوم على الدستور وحقوق الانسان، كما نواصل العلوم والتقنيات تطورها وتقدمها، ويظهر التقسيم الاجتماعى للعمل وما يؤدى اليه من صراعات اجتماعية عنيفة، يضاف الى هذا نمو ديموغرافى كبير تظهر معه تجمعات حضرية كبيرة مع تطور كبير فى وسائل النقل والاتصال، وبذلك تصبح الحداثة، ممارسة اجتماعية ونمط عيش وواقعا موضوعيا قائما بذاته يتميز بالتغير والتجدد والابداع وفى نفس الوقت يرتبط بالخوف والقلق

والاضطراب مع ضرورة الاستعداد والشعور بالازمة، مع ان الحداثة تبقى، ربما بمقارنة، مثالا مستقبليا بل ومشروعا قابلا للتحقيق، لماذا؟

لأن الحداثة لايمكن فصلها عن النجاحات الكبيرة التى حققتها العلوم والتكنولوجيات المختلفة، ولا عن التطور العقلانى لمختلف انظمة الانتاج وتسييرها وتنظيمها، بحيث تماثلت وعصر الانتاجية، سواء من حيث تكيف انتاجية العمل البشرى او من حيث سيطرة الانسان على الطبيعة وقوى الانتاج ومختلف مخططات الفاعلية والمردودية الاعلى. ان هذه المعطيات تشكل فى الحقيقة واقعا وميزة مشتركة بين مختلف البلدان المتطورة او المتقدمة.

كما ارتبطت الحداثة ايضا، بخصوصية الدولة الحديثة القائمة على القانون والمؤسسات القانونية والمتكونة من مواطنين احرار لهم حقوق وخاصة حق المواطنة وحق الملكية وحق التعبير وعليهم واجبات وخاصة احترام وطاعة القانون. وعلى المستوى الاخلاقى، اصبح الفرد يتمتع بكيان مستقل، فهناك تمييز بين الحياة الذاتية الشخصية والحياة العامة الاجتماعية، وفصل بين المجتمع المدني والمجتمع السياسى.

وهى كذلك، الوعى بالزمن وبقيمة الوقت، فكل شىء فى عصر الحداثة يقاس بالزمن، العمل، الانتاج، الادارة، التسيير، وحتى الراحة والتسليه لها زمن ووقت محسوب. وميزة الزمن فى عصر الحداثة، انه زمن خطى، تقدمى، تصاعدى، وليس زمنا دائرا او تكراريا، انه زمن يتصاعد ويتقدم من الماضى الى الحاضر الى المستقبل. من هنا فان الحداثة ذات منزع تاريخى، فمفند «هيجل 1770-1831 Hegel»، اصبح الوعى بالتاريخ يزداد حدة ويشكل لحظة مهيمنة فى الحداثة. واصبحت الحداثة ذاتها تفكر، على انها معطى تاريخى وليس اسطوريا او طوباويا. وكنتيجة لارتباطها بالزمن والتاريخ، تريد ان تكون دائما معاصرة وعالمية(٥).

من هذه الملامح العامة، نفهم، قول «هابرماس Habermas» من ان الحداثة هى: «الوعى بالمرحلة التاريخية، التى تقيم علاقة مع الماضى، من اجل ان

لا يستطيع انسان مابعد الحداثة ان يثق في الحقيقة والتقدم والثورة ولا في العلوم الحديثة والمعاصرة التي لا تستند إلا على معيار النجاش، لانه يكفى بذاته، مستبعدة الحقيقة والعدالة (٧).

ان هذه الافكار وغيرها، وخاصة تلك المتعلقة بالعمارة والفن المعاصر، هي التي شكلت ارضية لمناقشة مسائل الحداثة وما بعد الحداثة، والتي شارك فيها العديد من الفلاسفة والعلماء والفنانين، ولعل كتاب هابرماس المعنون بـ: «Le Discours Philosophique de La Modernité» او الخطاب الفلسفي للحداثة» والذي ظهر سنة ١٩٨٥ يعد نموذجا لهذه المناقشة التي بدأت بنصه الذي ظهر سنة ١٩٨٠ بعنوان يحمل اكثر من دلالة هو: «La Modernité un Pro-jet Inachevé» او الحداثة مشروع لم يكتمل بعد»، هذا النص الذي تبعة بسلسلة من المحاضرات حول نفس الموضوع والتي نشرها ضمن كتابه المذكور سابقا، والذي ينتقد فيه مختلف اتجاهات الحداثة وما بعد الحداثة، بدءا من هيغل وانتهاء بفوكو مروراً بنتشه وهور كهايمر وادورنو ويغدر ودريدا ونشأ ومقدما في الوقت ذاته بديله المتعلق بالعقل التواصل «La Raison Communicationnelle».

ولعله من المفيد في هذا السياق ان نعرف اعتراضات هابرماس حول ما بعد البنوية، باعتبارها فرعا من مابعد الحداثة، وعلاقة نقده بأعمال ميشال فوكو، وذلك كمقدمة لتحليل آراء فوكو في الموضوع.

يرى هابرماس انه من دواعي التفكير في الحداثة ذلك النقد الذي قامت به ما بعد البنوية بعد أحداث ١٩٦٨ للعقل والعقلانية، وخاصة بعد أطروحات ليوتارد في هذا المجال. لذلك رأى ضرورة تشكيل خطاب فلسفي للحداثة، يستعيد فيه إيجابيات العقل والعقلانية. لماذا؟ لأن الحداثة في نظره، لا ترتبط بمرحلة تاريخية، كمرحلة النهضة أو الأنوار أو المرحلة المعاصرة، وإنما تحدث كلما تجددت العلاقة بالقديم وتم الوعي بالمرحلة الجديدة.

وبعد تحليل ودراسة ومقارنة، يصل الى حكم اساسي يصف به مختلف فلاسفة المابعد حداثا بالمحافظين

نهم ذاتها، باعتبارها نتيجة لنوع من العبور او المرور من الماضي الى الحاضر» (٦). ان هذا التحديد الاولي للحداثة الذي قدمه هابرماس كان في سياق نقد واسع وشامل لما يسمى بما بعد الحداثة، فما هو سياقها التاريخي والفكري ايضا؟

خلال الثمانينيات، ظهرت في بريطانيا مدرسة في علم الاجتماع، شبه متكاملة تسمى مدرسة ما بعد الحداثة، وظهرت معها مجلات من مثل "Sociological Review, Praxis International, Theory and Society.. كما ظهرت نصوص مؤسسة لعلماء في الاجتماع والتاريخ والاقتصاد مثل نصوص: «سكوت لاش، براين تورنر، ديفيد هارفي، كولان كومبال، Scot Lash, Bryan Turner, David Harvey, Colin Cambell... حاولت ان تقيم حوارا مع فلاسفة ما بعد البنوية كدريدا وفوكو وليوتارد ومع فلاسفة مدرسة فرانكفورت امثال «ادورنو Adorno 1903-1969» وهابرماس مع تأويل خاص لاعمال «ماركس Marx 1818-1883» وفيبر- Weber 1864-1920».

اما من الناحية الفلسفية، فنستطيع القول ان نص «ليوتارد» الذي ظهر سنة ١٩٧٩ بعنوان: «La Condition Postmoderne» او الشرط لما بعد حداثي، هو اول نص يطرح الافكار الاساسية لمابعد الحداثة، والتي يمكن اجمالها في الاعتراض على مختلف مثل الحداثة كالنقد والحرية والعقل والاقرار بفشل مشروع الحداثة الغريبة.

ففي نظر ليوتارد، ان غياب الافق الكوني والتحرر العام يسمح لانسان مابعد الحداثة بالتأكد من نهاية فكرة التقدم والعقلانية والحرية. ولعل اهم مظهر من مظاهر فشل الحداثة في نظره، هو ان نصف البشرية تواجه التعقيد والنصف الآخر يواجه المجاعة. وان الحروب التي عرفتها البشرية، تركت الانسان يعيش بلا اوهام او اساطير او بتعبيره من دون نصوص سردية كبرى "Metarecits".

وانه من غير الممكن التفكير في المستقبل السعيد، بعد الحروب والانظمة الشمولية التي عرفتها البشرية، لذا

قد اقترح كموضوع لهذه الملتقيات، موضوع الحداثة. واشتكى من عدم فهمه لهذه الكلمة او بالتدقيق من نوع المشكلات التي يمكن مناقشتها تحت هذه التسمية او تسمية اخرى كما بعد الحداثة مثلا.

وعندما يرد عليه محاوره من ان المقصود في كل الاحوال هو العقل بالنسبة للحداثة وتشظي او انفجار العقل بالنسبة لما بعد الحداثة، يجب فوكو بان هذه ليست مشكلته لانه لا ينكر العقل ولا يماهيه بمختلف اشكال العقلانية المعطاة في مرحلة تاريخية معينة او المسيطرة في مختلف انماط المعرفة والتقنية^(١١).

ويرى ان اى شكل من اشكال العقلانية المعطاة ليعنى العقل، ولذا لا يرى أى مبرر للقول بتشظي العقل وخاصة في المجالات الثلاثة التي درسها، أى المعرفة والسلطة والأخلاق، كما اشار الى انه لا يناقش الفن رغم اهتمامه به في مرحلة من مراحل حياته العلمية^(١٢). ولكن هل صحيح ان فوكو، لم يفكر الحداثة وما بعد الحداثة؟ ان المطلع على نصوص الفيلسوف يعرف انه حلل هذه المسألة وانطلق من كائنه في ذلك مثل هابرماس^(١٣) وان تأويله لكائنه له خصوصية في تاريخ الفلسفة المعاصرة، فهو يرى ان كائنه يقع بين مفترق طرق الحداثة، طريق علمي يستمولجى حله وناقشه في «الكلمات والاشياء» وطريق وجودي انتولوجي بينه في درسه بالكوليج دى فرانس في الثمانينيات وبالضبط في يوم ٥ يناير ١٩٨٣ عندما علق على نص كائنه «ماهى الانوار» ورأى انه نص يطرح طبيعة الفلسفة باعتبارها تشخيصا للحاضر.

واذا كان فوكو قد تخلى عن تلك الصورة الاركيولوجية التي رسمها عن كائنه في كتابه «الكلمات والاشياء» فانه قد احتفظ بالصورة الثانية لانها تمثل صورة الفلسفة النقدية. النقد ليس بالمعنى الذى نجده في «العقل الخالص» وانما النقد الذى يعنى نقد الحاضر الذى يتضمن التاريخ. فماذا تعنى الفلسفة كتشخيص للحاضر؟ وماذا يعنى الحاضر؟ وما هو نوع النقد الذى يتحدث عنه مشال فوكو؟

منذ الستينيات^(١٤)، يردد فوكو فكرة ان الفلسفة تشخيص للحاضر الا ان تحليله لهذه الوظيفة الفلسفية

الجدد، وان مشكلتهم تكمن اساسا في عدم ربط النتائج بالاسباب. ويعتقد انه وعلى الرغم من وجود اسباب وجيهة في التشكيك بمشروع الحداثة والذي لا يمكن فصله عن مشروع الانوار، الا انه لا يمكن تجاهل التطور الذى حصل في العلوم الموضوعية وقيام الاسس العالمية للاخلاق والقانون والفن مع تحرير للامكانيات المعرفية وذلك من اجل تحويل عقلاني لشروط الوجود^(١٥).

فهل يجب على مشروع الحداثة ومن قبله الانوار، ان يحتكم الى هذه الرؤية ام عليه ان يتخلى عنها؟ لا ينكر هابرماس ان هنالك انقساماً في الرأى حول المسألة ليس فقط بين المناصرين والمعارضين للحداثة بل وضمن المناصرين انفسهم كالاختلاف القائم بينه وبين «كارل بوبر 1902 Popper» على سبيل المثال.

وفي نظره، فانه بدلا من التخلي عن مشروع الحداثة، يجب القيام بالفحص النقدي لهذا المشروع واطهار سلبياته وايجابياته واستخلاص الدروس اللازمة من ذلك. ولعل اهم فكرة يرفضها هابرماس عند المحافظين الجدد بتعبيره او المابعد بنويين او المابعد حداثيين هو معارضتهم للعقل الاداتي "La Raison Instrumentale" واخذهم عليه فكرة ارادة القوة او الهيمنة، فهل كان مشال فوكو مابعد بنويى او مابعد حداثي؟ وهل كان محافظا جديدا ام عدما ام فوضويا؟ لا يمكن فى الحقيقة الاجابة على هذه الاسئلة ولاتبرير او رفض تلك الاوصاف، قبل ان نحلل اراء فوكو في الموضوع.

ثانيا - الحاضر بديل للحداثة وما بعد الحداثة:

في حوار طويل ادلى به سنة ١٩٨٣ بعنوان «البنوية وما بعد البنوية» اجاب فيه فوكو عن سؤال مباشر حول علاقته بما بعد الحداثة بلغة اقرب الى التهمك منها الى الجد اذ قال: «اننى لم اطلع على ذلك»^(١٦)، اما بخصوص سؤال الحداثة، فتردد في الاجابة، ثم قال انه لا يعرف بالضبط المعنى الذى يعطى للحداثة في فرنسا، فلربما كانت الحداثة مفهومة عند الحديث عن بودليير، ولكن بعد ذلك يظهر ان المعنى يضيع شيئا فشيئا، كما اعترف لمحاوره بانه لا يعرف بالضبط ماذا تعنى هذه الكلمة بالالمانية، وأشار الى ان الامريكان قد فكروا في تنظيم لقاءات فكرية بينه وبين هابرماس، وان هذا الاخير

اخذ مع نص كائنا ابعادا ودلالات فلسفية، اساسية وعميقة. ففي نظره، يعتبر هذا النص، اول نص فلسفي يطرح سؤال الحاضر ويرى ان الحاضر جدير بالتفكير الفلسفي، ويلتقي مع نص آخر هو نص ماهي الثورة؟ ليفتتحا عصر الحداثة الفلسفية في الغرب.

لقد كان سؤال كائنا عن الانوار، يتضمن امثلة فرعية من مثل: ما الذي يحدث الآن؟ وما هو هذا الآن الذي نحيا فيه؟ وما هو الشيء الذي له معنى في هذا الحاضر؟ ان هذه الاسئلة وغيرها، شكلت بالنسبة لفوكو ما يمكن تسميته بالمجال الفلسفي الجديد الذي عمل على تحليله ومناقشته، ونعني بذلك نقد الحداثة الغربية التي تأسست بعد الثورة الفرنسية والتي لا تزال مستمرة حتى اليوم، وذلك بواسطة فلسفة تكون مهمتها تشخيص الحاضر.

ولكن الحاضر، كمفهوم او رؤية، يطرح أكثر من مشكلة فالمقصود بالحاضر وما الذي يميزه عن الآن، وماهي طبيعة هذه الفلسفة التي تكون مهمتها تشخيص الحاضر، الا تكون نوعا من الصحافة الجارية؟، ما الذي يجعل الخطاب الفلسفي كخطاب حول الحاضر يتميز عن باقي الخطابات التي تهتم بالحاضر كالخطاب الاعلامي او السياسي او غيرها من الخطابات؟

انه وعلى الرغم من مشروعية هذه الاسئلة، فان الاجابة عنها ليست بالعملية السهلة بل انها في بعض الاحيان غير ممكنة لان فوكو بصمت عن كثير من هذه الاسئلة. وعليه، سنحاول ان نهتد ان نظره في مختلف نصوص الفيلسوف علنا نصل الى تشكيل فكرة واضحة لمجمل الاسئلة التي طرحها.

يعتقد فوكو ان في طرح الفلسفة لالآن كمشكلة^(١٤)، يسمح لها ان تكون خطابا عن الحداثة، ذلك انه اذا كان من الممكن التمييز في تاريخ الفلسفة بين موقفين، موقف مناصر للتقليد وموقف مناصر للحداثة، فانه مع كائنا ظهرت صيغة جديدة تابعة من آنية المسائل: «على الخطاب بدءا من الآن ان يضع في الحساب آنيته حتى يحدد فيها مجال تواجده الخاص من جهة، ويتلفظ بمعناه من جهة ثانية، ثم وفي نهاية الامر، كيف يميز الوظيفة التي يستطيع القيام بها داخل هذه الآنية»^(١٥).

ان الخطاب الفلسفي عندما يسائل الآنية فانما يسائل في الحقيقة الحداثة، لا في صيغة استعادة لعصر الانوار، وانما بالابقاء على: «ذات السؤال الذي طرحه هذا الحدث وعلى معناه... الذي لا بد من الاحتفاظ به حاضرا والابقاء عليه كاشيء الذي يجب ان يكون «مادة» الفكرة»^(١٦).

ويجب ان تكون الفلسفة، من خلال طرحها لسؤال الحاضر والمجال الحالي للتجارب الممكنة، نقدية لان الامر تعلق بوجودنا او كما يقول: «الامر لا يتعلق بتحليلية الحقيقة بل بما يمكن ان نسميه بانطولوجيا الحاضر أي بانطولوجيا نحن ذاتنا»^(١٧).

ان هذه المهمة الجديدة للفلسفة هي التي جعلت فوكو يرى ان المسألة الاساسية في الفلسفة منذ نهاية القرن التاسع عشر، هي مسألة الحاضر ومسألة من نكون نحن في هذا الحاضر وما هو دورنا فيه، وان هذه المسألة هي التي تجعل من الفلسفة سياسية وتاريخية بشكل كامل او بتعبيره: «انها الفلسفة المحايثة للتاريخ والتاريخ الضروري للسياسة»^(١٨).

ان هذا التلازم بين الفلسفة والتاريخ والسياسة، هو الذي يشكل موضوع الفلسفة باعتبارها تشخيصا للحاضر. وليس الحاضر المعنى هو مجمل الآليات الاقتصادية والاجتماعية والتي يمكن للمختصين في هذا المجال وصفها احسن من الفيلسوف، وانما المقصود هو ذلك الترابط بين حساسية الناس واختياراتهم الاخلاقية وعلاقاتهم بانفسهم وفيما بينهم والمؤسسات المحيطة بهم، هنا وفي نقطة التقاطع هذه، تظهر المشاكل بل وحتى الازمات، والتي توجب على مؤرخ الحاضر او فيلسوف الحاضر وصفها ونقدها معا^(١٩).

من هنا يتفق العديد من الدارسين على ان معنى الحاضر في فلسفة فوكو، سواء بكتائته تاريخيا او بتشخيصه فلسفيا، لا يمكن ان يكون خارج دراسة آليات المعرفة - السلطة في المجتمع الحديث.

الحاضر الآن، هو موضوع الفلسفة والتاريخ معا، ولكن بحسب مفهوم فوكو للفلسفة والتاريخ، ذلك المفهوم المستمد من تحليلات كائنا ونيتشه، والذي يجعل من الحاضر امكانية للخروج من الميتافيزيقا، وذلك عبر دراسة مختلف التجارب في تفصلها بالمجتمع، كالجنون والمرض والجريمة والجنس^(٢٠).

فهم اطروحة ان الحاضر يشكل بديلا عن الحداثة وما بعد الحداثة.

أ - الحاضر والعقل:

قلنا سابقا، ان فوكو لا يقاسم الطرح الحدائى ولا ما بعد الحدائى لمسألة العقل لانه اذا ما اردنا الحديث عن العقل عند فوكو، وجب الحديث عن العقل فى التاريخ او كيف يظهر العقل فى التاريخ، واذا اردنا الدقة بعيدا عن اللغة الهيغلية، قلنا يجب الحديث عن اشكال العقلانية فى التاريخ، ذلك ان فوكو لا يدرس العقل بشكل مطلق ولا يتساءل عن معنى العقل وانما يدرس اشكالا قطاعية او جهوية من العقل.

يقول: «منذ كانظ كان دور الفلسفة هو منع العقل من ان يتجاوز حدود ما هو معطى فى التجربة، انما منذ ذلك الحين ايضا - أى منذ تطور الدولة الحديثة والادارة السياسية للمجتمع - كان للفلسفة وظيفة اخرى هى مراقبة السلطات المعطلة للعقلانية السياسية» (٢٣).

ان هذه الوظيفة، وظيفه دراسة مختلف اشكال العقلانية السياسية والمعرفية، جسدها مختلف اعمال مشال فوكو ابتداء من «تاريخ الجنون فى العصر الكلاسيكى مرورا بـ «المراقبة والمعاقبة» وانتهاء بـ «تاريخ الجنسانية»، لذلك نقول ان وظيفة الفلسفة عنده لاتتساءل عن العقل وانما عن مختلف اشكال العقلانية، وهذا هو مايميز طرحه عن باقى الطروحات حول الحداثة او ما بعد الحداثة، بمعنى انه لا يهتم بالعقل ولا بما هو مضاد للعقل وانما بمختلف اشكال العقلانية فى التاريخ مع ربطها بمختلف اشكال السلطة.

من هنا يجيب عن سؤال: هل يبنهى محاكمة العقل؟ بقوله: «لاشئ اعقم من ذلك. اولا، لان الميدان الواجب تغطيته لا علاقة له بالادانة او البراءة، ثم لانه من المحال ان ترد الى العقل ما هو شبيه بالكيان النقيض للعقل، واخيرا لان مثل هذه المحاكمة ستلزمنا بان نلعب الدور الاعباطى والمضجر للعقلانى والاعقلانى» (٢٤).

ب - الحاضر والحرية:

لا يتحدث فوكو عن الحرية، وانما عن ممارسات الحرية التى تقتضى درجة من التحرر، وان كانت مشروطة

فالجنون مثلا، ليس مسألة تاريخ او قضية فلسفية مقرونة بالعقل، انها مسألة الحاضر وتتطلب دراستها، دراسة الحقل الاجتماعى ومجمل المؤسسات والممارسات التاريخية التابعة لها، بتعبير آخر كتابة تاريخ «المشكلات Problématisations» اى كتابة الكيفية التى تصبح بها مشكلة.

وان هذه الدراسة ذات طابع نقدى، بمعنى التخلص من البديهيات والمعتق عليه والقناعات الايديولوجية والسياسية وتشخيص الحاضر كما هو، وبذلك تكون الفلسفة نوعا من الممارسة الخطائية النقدية التى ترصد مختلف العباب الحقيقية.

وان النقد فى نظر فوكو، هو القيمة التى يجب استعادتها من عصر الانوار، هذا العصر الذى افتتح مسألة الحاضر والنقد معا، ومن هذه الزاوية فان مشروعه الفلسفى يشكل استمرارية لعصر الانوار (٢١).

ولقد خص النقد، كمفهوم، بدراسة كاملة، بين فيها علاقة النقد بمشروع كانظ وبالعلاقة مع الآخر فى الثقافة الغربية وبمسألة الحكم، اذ من غير الممكن فى نظره الحديث عن النقد بعيدا عما يسميه «بالعمليات الحكمانية - Processus de Gouvernamentalisation» لذا فهو يربط النقد بالسلطة والحقيقة والشجاعة فى قول الحقيقة، او بتعبير آخر، يتمفصل النقد مع خطاب الحقيقة وآليات الاختضاع، لتشخيص الحاضر، تاريخيا وفلسفيا.

وعلى هذا الاساس، يكون الهدف الاخير من الفلسفة هو تغيير الذات ومواجهة اشكال الاكراه او كما قال: «الاشك فى ان اكثر مشكلة فلسفية ثابتة هى مشكلة العصر الحاضر، مشكلة من نحن فى هذه اللحظة الدقيقة، والاشك فى ان الهدف الرئيسى اليوم ليس ان نكتشف بل ان نرفض من نحن. يجب علينا ان نتخيل وننشئ مايمكن ان نكون عليه، حتى نتخلص من ذلك الاكراه السياسى المزودج، الذى يتمثل فى التفريد والتشميل المتزامنين لبنى السلطة الحديثة» (٢٢).

يعنى هذا ان تحليل الحاضر، لا يكون فقط بدراسة آليات المعرفة - السلطة وانما يهدف الى تحرير الفرد، مما يفرض علينا مسائلة عناصر اخرى كى نتمكن من

بالآخر او فى علاقة مباشرة مع الآخر، لذلك لا يمكن فصل أى ممارسة حرة عن أى شكل من اشكال الحكم. الحرية ليست جوهرها، وانما هى ممارسة تتعلق بفردانية تاريخية، لذا وجب تنمية اشكال جديدة من الفردانية تتناهى واشكال التماثل او التقليد وتقيم اشكالا من الاختلاف والتعدد والتفتح(٢٥).

والحرية، باعتبارها ممارسة، فهى اذا تجربة، لذلك يمكن الحديث عن تجارب حرة كما يمكن الحديث عن تجارب القهر والخضوع والاقصاء، وبهذا المعنى كذلك لا يمكن الحديث عن الحرية كحالة نهائية، وانما على انها شرط للعمل المتضمن الفكر والفعل واكتشاف الذات، وهى ايضا، ليست نهاية السلطة بل حددها، لكى تمارس مادامت تقوم بين ذات حرة وفاعلة، من هنا فان شرط الحرية هو تحققها، اذ لاشئ يضمنها، فحرية الانسان لا يمكن ان تضمنها القوانين او السلطات الخاصة، وانما الضمانة الوحيدة للحرية هى الحرية. كما انها تقنية من تقنيات الذات، مادامت ممارسة وتجربة وامكانية للتحرر وتحقيق الاختلاف، لذا فهى تتنوع بتنوع التقنيات التى يبدعها الافراد وذلك حسب تاريخهم وحاجتهم للتحرر، وتشكل جزءا اساسيا مما يسميه بجماليات الوجود(٢٦).

ان مجمل هذه الافكار التى حاولنا تحليلها، بالاستناد الى نصوص الفيلسوف تسمح لنا بطرح سؤال متعلق بموقفه العام من الحداثة وما بعد الحداثة فكيف يمكن لنا ان نفهم صيغة الحاضر، مثلا، مقارنة بما قاله فى كتابه «المراقبة والمعاقبة» من «ان عصر الانوار الذى اكتشف الحرية قد اكتشف الانضباط ايضا»(٢٧).

من دون شك فان مفهوم الحداثة فى المشروع الفلسفى لفوكو، يحتل مكانة متنبسة ليس من السهل تحديدها، فقد استعمله فى الفصل الأخير من «الكلمات والاشياء» وتحدث عن كانط باعتباره مفتتحا لعصر الحداثة، كما استخدم الكلمة فى مقدمة «المراقبة والمعاقبة».

الا انه يمكن القول اجمالا، ان استعمال الحداثة كان اما مؤقتا او بصيغة سلبية، ذلك ان الحداثة مرتبطة عنده بمفهوم الانسان والمجتمع الانضباطى والعقل

الوضعى، وهذه مفاهيم انتقدتها بل ورفضها، لذلك يمكننا القول انه قد وجد فى سؤال كانط عن الحاضر المخرج المناسب لأسئلة الحداثة وما بعد الحداثة.

واذا كان فوكو قد وجد فى نص كانط امكانية لحل بعض المعضلات التى تواجهها الحداثة الغربية فكيف تعاملت الفكر العربى مع مسائل الحداثة وما بعد الحداثة ومع تحليلات مشال فوكو فى الموضوع؟

ان هذه الاسئلة وغيرها هى التى ستكون مدار مناقشتنا فى العنصر الثالث من هذا البحث وذلك من خلال مختلف نصوص المفكر الجزائرى والعربى محمد اركون الذى يعد، ومن وجوه عديد، مثالا للمفكر الذى وظف العديد من المفاهيم التى تنتمى الى اتجاهات حداثة وما بعد حداثة والى مشال فوكو بشكل خاص.

ثالثا - فى مقارنة الفكر العربى لمسألة الحداثة:

يعتبر المشروع الفكرى لمحمد اركون مشروع حداثة وتحديث فى نفس الوقت، حداثة لانه يستخدم منجزات الحداثة الغربية وخاصة على مستوى المناهج وطرائق التحليل، وتحديث للفكر العربى - الاسلامى بعد كل ما عرفه من ضعف وانحطاط.

اطلق اركون على مشروعه اسم الاسلاميات التطبيقية فى مقابل الاسلاميات الكلاسيكية وذلك من اجل نقد العقل الاسلامى فى اشكاله المختلفة. ولانجاز هذه المهمة يشترط اركون الاحاطة بالعلوم الانسانية والاجتماعية واشكالياتها وبالعلوم الاسلامية وانواعها.

وبالرغم من ان اركون يصرح بأنه استقى التسمية من «جورج باستيد» الا ان مضمون الاسلاميات التطبيقية يتشابه وما يسميه فوكو بتاريخ الحاضر، ذلك انها: «تنتطلق من واقع الحياة اليومية للافراد والجماعات والاحاطة بالمشاكل الحية المطروحة فى كل مجتمع، لاستنباط ما يتعلق بها من تعاليم دينية وابداعات ثقافية واغراض سياسية ومصالح اقتصادية وتصورات ايديولوجية.. الى اخر ذلك من عوامل الحركة التاريخية الشاملة للمجتمعات»(٢٨).

وطريقته فى تحليل ومناقشة مختلف الموضوعات طريقة تستفيد من العديد من منجزات العلوم الانسانية،

كالأسنية وعلم الاجتماع والانثربولوجية وكذلك تحليلات مثال فوكو وخاصة عندما يشير إليها بقوله: «انى ادعو الى عمليتين عقليتين ثقافيتين فى نفس الوقت: فالاولى تقصد التحليل الاثرى الانتقادى الاستفسارى للثقافة العربية لتحرير العقل العربى من الميثولوجيات العديدة التى تسلبه وتزيف عمله. والثانية اندفاع هذا العقل المحرر فى النضال الاستمولوجى الذى يهيم كل انسان مهما كان دينه ومذهبه الفلسفى واتجاهه السياسى» (٢٩).

انها طريقة تعكس بأسلوب آخر، مشروعه الفكرى فهي دراسة للفكر العربى بطرائق حديثة، وتهدف الى تحرير ذات الفكر، كى يساهم فى الحداثة العالمية. وهذه المنهجية تشغل فى التاريخ، انما التاريخ المعنى عند اركون، هو ذلك التاريخ الذى نجده عند مدرسة الحوليات الفرنسية ومثال فوكو بحيث يفرق مثلاً، بين تاريخ الافكار الذى يقوم على سرد الافكار وتاريخ الانساق الفكرية بصيغة فوكو. يقول: «يكفى تاريخ الافكار بسرد سلسلة من الآراء منفصلة عن سياقها الاجتماعى والسياسى والثقافى، بينما يجتهد مؤرخ الانساق للربط بين المقدمات والمقولات والمبادئ والمناهج التى يعتمد عليها جميع المفكرين والباحثين والادباء والفنيين فى انتاجهم وكتابتهم وتكوين مجموعة علمية توجيهية نظرية تسمى بأبستمية العصر» (٣٠).

والابستمية، كما هو معروف، تشكل مفهوما مركزيا فى تحليلات فوكو، كما نجد عند اركون مفهوما آخر تقاسمه العديد من التحليلات الاستمولوجية، ونعنى بذلك مفهوم القطيعة حيث وظفه اركون فى تحليلاته الخاصة بدراسة التراث العربى والفكر العربى الحديث والمعاصر من هنا رصد انقطاعات مختلفة عرفتها الثقافة الاسلامية منها: الانقطاع بين الاسلام السنى العربى والاسلام الشيعى الفارسى، والانقطاع السياسى بسقوط الخلافة سنة ١٢٥٨ والانقطاع الاقتصادى بتوقف العلم العربى وظهور العلم الأوربى والانقطاع اللغوى وما حصل من تتركب وظهور للغات الشعبية وانقطاع نظرى حاصل من تحول العقلانية الى اللاعقلانية ومن نزعة نقدية الى نزعة تبريرية (٣١).

ان هذا المجال الجديد الذى شرع فيه اركون، اقصد الانثربولوجية التطبيقية بادواتها المنهجية، يهدف الى دراسة وتحليل وتفكيك العقل الاسلامى فما هو هذا العقل وما علاقته بالعقل العربى وهل يشكل امكانية للحديث والدخول فى الحداثة الفكرية؟

يميز اركون بين العقل الاسلامى والعقل العربى ويرى ان العقل الاسلامى اوسع من العقل العربى وبما انه يهدف الى الامساك بالظاهرة الدينية فان العقل الاسلامى سيساعد اكثر، على فهم هذه الظاهرة من العقل العربى وعليه يعتمد الى تحليل تفكيكى ونقد ابستمولوجى لمبادئ العقل وآلياته واللامفكر فيه، والنتائج بالضرورة عن طريقته النموذجية الخاصة بتنظيم الحقل المسموح التفكير فيه (٣٢).

كما يميز اركون بن العقل المستقل الذى يخلق بكل سيادة وهيبة افعال المعرفة ويرفض الاشتغال داخل نطاق المعرفة الجاهزة او المحددة سلفا والعقل الدينى الذى يشغل داخل اطار المعرفة الجاهزة ويستخرج المعرفة الصحيحة استنادا الى العبارات النصية للكتابات المقدسة ولذا فهو عقل تابع، لانه لا يطرح مشكلة اصل الوحي ولا مشروعية الانتقال من مرحلة الوحي الى مرحلة المعارف المنجزة.

وعليه فالعقل الاسلامى المقصود هو: «العقل الذى اشتغل ومارس دوره فى كافة هذه المجتمعات وليس فقط فى المجتمعات العربية. واذا ما استطعنا القيام بهذه الدراسة فاننا نتوصل عندئذ الى مستوى شمولي من التحلل العميق للعقل الدينى وآلياته ونتجاوز بذلك الاطار الخاص بالدائرة اللغوية العربية وحدها» (٣٣).

ومن مميزات هذا العقل - الذى يخضع لمعطى الوحي - احترام السيادة والهيبة وتقديم الطاعة لها مع تصور محدد عن العالم فهناك الفضاء العقلى القروسطى - انه يتشكل من عقول متعددة ضمن ابستمية واحدة، كما يتكون من خيال وذاكرة.

ان هذه التحديدات المعرفية تجعل من العقل معطى تاريخيا او انها تمكن من دراسة تاريخية العقل وهو ما يربطه بشكل مباشر بفوكو وخاصة عندما يتحدث عن اشكال العقلانية او انماط العقلانية "Les Modes de

"Rationalités" ويعتبر نفسه مؤرخا قبل ان يكون فيلسوفاً (٣٤).

فهناك عقول مختلفة تخترق الثقافة العربية الاسلامية، كمعقل الصوفية وعقل المعتزلة والاسماعيلية... الخ انها: تختلف في مجموع المعجزات والمسلمات في لحظة الانطلاق. وعندما ننظر الى التاريخ نجد انها طالما اصططعت وتنافست وتناحرت. ولكن عندما نعمق التحليل اكثر وننظر الى ما وراء القشرة السطحية والخلافات الظاهرية، فاننا نجد ايضا ان هذه العقول تشتمل على عناصر مشتركة اساسية، وهذه العناصر المشتركة هي التي تتيح لنا ان نتحدث عن وجود عقل اسلامي، بمعنى انه يخترق كل هذه العقول المتفرقة ويشملها كلها (٣٥).

ان هذا الفهم للعقل والادوات المستخدمة في التحليل هي بنظر اركون احد اهم الامكانيات التي تحقق الحداثة، وخاصة الحداثة الفكرية التي يعتقد انها اساس كل حداثة. ذلك ان اركون في الحقيقة قدم وفي اكثر من نص، مقارنة تاريخية وفلسفية لمسألة الحداثة، لانها اولا ظاهرة كونية ولانها ثانيا مصيرنا المحتوم، فنحن نشأنا ام ابينا نعيش عصر الحداثة والمسألة متوقفة فقط بمكانتنا داخل هذه الحداثة الكونية وبكيفية تعاونا لمنجزاتها وتحدياتها، لامكانياتها ومعضلاتها.

ومن اجل المساهمة الايجابية في هذه العملية التاريخية، يقدم اركون جملة من الافكار حول الموضوع، من اهمها ضرورة التمييز بين الحداثة والتحديث، ذلك ان الحداثة في نظره هي: «موقف للروح امام المناهج التي يستخدمها العقل للتوصل الى معرفة ملموسة للواقع. اما التحديث فهو مجرد ادخال للتقنية والمخترعات الأوروبية الاستهلاكية» (٣٦).

والتحديث بهذه الصورة، في نظره، لا يعدو ان يكون اجراء شكليا او خارجيا لا يرافقه أى «تغيير جذري في موقف المسلم للكون والعالم» (٣٧)، صحيح انه ليس هنالك حداثة واحدة في التاريخ، ذلك ان الاسلام في زمانه كان يشكل حداثة ويمثلها، كما انها ليست خطأ مستقيما ولا يجب النظر اليها من خلال التقدم في الزمن او التسلسل الخطي، مما يؤدي الى فكرة يشترك فيها مع

فوكو وهي فكرة انعدام عصر ذهبي يشكل نموذجا للحداثة، ولكن هذا لا يشكل اعتراضا على ضرورة ان تكون الحداثة عملية متكاملة فكريا وتقنية. لانها تعبير عن: «الموقف المتوتر واليقظ الذي تقفه الروح البشرية امام الواقع والتاريخ الذي يولده البشر في المجتمع او على هيئة المجتمع» (٣٨).

من هنا يرى اركون، ضرورة دراسة مختلف اشكال الحداثة وخاصة الحداثة الغربية، بدءا من القرن السادس عشر وانتهاء بالقرن العشرين، وفي هذا السياق يسجل جملة من الملاحظات حول جيل التنوير في الثقافة العربية، مؤكدا بشكل خاص على ان هذا الجيل، رغم اهميته في التأسيس وشجاعته في الطرح، الا انه لم يطلع بالشكل الكافي على التجربة الغربية في الحداثة والتحديث وان مفهوم الحداثة عنده بقي بشكل عام، اما مفهومها مبثورا او ناقصا او مشوها وفي احسن الاحوال مفهومها ايدئولوجيا نضاليا تملية التزامات سياسية قبل الالتزامات الاخلاقية والفكرية.

الا ان هذه الملاحظات او النقائص، لا يجب في نظره، ان تتركنا نتردد في التأكيد على اننا: «لن نتراجع عن الحداثة او الدخول في الحداثة، ولكننا سوف ندخلها عن وعي وبعد تفكير طويل» (٣٩).

ان التفكير الطويل يقتضي من بين ما يقتضي، ضرورة طرح بعض الجوانب المتصلة بالحداثة منها على سبيل المثال:

١- الحداثة والتراث:

لا يمكن فصل الحداثة عن التراث في نظر اركون او بتعبيره عن السنة La Tradition، فمن بين مهمات الاسلاميات التطبيقية: «قراءة ماضي الاسلام وحاضره، انطلاقا من قضايا المجتمعات الاسلامية والعربية وحاجياتها الحالية» (٤٠). هذه القراءة تقوم على خطوتين، خطوة البحث الاركيولوجي الحفري وخطوة الربط بين المعرفة والسلطة، مهمة الأولى: «الكشف عن عملية الترسب التاريخي لطبقات التراث، وكيف تمت عملية هذا الترسب والتراتب لطبقاته الواحدة فوق الاخرى على مدار الزمن والعصور. اقصد ضرورة قراءة العملية التاريخية لتشكيل طبقات التراث فوق بعضها البعض منذ العصر

ج - الحداثة وحقوق الانسان:

اذا كانت الحداثة مشروطة بالعلمانية فان العلمانية مشروطة هي الاخرى بحقوق الانسان. حقوق الانسان التي تبدأ في نظره عندما تتوقف عن التمييز بين المؤمن والكافر بين المسلم وغير المسلم. فكل واحد من هؤلاء انسان وله حقوق بصفته تلك، ويعتقد ان هذه من المسائل اللامفكر فيها او المستحيل التفكير فيها، في الفكر الاسلامي المعاصر.

ومما يعقد مسألة حقوق الانسان في المجتمعات العربية الاسلامية هو الطريقة التي تشكلت بها الانظمة السياسية القومية بعد الاستقلال، تلك التشكيلة التي تعرقل عملية تطبيق الحد الأدنى من حقوق الانسان واحترامها بالشكل اللازم، لذلك يرى ان مسألة حقوق الانسان، مسألة يجب ان يتحملها الفكر الاسلامي المعاصر.

صحيح انه مع ظهور الاسلام ظهرت بوادر او سوابق لحقوق الانسان، الا انه يجب ان نعرف الطابع الجديد لهذه الحقوق بعد الثورة الفرنسية، واذا كان اصحاب القرار في المجتمعات الاسلامية يحاولون محاكاة الغرب في هذه المسألة وفي نفس الوقت الاختلاف عنهم، فانهم لم ينتبهوا الى ان ظاهرة الثورة الفرنسية، تمثل قطعة تفصل العصور الحديثة عن العصور القديمة. وان هذه القطيعة: «اصابت المستوى الرمزي والديني في الصميم، ولم تصب فقط القطاعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية من حياة المجتمع» (٤٥).

وانه قد حلت محل الرمزية القديمة، رمزية جديدة او رمزية الدين العلماني الجديد او الدين المدني واصبحت حرية الفكر مسألة مركزية لذلك يعطيها محمد اركون الاولوية ويحتجز لها، يقول: «ان المسألة الاساسية التي اعطياها الاولوية هنا: هي انه ينبغي عدم فرض اى حدود على حرية التفتيش الفكري والنظر العقلي، هذا موقف يمليه على تصور الروح البشرية وتصور الانسان بصفته موجه نحو الحرية» (٤٦).

ومن دون شك، فان الحرية هي القيمة الكبرى سواء للحداثة أو ما بعد الحداثة أو الحاضر، بها سبق ان تميز عصر الانوار عن عصر الظلام وخرج الانسان من حالة

الاول متدرجا في الزمن حتى العصور الكلاسيكية: أى طيلة تشكل ما يدعى بالتراث الاسلامي أو بالاحرى بالتراثات الاسلامية» (٤١). والمقصود بذلك التراث الشيعي والخرابي والسنى والشفهي.

ومهمة الخطوة الثانية النظر في: «المنتجات الثقافية في كل مجتمع معين، (باعتبارها) منتجات مرتبطة باستراتيجيات السلطة، وبالتالي بالاستراتيجيات الايديولوجية للتوسع والدفاع عن الذات، وفي بعض الاحيان تؤدي هذه الاستراتيجيات الى نسيان الهدف المعرفي او تشويهه وتزييفه دون ان تلغيه كليا الا في عصور الظلام الحالي» (٤٢).

بهاتين الخطوتين وغيرهما، نستطيع في نظر اركون، اقامة علاقة معرفية بالتراث او السنة والاستفادة منه وخاصة تراث المرحلة الكلاسيكية او تراث القرون الهجرية الخمسة، الا ان التراث ووصله بالحداثة لا يكفي ما لم نحسم في بعض المسائل ذات العلاقة بالحداثة في عصرنا هذا، وخاصة مسألة العلمانية وحقوق الانسان.

ب - الحداثة والعلمانية:

من شروط الحداثة تحقيق العلمانية او كما يقول ضرورة الفصل بين السيادة الروحية العليا والسلطة السياسية (٤٣). وان كان يرى من الضروري التمييز بين العلمانية كمكسب من مكاسب الحداثة والعلمانية الايديولوجية ويدعو الى ضرورة الاخذ بالاولى. يقول: «أنا اعتقد ان الفكر العلماني المنفتح والممارس بصفته موقفا نقديا تجاه كل فعل من افعال المعرفة، وبصفته البحث الاكثر حيادية والاقبل تكوينا من الناحية الايديولوجية من اجل احترام حرية الاخر وخياراته، هو احد المكتسبات الكبرى للروح البشرية» (٤٤).

وانطلاقا من هذا الفهم، ينتقد اركون تجربة اتاتورك على الرغم من تمنينه لها فهي قد جعلت تركيا تدخل عصر الحداثة، الا ان اتاتورك في نظره كان محكوما بمنظمتين من الاسلام هو اسلام القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ومنظمتين من العلمانية ذات المنزع الايديولوجي وليست العلمانية ذات المنزع العلمي او الفكري.

القصور الى حالة النضج ومن حالة الطاعة العمياء الى حالة الاستعمال النقدي للعقل.

وبها نستطيع تشخيص الحاضر، تشخيصا يمر حتما عبر تحليل مختلف اشكال العقلانيات مع ربطها بانواع السلطة، او بلغة فوكو تحليل مختلف علاقات المعرفة والسلطة والذات والحرية، كما انه لايمكن تشخيص الحاضر خارج التاريخ او تاريخ الحاضر. هذه الافكار وغيرها، يمكن لنا ان نجملها في العنصر الاخير من بحثنا، في صورة خلاصة وافق للبحث.

رابعا: الخلاصة والآفاق:

قد يكون مهما مناقشة الالفاظ، حداثة، ما بعد حداثة، حاضر، لكن الاهم تحديد المضامين وخاصة عندما يتعلق الامر بالفكر العربي او في احد توجهاته التي يمثلها محمد اركون، الذي تعامل بحرية كبيرة مع مختلف الاتجاهات ووظف من دون تبرير سياسى او ايديولوجي، العديد من المفاهيم والمناهج وخاصة ما تعلق منها بمشال فوكو كما حاولنا ان نبين ذلك.

واذا كانت قيم الحاضر تتمثل اساسا في نوع معين من العقلانية والتاريخ والحرية، فان هذه القيم تفرض على المثقف، مهما كانت صفته، بعض المهام باعتباره يملك الوعي النقدي، واذا كان من غير الممكن تفصيل القول في معنى المثقف ومهامه، فمن المهم ان نبين، في نظرنا، بعض ملامح المثقف عند مشال فوكو ومحمد اركون، لان الحاضر او الحدائة يتطلبان مساهمة خاصة من المثقف.

من المعلوم ان فوكو يميز بين المثقف الكونى، مالك الحقيقة والعدالة وضمير المجتمع الذى لا يتناسب في نظره ومهام تشخيص الحاضر، والمثقف

الخصوصى الذى يشتغل في قطاع معين وحول موضوعات محددة ولايعطى درسا او توجيهات وانما يقدم ادوات للعمل ومناهج للتحليل(٤٧).

انه المثقف الذى يوضح مسألة معينة او يبين وضعية جديدة او يكشف عن حالة خاصة، ويمارس بقطة سياسية ونظرية واخلاقية في ميدان عمله او في محيطه الاجتماعى، وفي حالة الفلسفة يقوم بتشخيص علاقات السلطة والمعرفة وعلاقات الذات بالحقيقة والحرية والسلطة، انه مثقف الحاضر او مؤرخ الحاضر.

اما المثقف في حالة الفكر العربي، فانه الشخص الذى يهتم بالمعنى ويفكر الالمفكر فيه انه: «ذلك الرجل الذى يتحلى بروح مستقلة، محبة للاستكشاف والتحرى، وذات نزعة نقدية، تشتغل باسم حقوق الروح والفكر فقط»(٤٨).

ومحك النظر او معيار الاختبار في ذلك، هو الموقف الفلسفى، او كما يقول اركون:

«ينبغي ان نعلم بهذا الصدد ان الموقف الفلسفى الممارس دون أى تنازل او هواده، على الصعيدين الفكرى والسياسى، هو وحده القادر على التمييز بين المثقفين المرتبطين بالفكر النقدي الحر واولئك المرتبطين باستراتيجيات السلطة المسيرة من قبل مختلف الفاعلين الاجتماعيين»(٤٩).

لماذا؟ لأن الموقف الفلسفى النقدي هو الذى يطرح باستمرار الشروط النظرية لصلاحية او عدم صلاحية خطاب ما، وهو القادر على تقديم تحليل عقلانى لمسائل التاريخ وطرح موضوعي لمشكلات الحاضر وتحدياته.

الهوامش

(١) للاطلاع اكثر على موقف فوكو من البيئية، يمكن العودة الى محاضراته التى ألقاها بجامعة «كاير» باليابان وذلك في ٩ اكتوبر سنة ١٩٧٠، والتي نقلناها الى العربية، وصدرت في مجلة «ادب ونقد» العدد ١٤٧ نوفمبر سنة ١٩٩٤.

(٢) ينظر مقالة السيد ولد اباه في: دراسات عربية، العدد ١٠، ١١، ١٢، سنة ١٩٩٣، بعنوان: نقد هابرماس لفوكو «حوارة العقلانية التنويرية والجنينولوجيا النقدية».

(٣) ينظر على سبيل المثال، الدراسة القيمة والشاملة التى قدمها الاستاذ الدكتور فتحي التريكي في كتابه «فلسفة الحدائة والصادر عن دار الانماء القومى، بيروت، ١٩٩٢، والذي ناقش فيه مفهوم الحدائة وعلاقته بالهوية والفكر العلمى والسياسى والفلسفى.

- (٤) Habermas, La Modernité un projet inachevé, in, Critique, n°411-412, 1981, p.951.
- (٥) Encyclopedia Universalis, V 10, Ed 11, 1977, PP, 149, 140, 141.
- (٦) Habermas, Ibid, P.951.
- (٧) Jean-François Lyotard, Le postmoderne expliqué aux enfants, Ed, Galilée, 1988, Pp, 27, 30.
- (٨) Habermas, Le discours philosophique de la modernité, Ed, Gallimard, 1985, CH N°1. –
- (٩) Michel Foucault, Structuralisme et Pos-structuralisme, in, Dits et Ecrits? Ed, Gallimard, T N°4, P, 446.
- (١٠) Michel Foucault, Ibid, PP, 447, 448.
- (١١) ينظر دراستنا المنشورة في: مجلة ابداع، العدد ١٠، أكتوبر ١٩٩٧، بعنوان: اركيولوجيا الادب من خلال نموذج ريمون ريسال.
- (١٢) يمكن القول ان ما يجمع بين فوكو وهايرماس هو كائنا، الا انها يختلفان في تعيين دلالة عصر الانوار، ويمكن العودة إلى الدراسة المنشورة في مجلة Critique العدد ٤٧١ – ٤٧٢ سنة ١٩٨٢ بعنوان: Habermas et Foucault, qu'est ce que l'age de l'homme.
- (١٣) Michel Foucault, Interview, in, La presse de tunis, du 12 Avril, 1967, P, 03.
- (١٤) ينظر حول موضوع الحاضر والآن الدراسات التالية على سبيل المثال:
- Robert Castel, Présent et généalogie du present, et François Ewald, Foucault et L'actualité, in, Au de Risque Michel Foucault, Ed, Centre Pompidou, 1997.
- André Scala, Note sur L'Actualité, le présent et L'ontologie chez foucault, in, Les Cahiers de philosophies, N°13, 1991.
- (١٥) مثال فوكو: ماهو عصر التنوير، ترجمة يوسف الصديق، في، مجلة الكرمل، العدد ١٢ سنة ١٩٨٤ ص ٦٧ وكذلك.
- Magazine Littéraire, N° 309, Avril 1993, Michel Foucault, Qu'est-ce que les lumieres? PP, 62-73.
- (١٦) نفس المصدر، ص ٧١.
- (١٧) نفس المصدر ونفس الصفحة.
- (١٨) Michel Foucault, Non aux sexe roi, in, Le Nouvel Observateur N° 644, 1977, P, 124.
- (١٩) Michel Foucault, Un système fini face à une demande infini, in, Sécurité Sociale, L'enjeu, ED, Syros, 1983, P, 42.
- (٢٠) Michel Foucault, Je Perçois L'intolérable, in, (D, 336), P, 10.
- ويشير حرف "D" الى رقم مخطوطات مثال فوكو المجموعة في مكتبة السولشوار بباريس.
- (٢١) Michel Foucault, Apres de Nietzsche, in (D, 520-80), P, 32.
- (٢٢) مثال فوكو: بحثان حول الفرد والسلطة، في، مثال فوكو، مسيرة فلسفية، تأليف ديفغوس وراينوف، ترجمة جورج ابي صالح، مركز الانماء القومي (دب)، ص، ١٩٣.
- (٢٣) نفس المصدر، ص، ١٨٧.
- (٢٤) نفس المصدر، ص، ١٨٨.
- (٢٥) L'éthique de Souci de Soi Comme Pratique de la Liberté, in, (D, 48).
- ينظر بشكل خاص الى حوار:
- (٢٦) John Rajchman, Erotique de la Liberté, ed, P,U,F, 1992, P, 144.
- (٢٧) Michel Foucault, Surveiller et Punir, Ed, Gallimard, 1975, P, 218.
- (٢٨) محمد اركون: نحو تقييم واستلهاهم جديدين للفكر الاسلامي، في الفكر العربي المعاصر، العدد ٢٩، سنة ١٩٨٤، ص ٣٩.
- (٢٩) نفس المصدر، ص ٤١.
- (٣٠) نفس المصدر، ص ٤٢.
- (٣١) محمد اركون: الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٨٢، الفصل الرابع.

- (٣٢) محمد اركون: تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الانماء القومي، ١٩٨٦، الفصل الثاني، وكذلك: الاسلام والحدثة في التبيين، العددان ٣-٢، ١٩٩٠.
- (٣٣) محمد اركون: الاسلام والحدثة، مجلة التبيين، العددان ٣-٢، سنة ١٩٩٠، ص ٢٠٧.
- (٣٤) محمد اركون: حوار البدايات، مقابلة، في الفكر العربي المعاصر، العددان ٦٨-٦٩، سنة ١٩٨٩، ص ٩١.
- (٣٥) محمد اركون: الفكر الاسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٩٣، ص ٢٣٢.
- (٣٦) محمد اركون: الاسلام والحدثة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢١.
- (٣٧) محمد اركون: نفس المصدر ونفس الصفحة.
- (٣٨) محمد اركون: الاسلام، التاريخ، الحدثة، في جريدة النهار، العدد ١٥٨، ١١ سبتمبر ١٩٩١، ص ٩.
- (٣٩) محمد اركون: الاسلام والحدثة، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٩.
- (٤٠) محمد اركون: حول الانثروبولوجية الدينية، نحو اسلاميات تطبيقية، الفكر العربي المعاصر، العددان ٦-٧، سنة ١٩٨٠، ص ٣٢.
- (٤١) محمد اركون: الاسلام والحدثة، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٣-٢١٤.
- (٤٢) محمد اركون: نفس المصدر، ص ٢١٨-٢١٩.
- (٤٣) من غير الممكن معالجة هذه المسألة الصعبة والمعقدة في سياق بحثنا، لذا نفضل احوالة القارئ المهتم الى اعمال المفكر وخاصة: الاسلام، الاخلاق والسياسة، الفصل الثاني وتاريخية الفكر الاسلامي، الفصل الخامس.
- (المقدس والثقافي والتغيير، مفهوم السيادة العليا في الفكر الاسلامي، في الفكر العربي المعاصر - العدد ٣٩ - ١٩٨٦).
- (٤٤) محمد اركون: الفكر الاسلامي، مصدر سبق ذكره، ص ٥٧.
- (٤٥) محمد اركون: نفس المصدر، ص ٣١٦.
- (٤٦) محمد اركون: نفس المصدر، ص ٢٤١.
- (٤٧) Michel Foucault, Pouvoir et Corps, in, (D, 302) P.50.
- (٤٨) محمد اركون: الفكر الاسلامي، مصدر سبق ذكره، ص ٨.
- (٤٩) محمد اركون: نفس المصدر، ص ٢٠.



خطاب الـ « ما بعد » مواجهة أم التقاء؟

مارى تریز عبد المسیح*

هاته الأنظمة المعرفية حول تعريف الاختلاف، فينزع فكر ما بعد الحداثة إلى إذابة الاختلاف بتجاوز الحدود والهوامش، بوصفها حواجز مصطنعة، مما يأتي بنتيجة عكسية. فنقبل الاختلاف في كافة أشكاله دون تمييز، مما يفضي إلى تحويله لنموذج معمم، في محاولة للتوصل إلى مفهوم للعالمية يتأسس على الاختلاف، مما يعنى تأكيده دون محاولة التعرف عليه، أو التداول معه. وفي تأكيد الاختلاف ما ينذر بعهد جديد من الكولونيالية المستترة، تتخفى وراء خطاب فكري معكوس لخطاب الكولونيالية السالفة الذي اتخذ من نشر الحداثة الغربية ذريعة للفصل بين العالم المتحدين والآخر المتخلف، لإضفاء صفة الشرعية على تطلعات الغرب الاستعمارية.

ويتناول نقاد ما بعد الكولونيالية قضية الاختلاف من منظور مغاير. فالتعرف على الاختلاف، بالنسبة لهم، فيه سعى للتواصل عبر الثقافات، فهو مسعى سياسى مغاير لموقف نقاد ما بعد الحداثة في تناولهم للاختلاف تناولا إستراتيجيا، أى ذريعة للتأمل السلبي بدلا من التفكير الإيجابى في كيفية تشييد معايير بين الثقافات. ويصعب علينا فهم فكر الـ « ما بعد » بكافة نظمه المعرفية بمعزل عن الموضع الثقافى الذى يمثله، سواء كان موضعاً

فى وقتنا الراهن، احتدمت المواجهات بين المنظرين لفكر ما بعد الحداثة، والمنتمين إلى ما بعد الكولونيالية. والهدف من هذا البحث هو قراءة خطاب ما بعد الحداثة من منظور ما بعد كولونيالى للتوصل إلى لغة نقدية تعمل على التخلص من الرواسب المتبقية من الماضى الإمبريالى، وقادرة على تعميق الوعى بالكولونيالية الجديدة المستترة فى خطاب ما بعد الحداثة. تلك الرواسب الإمبريالية هى شوائب فكرية تعوق الذهن عن تجاوز الأنماط الفكرية التى تجيز التراتب وتقتن تسلط مراكز القوى. فنحن نتطلع الآن إلى مستقبل يتحرر من الكولونيالية بكافة صورها، ليكون مستقبلا جديرا بأن يطلق عليه زمن ما بعد الكولونيالية، تخلو فيه العلاقات من نوازع الهيمنة من أى مراكز قوى، داخلية كانت أم خارجية. ومن ثم، فلا تكفى قراءة ما بعد الحداثة من منظور ما بعد كولونيالى، بل يتعين تلازم تلك القراءة وإعادة تمحيص كتابات ما بعد الكولونيالية لتعرية الخطاب الكولونيالى المضاد الكامن فيها، والذى يعمل على تأكيد الاختلاف.

وهنا نجد تداخلا قائما بين كافة المصطلحات المتداولة فى زمن « ما بعد »، لتمحور نظمها المعرفية حول مفهوم الاختلاف. ويكمن التعارض الرئيسى بين

(*) أستاذة بقسم الأدب واللغة الانجليزية - آداب القاهرة.

هامشيا أم مركزيا. فعلينا بالتعرف على الموضوع الثقافي، ومدى إعاقته لتحرير الفكر من رواسب الكولونيالية التي تسلم بالتراتب، مما يفضي إلى إساءة تأويل الآخر. ويحتدم الأمر تعقيدا في محاولة بعض النقاد الشماليين إضفاء صفة الشرعية على تصنيفاتهم الأدبية لكتابات العالم الثالث مما يترتب عليه إدراج تلك الكتابات في أطر نمطية. ومثال لذلك ما قام به فريدريك جيمسون - الناقد الأمريكي - في مقاله عن كتاب العالم الثالث^(١)، ودراسة لندا هاتشيون - الناقدة الكندية - عن كتابات السكان الأصليين بكندا^(٢). أما نقاد ما بعد الكولونيالية فيترکز سعيهم في قراءة التراث الثقافي من منظور يحترم الخصوصية، كما يرصد تفاعل تلك الخصوصية بالمؤثرات العالمية. لذلك، فهم يتعدون عن مذاهب النسبية المطلقة التي تؤكد الاختلاف بوصفه عنصرا مطلقا. فالهدف من المنهج النقدي لما بعد الكولونيالية هو تحقيق التواصل بين الثقافات لتكوين قوة فكرية جماعية، تعي التناقضات القائمة بينها، وتعمل في سعي دائم للتفاعل مع الآخر، لتجاوز الاختلاف، ففي الغالب يرجع منشأ الاختلاف إلى تباين المواضيع الثقافية على خريطة العالم.

فاعلية الموضوع الثقافي في عملية التأويل:

لايزال العالم يتأسس على مواضيع ثقافية تنقسم بين القوى المهيمنة والخاصين لها. فللموضوع الثقافي تأثير مباشر على المنهج المعرفي. وقد بينت الدراسات المستفيضة في نظريات الثقافة وفلسفة العلوم كيفية تأثير الرؤى الذاتية على اكتساب المعرفة. فبدءا من الملاحظات اليومية العابرة وانتهاء بالملاحظة العلمية، كلها تعد أنشطة تأويلية توجهها فرضيات معرفية مسبقة. ولانزال تلك الفرضيات المعرفية مثار جدل لم يحسم بعد. فالبعض يرجع تلك الفرضيات للمؤثرات الأيديولوجية المحيطة، بينما يرجعها آخرون لنشاط اللا وعي. وعلى أي الأحوال، قد يصعب علينا الفصل بين المكونات الأيديولوجية ونشاط اللا وعي، كما يستحيل قصر الفرضيات المعرفية على عنصر دون الآخر. فقد أوضحت الدراسات «اللين نوعية» في ميادين الثقافة مدى التداخل بين الوعي واللا وعي^(٣).

وهناك مؤثرات أخرى تعوق عملية التأويل. فتأويل الآخر يعد بمثابة ترجمة للذات. والتنبيه لتلك العلاقة المتداخلة بين الآن والآخر يفيد عند المحاولة لصياغة لغة نقدية جديدة. فحن نعيش في عصر ما بعد الحداثة، من موضوع ما بعد كولونيالي، فهناك تداخل في علاقة الآن بالآخر، لاتصالهما التاريخي. فالموضوع الثقافي لعالم الجنوب أفرزته الحداثة الإمبريالية بأنظمتها المهيمنة. وقد يشارك عالم الشمال الجنوبيين في موقفهم المضاد من الحداثة بمفاهيمها الإمبريالية، في تقويضه للمسردات الحداثية الزائفة بصياغة فكر ما بعد الحداثة. ولكن هناك خلافا بين عالمي الشمال والجنوب حول كيفية التغلب على مفهوم الأخرية بعد محاولات تقويض المركزية. وكما أسلفنا القول، يتطلع منظور ما بعد الحداثة لإضفاء صفة المطلق على الأخرية تحت مزايم التعددية، بينما يتطلع نقاد ما بعد الكولونيالية إلى إرساء منهج تأويلي لمعاداة قراءة التمايز بين الآن والآخر في سياق اجتماعي رحب، لا تميز فيه المنظمة المعرفية وفقا للتقسيمات الجغرافية. فيصعب حصر فكر ما بعد الحداثة في عالم الشمال، وفكر ما بعد الكولونيالية في عالم الجنوب لتداخل العالمين تاريخيا بفعل الانزياحات، إثر الهجرات الجماعية من الشمال للجنوب، وبالعكس. فهناك عوالم جنوبية في الشمال، وظهرت أنظمة معرفية وسلطوية في الجنوب تمثل بفكر الشمال. وبإزالة الحدود الجغرافية بين الشمال والجنوب، واختلاط الطبقات والأجناس، يترأى لنا سياق تاريخي مغاير قد يساعد على تحديد العوامل المولدة للقوى السلطوية. فيستتي للمجتمع الدولي حينئذ إقامة علاقات لا كولونيالية - أي تتعد عن محاولات الهيمنة وفرض السلطة، وهي علاقات يجوز إقامتها بين كافة الجماعات دون التقيد بالفواصل والتقسيمات.

وتجاوز الفواصل ليس بالأمر اليسير، فالأنظمة المتناقضة تستند إلى خلفيات فلسفية متباينة تعوق محاولات التجاوز. ففي جناحه للشك، يتناقض فكر ما بعد الحداثة والفلسفة الوضعية المبنية على العقل. ويعد نيتشه المصدر الأول لفكر ما بعد الحداثة، بما يذهب إليه من نفى لوجود حقائق مطلقة، فكلها خاضعة

للتأويل الموهون بالدوافع والضرورات الأساسية^(٤). وتجنباً لفرض المطلقات المرتبطة بضرورات جماعة دون الأخرى، أخذت ما بعد الحداثة بالنسبية المطلقة، تجنباً للوقوع في الشمولية والغائية والطوباوية التي أفرزت الإمبريالية، والفاشية، والستالينية. وكانت الحركة الطلابية في أوروبا عام ١٩٦٨، من أهم العوامل المؤثرة على العناصر الراديكالية بين المثقفين، فدفعتهم لنبد الأبنية السلطوية المركزية. أفضى ذلك إلى العمل على تشظية تلك الأبنية، استجابة لمطالب جديدة في حاجة لتشكيل جماعات يستحيل عليها التآلف وفقاً للأنظمة القديمة. فبعد ١٩٦٨، استبدل بمفهوم التمثيل الواقعي - باعتباره الضمني بوجود حقيقة أصلية ذات مرجعية ثابتة - مفهوم الخطاب واللغة، فكلاهما تحدهما المفاهيم الأيديولوجية السائدة، ويتولد عنهما كافة أشكال المساواة واللامساواة الاجتماعية. فالتمايزات الاجتماعية، وتعريف الهوية، والموضوع الذاتي يتأسس على الخطاب السائد^(٥). فالراديكالية التي أفرزتها حركة ١٩٦٨ عملت على إيجاد موضع للذات ينشئ على الفكر الديكارتي القائم على فكرة الأنا الواعية بالفعل، والقادرة على تحقيق شفافية في التواصل. فطرحت دراسات التوسير ولاكان تصوراً جديداً عن الذات الخاضعة لقانون الأب، وتفتقد الحرية المطلقة المزعومة.

أما نظرية جون بودريار فهي تتبع الصورة الزائفة التي اخترقت حياتنا بفضل الخطاب الإعلامي وكيفية تشكل قراءتنا للوقائع بموجبها. وفي كتابه حرب الخليج لم تقع^(٦) يضع بودريار نظريته موضع التطبيق. ومثل هذا التحليل يحيط محاولات التخاطب بين الجماعات، ويرفض كافة المشاريع البديلة، كما يتخلى عن مسؤولية شحذ الطاقات الذهنية لتسخير الموارد الأرضية بما يحقق الاكتشاف لمن تعوزهم الكفاية.

وينبئ أدب ما بعد الحداثة، أيضاً، على ازدواجية كافة العناصر بالنص، لإرجاء حسم التناقضات، بوصفها مفارقات. فأدب ما بعد الحداثة لا يشير التناقضات لشحذ الفكر على العمل. والأخذ بالازدواجية المطلقة يعيد إنتاج فكرة الالتباس التي راجت مع مدرسة النقد الحديث. أما التحليل الشكلي للنص الذي دعت إليه

تلك المدرسة فتحول في ما بعد الحداثة إلى تحليل نفسي لطبقات النص^(٧). فالمدبران تفصلاً النص عن العالم، كما تشككاً في إمكانية تحقيق التغيير الاجتماعي. ونخلص من ذلك إلى تشابه خطاب الحداثة وما بعدها في نزوعهما نحو موضع ثقافي مركزي الرؤية. وحتى في انتفاه للأصول والثوابت، ينزع خطاب ما بعد الحداثة للتسليم بالواقع لاستحالة تفسيره، مما يتضمن نقض ما سبق انتفاؤه، مؤكداً للشواهد بالإرجاء واللاحس.

واتخذ خطاب ما بعد الكولونيالية موضعاً ثقافياً مغايراً، غير عابئ، بدراسة عناصر الازدواجية المضفية لموقف تأمل عاجز، قدر اهتمامه بدراسة التناقضات عبر منظور سياسي يتحدى التأمل الإستيطقي. فجماليات القراءة المطروحة في نقد ما بعد الحداثة لا تتماشى وقراءة أدب ما بعد الكولونيالية لعدم استجابتها لعنصر المقاومة فيه. وأدب المقاومة يأخذ بالجدل، وفي سعيه لكشف التناقضات يشحذ التفكير، وإن لم يطرح حلولاً فهو لا ينفى إمكانية التوصل لها بالممارسة الجمعية.

وقد استبدل فرنسا ليونار، منظر ما بعد الحداثة، المنهج الفكري المبني على الجدل، بالنزوع لإبراز المفارقة واللعب باللغة، وهو يصل لاستنتاجاته بدراسه لكتاب «كانط» في «نقد الحكم» وهو بحث في العلاقة بين الجميل والجليل. يفترض ليونار أن الجميل يزودنا باللذة الإستيطقية لما يحققه من تنجاس للعناصر أثناء استيعابها، بينما يعمل الجليل على استثارة مزيج من اللذة والفرع في المتلقى. وتأسست الحداثة على استيطقية الجمال، بينما التزمت ما بعد الحداثة باستيطقية الجليل. ووفقاً لليونار، تتبع تلك النصوص مشاركة المتلقى للكاتب في زمن ما بعد الحداثة أي زمن المستقبل السالف Future، ففعل «مابعد» التالي، بينما تشير الحداثة للحالي^(٨). ويتواجد هذا الزمن في كافة المحاولات الطليعية لتقديم ما يتجاوز التمثيل الواقعي. واعتمدت الحداثة اعتماداً كلياً على استيطقية التنوير - وهي استيطقية الجميل، فالجليل يثير الريبة في وعود المثالية التي يحتويها الفكر التنويري، وفي لا تكامله ينزع الجليل للتشرد والتشظي، ليواجه كل فرد أزمته المتوحدة.

وفى مواجهة ليونار، يطرح هابرماس فكرة بديلا. فهو ينعت المدافعين عن ما بعد الحداثة بالمحافظين الجدد، رافضا منهجهم، إعلاءً للاحتكام إلى العقل لتحقيق التواصل بين الأفراد وتبعية التكيف الاجتماعى. كما يذهب هابرماس إلى أن المنطق العقلى ينتج الجميل ويتذوقه، وفى ذلك دلالة ضمنية على إمكانية تحقيق الحرية الإنسانية. ويرى هابرماس فى تفضيل ليونار للجليل ما يعوق التعرف على الأهداف الجمعية الكبرى، مما يقضى إلى تجاهل حسنًا الكامن بالتضامن الاجتماعى الذى يتجاوز مستوى التنظير^(٩). فينكر ما بعد الحداثة إمكانية التعاطف بين الأفراد فى أية صورة كانت، أو محاولات التوفيق بين المواقف المتضاربة، أو تحقيق جماعة قادرة على التواصل. جملة القول، تقف ما بعد الحداثة ببناءً عن الفعل الجماعى، مما يضعف الإمكانيات النظرية لصياغة لغة نقدية مشتركة، تشكل مرجعية فكرية لكافة الثقافات، وإن تعددت أساليبها.

والسعى لصياغة لغة نقدية مشتركة يتعارض وفكر ليونار الذى يرتاب فى كافة المحاولات للتواصل بين الثقافات. فعلى سبيل المثال، يستحيل لليونار التوفيق بين الثقافة التقليدية، والثقافة العلمية. فوفقا له، تعمل الثقافات التقليدية على توطيد الروابط الاجتماعية بمسوداتها الغيبية، بينما اعتمدت الثقافات العلمية على البراهين. فالجامع بين الثقافتين هو استخدام بيانات محكمة تتمثل وقواعد اللعبة التى يجتمع حولها المشاركون فيها. والثقافتان لا تتكافآن لتغاير قواعد لعبتهما^(١٠). وليونار يطبق هنا مفهوم النسبية المطلقة على المناهج المعرفية، مما يستحيل إقامة أى حوار بين المعارف أو الثقافات. وإن أخذنا بفرضياته، ونفينا وجود أى من أساليب القياس المشتركة بين الثقافات، أفضى ذلك إلى استحالة التبادل المعرفى. ويستتبع ذلك استحالة التسامح بين البشر، فالتسامح الحقيقى يبنى على تفهم الثقافات الأخرى والرغبة فى مساءلة المعتقدات المألوفة فى ضوء الثقافات الأخرى. وهذا ما يتأسس عليه خطاب ما بعد الكولونيالية، فالتسامح بين الثقافات يتطلب التعاطى على المستويين المعرفى والأخلاقي. فالعجز عن فهم الآخر قد يقضى إلى التعددية المطلقة التى تخفى

إخفاقها فى التواصل تحت دعاوى التنزه عن التدخل فى شئون الآخرين.

أما سانيا ماهوتنى - أحد نقاد ما بعد الكولونيالية، هندی الأصل ويعمل بجامعات الولايات المتحدة - فيعترض على هذا المنهج اللا ملتزم، لاعتقاده بأن فى القدرة على التواصل ما يفيد الأطراف كافة، كما يرى إمكانية تفهم مواطن الاختلاف وأوجه الاتفاق، بإناحة حوار مفتوح يشمل الأطراف كافة. وليس القصد من الحوار المفتوح هنا الإرجاء، وعدم التوصل إلى نقطة الحسم، بل المقصود به المساءلة المستمرة دون التناضى عن التناقضات حتى تتحول لعقبات. فالحوار المفتوح يعث أملا فى بقاء الرغبة فى التواصل، ودونها يستعصى النقاش^(١١). ويهتم نقاد ما بعد الكولونيالية بإقامة هذا الحوار بين الثقافات لتحويل المحور النقدى من فكر إمبريالى متحيزا فى ما بعد الحداثة، إلى موقف فكرى ضدى لا يسمى لاكتساب شرعية السلطة، بل الشرعية الشعبية. وفى هذا الصدد، يندرن هيبديج بالمأزق الفكرى الذى نواجهه فى وقتنا الراهن، حيث تتنازع كافة الأطراف لاكتساب صفة الشرعية. جاء ذلك المأزق نتيجة لزعزعة السلطات التى انتزعت الشرعية وفرضت معاييرها المعرفية أجيالا^(١٢).

مأزق الصلاحية الشرعية:

فى وقتنا الراهن، هناك تساؤلات عمن تجوز له الصلاحية الشرعية لتأسيس الخطاب النقدى المعاصر: المؤسسات الأكاديمية، أم الحركات الاجتماعية النشطة. ولعل من أهم الأسباب التى دفعت بفكر ما بعد الحداثة إلى نقطة اللا حسم أو الانتفاء، هو مغالاة المنظرين فى تقدير دور الثقافة الرفيعة فى تحريك التاريخ. فتوجه هجوم ما بعد الحداثة نحو المؤسسة الفكرية الممثلة فى المؤسسات الأكاديمية، ودورها فى الجدل الفلسفى حول طبيعة الوعى، واللغة، والهوية، أدى إلى ضيابة الرؤية تجاه الحركة الاجتماعية. ولكن العقلانية التى سادت الفكر الغربى لم تنتشر بفضل قاعات الدرس. يؤكد لنا الناقد الأمريكى، ريتشارد رورتى، أن الفكر العقلانى شكلته النقابات العمالية، وتطوير التعليم، وانتشار المطبوعات الزهيدة الثمن، والتوسع فى النظام

الانتخابي ليشمل كافة الممارسات الاجتماعية. فلم تتولد العقلانية عن الجدل الأكاديمي حول الأنظمة المعرفية، بل نمت في الشارع وعلى المقهى (١٣). كما يذهب رورتي بأن تدهور النظم المعرفية التي تأخذ بالغبنيات لا يرجع إلى قيام الفلسفة الوضعية، أو فلسفة نيوتن، أو ملاحظات داروين العلمية، بل يرجعه رورتي إلى تغير انتماء الجماعة للتلاحم في كيان مشترك، يؤسسه الرأي العام، وقادر على تحويل المصير العام. فأهم العناصر المؤسسة للفكر العقلاني في الثقافة الغربية هي الحساسية الجديدة للإمكانات الجديدة المتاحة بفضل الحركة الاجتماعية النشطة. ومن ثم باتت قضايا الصلاحية الشرعية قضايا عارضة، بعد تحول ميادين المعرفة من المؤسسات الأكاديمية إلى الخلايا الاجتماعية النشطة. فتتحدد معايير النظام المعرفي بفاعليته عند التطبيق العملي. ولهذا، فقدت المؤسسة الأكاديمية صلاحيتها الشرعية في تعرية الأيديولوجية، أو تحفيز العقل، أو تطوير العلم (١٤). وأثير الاهتمام بدوافع إساءة استخدام السلطة، وكيفية توجيه السلطة لوظائف أخرى، وهو المسمى الرئيسي لنقاد ما بعد الكولونيالية.

وتغيير مواقع السلطة، وإشراك الخاضعين لها في توجيهها، ما يثير الصراعات في جهات أخرى. فتلح الحاجة لتحويل اللغة النقدية من القضايا المعرفية إلى الواقع السياسي، كما أشار جرامشي في كتاباته (١٥). فالتحول للواقع السياسي يتيح التعرف على كيفية تشكل السلطة والأساليب التي تستخدمها لكسب الموافقة الشعبية التي تمنحها الصلاحية الشرعية. فدور السلطة هو حشد الوعي الشعبي بتصورات ملفقة تضيء عليها سمة الطبيعية، لتلتف الجموع الشعبية حولها. يبنئ التعرف على تلك الممارسات للطعن في صحتها وطرح البدائل التي تهتم بالاحتياجات العامة. فالهدف هو الحصول على الإجماع الشعبي الفعلي، لا مجرد تعبئة الرأي العام بتصورات واهية.

وضرورة التمثيل الشعبي يشير إلى أهمية تأكيد ضمير الجمع في الممارسة السياسية. ولا يحد ضمير الجمع تمثيلاً في فكر ما بعد الحداثة، ويعده بودريار عاملاً مأسوياً. فالمجال السياسي فقد مصداقيته إثر

اندماجه في لعبة الانتخابات التي يسيروها الإعلام (١٦). ويتخذ نقاد ما بعد الكولونيالية موقفاً مضاداً من بودريار في تأكيدهم على أهمية ضمير الجمع لتحقيق التواصل. فلا يعامل ضمير الجمع بوصفه كتلة صلبة، بل كيان في حالة من التشكل الدائم لإحراز موضع ملائم في المجتمع. فالعالم يتألف من جماعات متنازعة، تختلف مواضعها، ويتبين تراثها، كما تتبدل أبنيتها السلطوية. والاتصال بهذا العالم المتنازع يكون بضمير الجمع ليحقق الاتصال علاقة تبادلية من التأثير والتأثر، دون اللجوء إلى حيل فرض الصلاحية الشرعية من أجل الهيمنة الثقافية، وهي أحد أوجه الإمبريالية الجديدة.

ما بعد الحداثة وخطاب الإمبريالية:

يفتقد خطاب ما بعد الحداثة لأي تصور لإقامة علاقة تبادلية، لاختفاء صورة الجماعة الشعبية ليرتسم بدلا منها شكل منمط للجماعة، صنعه الإعلام الذي صاغ مفاهيم الجماعة بالصور الزائفة كما يذهب بودريار (١٧). وإن كانت الثقافة - وفقاً لطرح ما بعد الحداثة - تتباعد عن الإحاطة بالواقع لتغدو مجرد تمثيل زائف، فالوصول لحسم اليقين لأمر مستحيل. فهناك اكتفاء بالتساؤل، وفيه وقاية من الوقوع في خطر التعميم والشمولية.

والهروب من الحسم - وهو أهم فاعليات التغيير، للانغلاق في دائرة اللا حسم - الذي يكبح إرادة التغيير، فيه ما يؤكد دوام الحال والتغيير المحال. وفي ذلك إحياء للشمولية، وإن اختلفت عن شمولية الحداثة الإمبريالية، فهي لازالت تخفي نوايا إمبريالية مستترة في شكل جديد. ولا ينجو فريدريك جيمسون من الوقوع في هذا الشرك. فقد ظهر تأثره بهذا الخطاب الإمبريالي في مقاله الشهير، «أدب العالم الثالث في عصر الرأسمالي المتعدد الجنسيات» وفيه يذهب بأن الفصل بين الخاص والعام في الغرب دفع الكتاب للتمسك بذاتيهم. ويختلف المقام في العالم الثالث، لتأثر الذات بالسياق الاجتماعي. ويضيف جيمسون، أن غالبية المثقفين في العالم الثالث هم مثقفون ذوو توجهات سياسية، فيغدو الشكل الأدبي السائد هو اللأليجوري أو التمثيل الكنتائي (١٨). وقد أثار المقال جدلاً شهيراً مع الناقد

الباكستاني إعجاز أحمد - الأستاذ بجامعة نيودلهي. ففي تعليقه على أحجية جيمسون، رفض تلك الطروحة، مدافعا عن تنوع التجسيد السردى فى بلدان العالم الثالث. كما يتهمه أحمد بالتعميم، خاصة فى استخدامه لمصطلحات مطلقة كالعالم الثالث، والتمثيل الكنائى، على سبيل المثال، وكلها تنزع للتجريد الذى يتسم به خطاب ما بعد الحداثة(٢١).

وقد طرح نقاد ما بعد الكولونيالية قراءات مغايرة لكتاباتهم القومية. ففي الصين التى نشطت فيها حركة الترجمة من وإلى الآداب الأخرى فى الثمانينيات(٢٠)، يسعى الناقد الصينى فينجرهن - وهو عضو الأكاديمية الصينية للدراسات الاجتماعية - يسعى لتفسير النزعة الجمعية الكامنة فى المنتج الثقافى فى بلدان العالم الثالث(٢١). ويستفيد الناقد الصينى من ملاحظات جرامشى فى كتاباته عن الثقافة(٢٢)، لتحليل كيفية التواصل الفعال بين أفراد الجماعات التى تمثل بالقيم الجمعية.

ويظل أدب ما بعد الكولونيالية معرضا لدراسات تعمل على تسطيحه بتفسيره وفقا لمفاهيم مجردة. ويتجلى ذلك فى بعض كتابات لندا هاتشون - الناقدة الكندية المنتمية لحركة ما بعد الحداثة فى النقد. فعلى الرغم من محاولاتها لإضفاء سمة التاريخية على خطاب ما بعد الحداثة، دفاعا عن مهاجميه الذين ينعنون باللا تاريخية، فهى تجنب، أيضا، للتجريد. ففي أحد مقالاتها تتناول كتابات الإسكيمو - السكان الأصليين بكندا - بالدراسة، بوصفها كتابات تنتمى لأدب ما بعد الكولونيالية. وفى تناولها، تؤكد اختلاف تلك الكتابات عن غيرها من الكتابات فى البلدان الأخرى(٢٣). والإصرار على التمييز والبحث عن التفرد بوقعها فى شرك الرؤية الشمولية التى تفترض الأصالة فى كتابات دون الأخرى. وأثارت دراسة هاتشون رد فعل مضادا علقت عليه ديانا برايدان، وهى ناقدة كندية أيضا. فرفضت هذا التوصيف لانطوائه على فرضية وجود قراءة واحدة صحيحة للنص، بوصفها التوصل لتلك الأصالة. كما ترفض برايدان تأكيد الاختلاف بين الكتابات الكندية

المنتمية لأدب ما بعد الكولونيالية وغيرها، وتطرح الناقدة دراسة بديلة لتلك الآداب فى سياق مقارن. فعلى خلاف القراءة النقدية الشمولية التى تتسم بها ما بعد الحداثة، فالقراءة من منظور ما بعد كولونىالى هى قراءة تحليلية بوسعها تفقد البنى القمعية وسبل مقاومتها. وتصف برايدان اللغة النقدية التى يستخدمها كل من جيمسون وهاتشون، بأنها تفرز خطاب العالم الأول فى سعيه لتلطيف الصراع القائم وتبنى موقف السائح، المتفرج، المتأمل للأزمات عن بعد(٢٤)، وهو الموقف الأخلاقى الذى تنبنى عليه قيم ما بعد الحداثة، كما يشير إليها زيجمونت بومان فى كتابه عن أخلاقيات ما بعد الحداثة(٢٥).

الجدل حول «ما بعد»:

وكان الجدل الدائر حول الـ «ما بعد» لن يفرغ. وأحيانا تتلاشى الحدود الفاصلة بين الاتجاهات المتعددة، كما تتداخل فى أحيان أخرى، لتزداد الأمور تشابكا بدلا من البحث عن مواضع الاتفاق. فتتباين التعريفات ولا تتفق على ما هية ما بعد الحداثة وعلاقتها بما بعد الكولونيالية. فيذهب سايمون ديورنج، الناقد الأسترالى، فى تعريفه لما بعد الكولونيالية، بأنها تمثل حاجة الشعوب والأمم والجماعات التى عانت من الاستعمار لتأكيد هويتها بعيدا عن المفاهيم الأوروبية التى تزعم العالمية، ولا تنبئها فى واقع الأمر(٢٦). أما هاتشون فتؤكد استحالة تحقيق مثل تلك الهوية الخالصة، فهى تعد خطابا ما بعد الكولونيالية خطابا نقضيا يعمل فى إطار الثقافة الأوروبية السائدة، وليس بمعزل عنها(٢٧). ويؤكد الناقد العربى الأصل جلال قادر التداخل بين أنظمة «ما بعد» لمرجعيتها التاريخية المشتركة(٢٨). وفى أمريكا اللاتينية يتخذ فرناندو دى توررو موقفا توفيقيا. فهو يعارض الموقف الأصولى لبعض كتاب أمريكا اللاتينية فى السبعينيات، فى مطالبتهم بالانشقاق عن الفكر الأوروبى بحثا عن جذورهم القومية. ويجد توررو فى التشدد الأصولى ما يسىء للكيان القومى. كما يحسب لفكر ما بعد الحداثة إسهامه فى فتح مجالات الحوار، فتولد عنه خطاب ما بعد الكولونيالية

الضدى، مفسحا المجال لنقاد العالم الثالث المشاركة فى الحوار النقدي الدائر، بعد سنوات من الحرمان الذى أوقعته الحداثة لكافة الثقافات الواقعة على هامش المركزية الأوروبية(٢٩).

وفى هذا السياق، جدير بالذكر أن مصطلح العالم الثالث الشائع منذ مؤتمر باندونج عام ١٩٥٥، إلى السبعينيات، هو مصطلح ارتبط بسنوات المقاومة الأمبريالية، وقد استبدل فى الثمانينيات بمصطلح ما بعد الكولونيالية(٣٠) الذى يعنى تنوع أشكال الإمبريالية، وصعوبة تحديدها، لتسترها فى كافة أوجه السلطة، خارجية كانت أم محلية.

وفى كثير من الأحيان، اقترن أدب المقاومة بالقومية المتطرفة، والخطاب الأصولي المتمسك بالجزور. ففى أمريكا اللاتينية يمثل ذلك الاتجاه ماريو بنديتى فى السبعينيات(٣١). وفى كندا، يتمسك بعض الكتاب المنتمين للسكان الأصليين بأساطيرهم القومية للتدليل على أصلاتهم(٣٢). كما يذكر فنزويين الحركة المتشددة النشطة فى الصين مؤخرا، والمعنية بإعادة بناء الثقافة الصينية على أسس التعاليم الكونفوشيسية لمقاومة الأنظمة الأوروبية التى تفرض وجودها الثقافى(٣٣). وفى البلدان العربية يعلو صوت الخطاب القومى الأصولي خاصة بين المتطرفين. وتفسر هذه النزعة الأصولية بوصفها آلية لتعريف الذات وتأكيد لها، وعنصر من عناصر المقاومة لما هو دخيل عليها، يسعى لتهميشها. وحين تغدو الحركة الأصولية، حركة مقاومة لمن يخالفها من المبدعين والمجددين فى الداخل، تشكل عائقا اجتماعيا خطيرا. جملة القول، تجسد النزعة الأصولية القلق الاجتماعى إزاء خطاب الهيمنة المستتر وراء مزاعم العولمة، أو الحكومات القومية.

الهوية القومية والخطاب الأصولي فى الثقافة المعاصرة:

تفضى القلاقل الاجتماعية إلى قلق فكرى يترتب عليه التشكك فى مصداقية الحكومات القومية، خاصة الخاضعة للمسزودات الأوروبية والأمريكية فيما يخص نهاية التاريخ، وضرورة الأخذ بالنظام الرأسمالى الغربى، مما أشاع الكثير من التناقضات فى الحياة الاجتماعية

المعاصرة. فخطاب العولمة المنبثق عن فلسفة ما بعد الحداثة عمل على تقليص الإحساس بالهوية المشتركة فى استهانتها بالتاريخ المشترك للأمة، لتحويل الاهتمام بحاضر تسيره قوانين السوق، والتطلعات الاستهلاكية. وبإضعاف روح الأمة، تتجه بعض العناصر المحيطة إلى تخييل التراث، والارتكان إلى أحد مصادره لتأصيل جذوره. واقتطاع جزء من التاريخ لتأصيله، مما يستدعى وضع شروط لتفسيره ومن ثم تقنيته. يأتى ذلك كرد فعل للمجتمع الاستهلاكي، الذى أسبغ كافة أنشطته بالطابع التجارى. فالخطاب الأصولي فى خلقه للأسطورة، يسعى لتطهير الثقافة من النمط الاستهلاكي.

ويحقق الخطاب الأصولي فى سعيه لأنه غالبا ما يقيم نسقا معرفيا يتعارض والدور الرئيسى للثقافة، فهو يعلى ثقافته على غيرها من الثقافات، ويكسبها الرفعة. فيختلف الدور الذى تلعبه الثقافة اليوم عنه فى سالف الأزمنة. ففى الماضى، ارتبطت الثقافة بالسلطة وما تفرضه أنظمتها المعرفية التى اكتسبت الرفعة لاقترانها بالمؤسسة الحاكمة. ومن ثم، كانت الثقافة - التى اعتبرت رفعة - تنتزه عن الخوض فى الأزمات العابرة. أما فى عصرنا الراهن، فقد صارت الثقافة - فى ذاتها - موضع نزاع، حتى يستحيل عليها تمثل الدور العليائى الذى خاضته من قبل، لفشل السلطة فى إسكات الأصوات المهمشة كما نجحت فى الماضى. وكذلك، لم تعد الثقافة مرهونة بلسان الأمة لاختلاط الألسنة. فلا يقتصر مستخدمو اللغة على ثقافة بعينها، فبعض الشعوب التى نالت استقلالها مازالت تستخدم لغة المستعمر، مما أفضى إلى فصل لغة الأمة عن هويتها.

ومن هنا نشأ مأزق فى الدراسات الثقافية، لتنازع المتشددين حول ماهية الانتماء الثقافى. وعلى سبيل المثال، فى وصفه للمأزق الثقافى الذى نشأ فى إنجلترا إثر ظهور أجيال جديدة من متحدثي الإنجليزية دون الانتماء للهوية البريطانية، يبين لنا تيرى إيجلتون كيف تحول البحث الأكاديمي المعنى «بالدراسات الإنجليزية»، إلى «أدب العالم الثالث المكتسوب بالإنجليزية»، إلى أن صار يطلق عليه «أدب الكومنويلث»(٣٤). وحينما توسعت تلك الدراسات

لتشمل آداب العالم الثالث، والمهمشين، اطلق على هذه الدراسات «أدب ما بعد الكولونيالية». وفي ذلك دلالة على التغير الذي أصاب الدراسات الأدبية. فبعد أن اقتصر في الماضي على البحث الأكاديمي المغلق، والتقد الأدبي المعقن، انطلق اليوم إلى الأفاق السياسية، لتتولد عنها الدراسات الثقافية بمفهومها الأشمل، متعددة للنقد الأدبي بمحدوديته. فصار المشتغلون بالتحليل الثقافي يتناولون الأدب بوصفه ممارسة ثقافية. ويعتقدون إنجلتوني في إمكانية تحول الأدب إلى لغة عالمية مشتركة، فهو بمثابة وحدة سياسية تتيج للجميع حقاً متساوياً في المشاركة، مثلما يشترك المواطنون في تأسيس الدولة على مبدأ المساواة (٣٥).

وفي هذا التحول في الدور الرئيسي للثقافة في وقتنا الراهن، ما يتعارض والخطاب الأصولي. ففي تطرفه لتأكيد الهوية، وتنقيتها من الصورة الواهنة التي أضفاها الآخر عليها، يخلق الخطاب الأصولي لغة كولونيالية معكوسة، تعمل على تهميش الآخر لتأكيد الذات، في محاولة منه لتأسيس مركزية جديدة مضادة، بدلا من المشاركة في المعايير الثقافية المتاحة.

ثقافة «ما بعد»: مواجهة أم التقاء؟

والخطاب الدائر حول الهوية أو القومية يلور مأزق الثقافة المعاصرة. فعازالت كافة الأطراف أسيرة المفاهيم الكولونيالية سواء بإعادة إنتاجها، أو رفضها. ولا ارتباط مفهوم الأمة بالمعاني المطلقة التي غدت النعرة القومية بنزعته الفاشية، اكتسب المفهوم تضميناً ازدائياً، في فكر ما بعد الحدائة، بوصفه نتاجاً لخطاب القوة. أما في العالم الثالث فمازال مصطلحاً الأمة والقومية يمثلان الخطاب المضاد للعولمة المتعددة للقوميات. فالجس القومي يؤكد تلاحم الشعب الواحد في زمن اضطرت فيه الدولة إلى الأخذ بالقيم السائدة في الدول الصناعية، في مجتمعات تظل متمنية إلى عالم ما قبل الصناعة. فالالتفاف حول مفهوم الأمة يغدو الفاعل التاريخي القادر على تحقيق التحول الاجتماعي.

ولكن الأمة لن تنجح في تحقيق مسيرة التحرير بالنكوص إلى الأصول، فسوف يفضي ذلك إلى تهميشها لانغلاقها في خطاب أحادي. وربما قد

استخدمت تلك الآليات بوصفها شكلاً من أشكال المقاومة في الخمسينيات، ولكنها لا تتناسب ويومنا هذا ونحن على مشارف ألفية جديدة. فمقاومة العولمة لا تكون بتضخيم الذات القومية والابتعاد عن التداول مع الآخر، بل في إعادة بناء الهوية القومية بالمساءلة الواعية والتفاعل مع الأمم الأخرى.

والنعرات القومية المتطرفة الحالية تدعم شك مفكراً ما بعد الحدائة في جدوى التمسك بتلك المعاني المطلقة. أما بالنسبة لمفكراً ما بعد الكولونيالية، فالشك المطلق ليس السبيل الوحيد لمواجهة هذا المأزق. فكما تختلف الشعوب، تختلف أساليبها في مواجهة التطرف. فالتمسك بالقومية لا يستتبع بالضرورة هيمنة الأغلبية على الأقلية أو بالعكس في كافة الأمم سواء. فيذهب سايمون ديورنج، الناقد الاسترالي، إلى أن فكرة القومية من العوامل المقاومة للاستعمار الثقافي والاقتصادي، كما أنها عنصر وقائي يحمي من التطور في سباق التسليح النووي الذي مازال يتخفي في خطاب العالمية إلى الآن (٣٦). ومن ثم، فبدلاً من رفض مفهوم، القومية كلية، ينبغي التمييز بين المفاهيم المختلفة للقومية، فقد يكون درعاً لحماية الثقافة، أو عازلاً يصيبها بالتكلس.

فالتمسك بالقومية هي محاولة من الشعوب التي عانت من الكولونيالية لإيجاد موضع متكافئ على خريطة العالم. والتكافؤ هنا لا يعني المثلية، بل حق الاختلاف. وباستعانتها بالتمسك القومي تسعى الشعوب المهمشة إلى تجاوز الدور الثانوي الذي فرضه عليها الاستعمار، لطرح برنامج سياسي مغاير يقوم على نظرية الفاعلية الاجتماعية. فالتماسك القومي هنا يتيح التمثيل الثقافي المتوازن على الساحة العالمية. والاندما القومي في مراجعته لذاته وتفاعله مع الآخر يفيد اللغة النقدية لما بعد الكولونيالية. فالتفاعل والمراجعة الذاتية يفضيان إلى إعادة النظر في تاريخ العالم، وتعرية الأنماط المعرفية التي أفرزتها المركزية الأوروبية والأصولية المحلية. فإلبادئة «ما بعد» التي تسبق المصطلح لا تشير إلى ماض كولونيالي ولبي، فالكولونيالية لازالت تظهر بأشكال جديدة (٣٧). فالسابقة «ما بعد» تشير إلى ضرورة مساءلة

الماضي بلا توقف.

وينقض الكولونيالية تتضح الرؤية لتعرية الكولونيالية الجديدة التي تخترق العالم عبر الأنماط الفكرية الغربية. فالتصورات الغربية تدخلت حتى في التقييم النقدي لما بعد الكولونيالية، التي تعتبره ظاهرة مهجنة تمزج النظم الثقافية الغربية بالمحاولات المحلية لإحياء هوية محلية مستقلة. ترتب على ذلك رفض بعض نقاد ما بعد الكولونيالية للمصطلح، ومن بينهم آن ماكلينتوك التي اعتبرته مصطلحا أفرزته المؤسسات الغربية (٣٨). أما عارف ديرليك، الناقد التركي، فيذهب إلى أن ما بعد الكولونيالية ما هو سوى إعادة صياغة للمقضايا السابقة للعالم الثالث مستخدمة لغة ما بعد البنيوية. وعلى هذا النحو، والكلام لعارف ديرليك، يعد نقاد ما بعد الكولونيالية شركاء للنقاد الغربيين في تعميمهم على القضايا المعاصرة المتعلقة بالهيمنة الاجتماعية، والسياسية، والثقافية (٣٩). أما الناقد الصيني زي (ويعمل بجامعة كاليفورنيا)، فيحاول في دراسته «إعادة النظر في ما بعد الكولونيالية» إبراز الشروط التي ينبغي توافرها لتحقيق موضع ما بعد كولونيالي يتأسس على خطاب مضاد في عصر الإمبريالية الجديدة. فإعادة النظر في المناهج المعرفية والقوى الاجتماعية التي ابتدعها الكولونيالية وشرعتها تخلق فضاء جديدا في الحقل الثقافي (٤٠).

الفضاء الثالث - بديلا لتجاوز الثنائيات:

يظل التداخل بين مدارس «ما بعد» بوصفها نتاجا لوضع تاريخي مشترك، مثارا للجدل حول دلالة هذا التداخل ومداه. وتؤكد لندا هاتشيون الترابط التاريخي بين تلك المدارس والذي يفسر اهتمامهما بالمعشم، لمواجهة المركزية. إلى جانب ذلك، فهي تستنتج من دراستها للغرائبية الواقعية كيفية مزج آليات ما بعد الحداثة وما بعد الكولونيالية في شكل جديد (٤١). وبالمثل، يطرح إيريل أويلا الناقد الأفريقي الأمريكي تشابهها بين الغرائبية الواقعية والواقعية الجديدة في الكتابات الإفريقية (٤٢). وفي الأدب العربي ينتج مثل هذه العلاقات الناقد المغربي شعيب خليف في كتابه عن شعرية الرواية الفانتاستيكية،

وفيه يعود إلى بذور العجائبي في التراث الأدبي من خلال الأجناس الموجودة آنذاك في النثر العربي القديم، وتمتد دراسته لتشمل الرواية العربية الحديثة، أيضا، مستخدما آليات القراءة المعاصرة (٤٣).

وقد تنفق في أن الغرائبية الواقعية في تحديها للتمايزات بين الأجناس الأدبية قد تكون وفقت ما بين مشروعى ال «ما بعد». ومع ذلك، فيختلف المنهجان في التوظيف السياسي لهذا الشكل، فبمعل نقاد ما بعد الحداثة لقراءة الأزواجية النصية لانشغالهم بقضايا التمثيل ومراوغة النص دون الوصول إلى ثمة نتائج. أما نقاد ما بعد الكولونيالية فتعتمد قراءتهم للنص على مرجعيته التاريخية. ويقتضى إسناد النص إلى مرجعيته التاريخية تأويله، ذلك للتوصل إلى معايير قيمية تعرى الأبنية الفكرية الزائفة. وتخفق قراءات نقاد ما بعد الحداثة لكتابات ما بعد الكولونيالية لإسرافها في تأكيد لا مرجعية النصوص مستخدمة آليات التفكيك من منظور ما بعد حدالي. ويرى ستيفن سليجون مدى افتقار تلك القراءة للرؤية الصحيحة لتجاهلها آليات التغيير المطروحة (٤٤). كما تعبر برايدن عن رأى مشابه في هجومها على أحجية هاتشيون (٤٥). أما هاتشيون فتشكر الاتهام بالسعى لاستيعاب كتابات ما بعد الكولونيالية تحت عباءة ما بعد الحداثة، موضحة هدفها لدراسة كيفية تداخل المناهج النقدية السائدة في زمن الـ ما بعد، ذلك للتدليل على وجود هم مشترك يجمعها (٤٦). فى سياق آخر تدعم هاتشيون أحجيتها متناولة كيفية اكتساب المتاحف والمؤسسات فى أوروبا وأمريكا الشمالية الصلاحيات الشرعية بتركيب المعنى والمدلول وفقا لأيدولوجية خاصة، مما كان له الأثر فى ظهور نقد ما بعد الحداثة. وبتعرية الأيدولوجية الكامنة وراء تنسيق مقتنيات المتاحف ما آثار خطاب ما بعد الكولونيالية فى قاعات النقاش الأكاديمية وبين ممارسى النقد الأدبى والإنسانيات (٤٧).

ولكن مازال نقاد ما بعد الكولونيالية يتخذون موقفا مغايرا من نقاد ما بعد الحداثة، فهم لا يأبهون بالمساءلة اللا تاريخية، وهى الشغل الشاغل لنقاد ما بعد

الفكرى، تتفاعل الأطراف المتنازعة فى هذا الفضاء الثالث ليغدو ميدانا للممارسة الاجتماعية، تتيح المجال للمراجعة الذاتية لتغيير الآخر بدءا من تغيير الذات فى عملية تبادلية مشتركة.

كما يطرح موهانتى بديلا للنسبية المطلقة التى تولد التشكيك، بمراجعة مفهوم الموضوعية فى إطار جديد للفلسفة الوضعية^(٥٣). فتغدو المسألة فى هذا الإطار ليست من سبيل الترف الفكرى المطلق، بل هى مسألة تأخذ فى الحسبان إمكانية الخطأ، وضرورة مراجعة الذات لدفع طاقاتها إلى أداء أفضل. فعلى عكس تشكك ما بعد الحداثة فى إمكانية الوصول إلى الموضوعية، يجد نقاد ما بعد الكولونيالية سبيلا للوصول إلى الموضوعية حينما تتجلى فى معنى جماعى، فتتحقق قدر ما يتحقق إنجاز السعى المشترك للجماعة. فالسعى لا يكون لههدف مطلق يستحيل تحقيقه، بل فعلا تمارسه الجماعة. فالفعل الجماعى يغدو بديلا للفكر المعرفى المطلق الذى تقتصر مهمته على برهنة النظرية دون التحسب لإمكانية الوقوع فى أخطاء معرفية. ففي حالة العمل الجماعى تتولد النظرية عن الممارسة بعد أن كانت منغلقة فى الدوائر الأكاديمية.

ومن ثم، يتولد الفضاء الثالث من الممارسة الثقافية التى تغدو أهم آليات البقاء، ذلك لأن الثقافة - بمفهومها الراهن - متعددة للقوميات وقابلة للترجمة. فهى متعددة للقوميات فى تأكيدها لخطاب ما بعد الكولونيالية السائد فى زمن تاريخى يتميز بالانزياح الثقافى لكثرة انتقال الجماعات بين الأمم فيما بين الحريين العالميتين، فتغذى فكر الجنوب من الشمال، ونهل الشماليون من ثقافة الجنوب. كما صار من الضرورى القيام بالترجمة بين الثقافات للتعرف على العناصر الجامعة بين كافة الأنشطة الثقافية مثل الأدب والموسيقى والفنون، والخاصة الاجتماعية لكل منهم التى تقوم بتوليد المعنى^(٥٤).

هناك صعوبات عند محاولة إيجاد موضع للذات فى هذا الفضاء الثالث. فالحوار بين الثقافات ليس مجرد شعار بليغ لإثبات حسن النوايا تجاه الآخر. فهناك صعوبة فى التواصل خاصة بين البلدان حديثة الاستقلال، لأنها

الحداثة. أما تساؤلات نقاد ما بعد الكولونيالية فتسعى لتعرية البنى المعرفية الإمبريالية المترسبة فى اللا وعى السياسى والثقافى. ونلاحظ استفادة نقاد ما بعد الكولونيالية من قراءة دريدا وفوكو التفكيكية للفكر الغربى. ويصارحنا هومى بابا فى طرحه لمشروعه النقدي عن محاولته لمراجعة ما بعد الحداثة فى سبيله للتعرف عليها وإعادة تعريفها من موضع ما بعد كولونيالى^(٤٨). ولا يستتبع ذلك إلحاق ما بعد الكولونيالية بما بعد الحداثة، فهناك اختلاف فى تناول الإنشكليات المطروحة. ففي مواجهتها للحداثة الغربية بتوجهاتها الإمبريالية، عالجت ما بعد الحداثة الخطأ بمثلها بخلق نظام عالمى جديد لمواجهة نظام عالمى سابق، وكأنها تحارب الشمولية بمثلتها. أما ما بعد الكولونيالية فتسعى إلى تنقيح تاريخ العالم من المركزية بإعادة إنتاج الهويات التى انتزعت عنها ثقافتها بفعل المستعمر. فخطاب ما بعد الكولونيالية هو خطاب ثقافى فى الأساس^(٤٩). ويعرف البعض الدراسات الثقافية على أنها قراءة ما بعد كولونيالية أثارت ثورة فى القراءة النصية^(٥٠). وعلى الرغم من مراحلها المبكرة فبوسعها تعرية المركزية الأوروبية التى احتكرت الثقافة فى الماضى، ولازالت تسعى للحفاظ على موضعها فى الحاضر.

وبمتابعة تلك المواجهات لا تخفى علينا الدائرة المغلقة التى تدور فيها ثنائية المستعمر / المستعمر. وقد لمس هومى بابا الحاجة لنقل بؤرة الحوار من تلك الدائرة المغلقة من المواجهات المتأزمة إلى فضاء ثالث. فهو يطرح فضاء يبنيا يعيد صياغة نظرية دريدا التفكيكية التى تنبنى على المسألة لتتنق وفاعلية مقاومة الهيمنة^(٥١). وفى هذا الفضاء الثالث تتعري كافة المواجهات، سواء كانت داخلية متمثلة فى الانقسامات داخل الأمة الواحدة، أو خارجية فى مواجهة الآخر القمعى. وهنا يتسنى طرح مشروع يضعف كافة أشكال الإمبريالية، لسهولة التداول بين الثقافات فى هذا الفضاء الثالث، فهو قائم على تنمية العناصر المشتركة بينها فى المجالين المعرفى والاجتماعى^(٥٢). وعند نشوب الاختلاف، ستثار التساؤلات، متضمنة مراجعة للأطروحات النظرية والممارسات العلمية لكافة الأطراف. ففي اشتباكها

الأخرى. تلك هي الخطوة الأولى لتحقيق أى حوار متكافئ بين الثقافات. فالتبادل المشترك يتضمن تبادل الخبرات المغايرة، وعند بلوغ الاتفاق يتسنى التوصل للفضاء الثالث المتجاوز للثنائيات. فيتشكل المشروع الأدبي لمثقف ما بعد الكولونيالية فى موضع تتلاقى فيه القيم، فى محاولة لتحقيق ثقافة مشتركة - فضاء ثالث للالتقاء لا التكتل.

- فى واقع الأمر - لم تبلغ الحرية بعد. فالحرية لا تقتصر على الانتهاء من الضغوط الخارجية، بل هى بلوغ النضج السياسى الواعى بالمسؤولية الأخلاقية.

فالحرية تشمل القدرة على اختيار المبادئ بناء على تفكير عقلانى. والقدرة على التفكير العاقل والاختيار يتضمن القدرة على فهم اختيارات الجماعات

الهوامش

Fredrick Jameson, "Third world Literature in the Era of Multinational Capital", Social Text, 15 (Fall) (١) 1986:65-88.

Linda Hutcheon, "Circling the Downspout of Empire", Past the Last Post. Eds. Ian Adam & Helen Tiffin. (٢) New York: Harvester Wheatsheaf, 1991: 167-190.

Satya Mohanty, "Colonial Legacies, Multicultural Futures: Relativism, Objectivity, and the Challenge of (٣) Otherness", PMLA, 110 1 (January) 1995: 108-118.

Friedrich Nietzsche. The Will to Power, Trans. Walter Kaufmann & R. J. Hollingdale. Ed. Kaufmann. New (٤) York: Vintage, 1986.

Dick Hebdige, "Postmodernism & the Other Side", Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies. Eds. (٥) David Morley & Kuan-Hsing Chan: London Routledge, 1996: 174-200.

Jean Baudrillard. The Gulf War did Not Take Place. Intro. Paul Patton. Bloomington: Indiana UP, 1995. (٦)

Diana Brydon, "The White Intuit Speaks: Contamination as Literary Strategy", After the Last Post. 192. (٧)

Jean-François Lyotard. "Complexity and the Sublime", ICA Documents 4 (1986) 10-12.4 (1986) (٨) 10-12

Jurgen Habermas, "Modernity Versus Postmodernity". Postmodern Perspectives; Issues in Contemporary (٩) Art. Ed. Howard Risatti. New Jersey: Prentice Hall, 1990: 54-66. Also see, Mark Poster, "Postmodernity and the Politics of Multiculturalism: The Lyotard-Habermas Debate over Social Theory", Modern Fiction Studies 353 (Autumn) 1992:567-80.

Jean-François Lyotard, Toward the Postmodern. Eds. Robert Harvey & Marks. Roberts. New Jersey: Hu- (١٠) manities Press, 1995, 154-56.

"Colonial Legacies", 114. (١١)

Hebdige, "Postmodernism and the Other Side", 195. (١٢)

"The Next Left: A Conversation with Richard Rorty", by Scott Stossel, Atlantic Unbound University of (١٣) Phoenix Online April 23, 1998: 1-12. <www. Theatlantic.com/unbound/bookauth/ba 980423. html>

Hebdige, "Postmodernism and the Other Side", 194. (١٤)

A. Gramsci, Selections from Cultural Writings. Eds. D. Forgacs & G. Nowell-Smith. Cambridge: Harvard (١٥) UP, 1985; as in Hebdige, "Postmodernism and the Other Side", 195.

- Jean Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, Trans. Ian Hamilton Grant. London: Sage Publications, (1993), 65. (16)
- Baudrillard, "The Order of Simulacra", *Symbolic Exchange and Death*, 50-86. (17)
- Jameson, "Third World Literature in the Aura of Multinational Capital", 69. (18)
- Aijaz Ahmed, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. London: Verso, 1994: 95-122. (19)
- Shaobo Xie, "Rethinking the Problem of Postcolonialism", *New Literary History* 28 1 (1997):12-14. (20)
- Wang Fengzhen, "Third-World Writers in the Era of Postmodernism", *New Literary History* 28 1 (1997): (21) 44-55.
- Gramsci, *Selections from Cultural Writings*. (22)
- Hutcheon, "Circling the Downspout of the Empire", 173-83. (23)
- Brydon, "The White Intuit Speaks", 195-97. (24)
- Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell, 1993, 240-44. (25)
- Simon During, "Postmodernism or Postcolonialism Today", *Postmodern Conditions*, Eds. Andrew Milner, (26) Philip Thompson, & Chris Worth, New York: 1990, 113-31; as in Xie, "Rethinking the problem of Postcolonialism".
- Hutcheon, "Circling the Downspout of Empire", 183. (27)
- Djelal Kadir, "Postmodernism/Postcolonialism: What are We After?" *World Literature Today* 69 1 (28) (Winter) 1995: 17-21.
- Fernando de Toro, "From where to Speak? Latin American Postmodern/Postcolonial Positionalities", (29) *World Literature Today* 69 1 (Winter) 1995: 35-40.
- Xie, "Rethinking the Problem of Postcolonialism", 10. (30)
- Toro, "From Where to Speak?" 35. (31)
- Brydon, "The White Intuit Speaks", 35. (32)
- Fengzhen, "Third World Writers", 541. (33)
- Terry Eagleton, "The Crisis of Contemporary Culture", *Random Access: On Crisis and Its Metaphors*. Eds. (34) Pavel Buchler & Nikos Papastigiadis. London: Rivers Oram Press, 1995: 11-23.
- Eagleton, "The Crisis of Contemporary Culture", 14. (35)
- Simon During, "Literature - Nationalism's Other? The Case for Revision". *Nation and Narration*. Ed. Homi (36) Bhabha. London: Routledge, 1993:138-53.
- Anne McClintock, "The Angel of Progress: Pitfalls of the Term 'Postcolonialism' ", *Social Text* 31/32 (37) (1992), 88. Also, Ella Shohat, "Notes on the Postcolonial", *Social Text* 31/32 (1992), 15; as in Xie, "Rethinking the Problem of Postcolonialism".
- McClintock, "The Angel of Progress", 93. (38)
- Arif Dirlik, "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism", *Critical Inquiry* 20 (1994), 331. (39)
- Xie, "Rethinking the Problems of Postcolonialism", 15. (40)
- Hutcheon, "Circling the Downspout of Empire", 169-78. (41)

Irele Abiola, "Parables of the African Condition: A Comparative Study of three Postcolonial Novels", *Journal of African & Commonwealth Literature* (1981): 69-91: as in Hutcheon, "Circling the Downspout of Empire", 169.

(٤٣) شبيب حليفي، شعرة الرواية القانتاستيكية، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧.

Stephen Slemon, "Modernism's Last Post", *Past the Last Post*, 1-12. (٤٤)

Brydon, "the White Intuit Speaks", 202. (٤٥)

Hutcheon, "Circling the Downspout of Empire", 169. (٤٦)

Hutcheon, "The Post Always rings Twice: the Postmodern and the Postcolonial", *The Routledge Lecture*, (٤٧) 22 May 1993, University of Wales, College of Cardiff, *Textual Practice*, (1994): 205-39.

Homi Bhabha, *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994. (٤٨)

Simon During, "Waiting for the Post: Some Relations Between Modernity, Colonization, and Writing", (٤٩) *After the Last Post*, 26.

Xie, "Rethinking the Problem of Postcolonialism", 161. (٥٠)

Bhabha, *The Location of Culture*, 171-97. (٥١)

Mohanty, "Colonial Legacies", 114-15. (٥٢)

Mohanty, "Colonial Legacies", 113. (٥٣)

Bhabha, *The Location of Culture*, 212-35. (٥٤)





نحن : بين الحداثة ، وما بعدها ..

مجدى عبد الحافظ *

كل ما هو غربي ماديا وثقافيا، دونما مراعاة لما اطلقنا عليه مرارا «فارق التوقيت التاريخي». من هنا سنتحدث عن «الحداثة»، قبل أن نتطرق لموضوع «ما بعد الحداثة»، باعتبار أن ما بعد الحداثة تاريخيا مرحلة تالية للحداثة، وهى التى أحالت إليها، ودفعت بها إلى ما وصلت إليه. إلا أننا قبل هذا وذاك سنحاول أن نخرج فى عجلة على تعبير «نحن» كما نفهمه، وكما استخدمناه فى هذا البحث.

نحن: فى الحقيقة أن كلمة «نحن» كلمة مطاطة، وتحمل فى ثناياها كثيرا من الأحاسيس المختلطة والغامضة بل والمتناقضة فى أحيان كثيرة، ومن هنا تختلف مدلولات الكلمة تبعا لاختلاف المتكلم فى الموقع الاجتماعى أو الجغرافى أو العرقى أو التاريخى.. الخ واختلافه فى التوجه الثقافى الفكرى، والدينى، والسياسى وبوجه عام الأيديولوجى. ومن هنا نجد كلمة تلوكها كل الألسنة فى كل الأوقات دون أن تعنى نفس المعنى المقصود فى كل مرة، مما يوقع فى الحيرة واللبلة، بل ويشير إشكالات معرفية عدة. ونحن لاندعى أن التعريف الذى سنقدمه الآن هو القول الفصل، أو الحقيقة النهائية لكلمة «نحن»، بل نعتقد أن تصورنا نفسه سيكون هو إحدى تجليات هذه الفوضى التى

يحتل موضوعا الحداثة، وما بعد الحداثة أهمية كبرى فى بلداننا على كل المستويات الثقافية وداخل مجالات العلوم الاجتماعية المختلفة، بل ويتسمان ببريق خاص أقرب إلى ما تنسم به الموضوعات الفكرية، والتقاليع الثقافية، خاصة موضوع «ما بعد الحداثة». إذ أدلى لفيف كبير من مثقفينا من مختلف الاتجاهات والنحل بدلوهم فى هذا الموضوع بمقاربات تتراوح لحد كبير من درجة الاقتراب من الاشكاليات الخاصة بالموضوع، ناهيك عن ربطه بالثقافة الواقع العربى المعاصر. ولسنا هنا بصدد مراجعة الأطروحات العديدة التى قيلت بهذا الخصوص، والعديد منه يكتنفه الخلط والغموض، وعدم الدقة، بل ما تنوسمه - أولا - فى معالجتنا تلك - من الأولى أن يكون - وضع الإشكالية - حسب ما نعتقد بالطبع - فى إطارها الفعلى، وسياقها التاريخى، ومن هنا نبتعد عن التهويمات أو الأوهام والفتانازمات التى يخلعها البعض على الموضوع، وتغرى البعض الآخر بإقامة بنااء فكرية ومجتمعية على فرضياتها الهشة والتى سرعان ما تنهار موضوعا ومضمونا. وثانيا: محاولة فهم الموضوع فى إطار خلق المسافة الواجبة بينه كمنتج ثقافى غريب له محيطه الحيوى وظروفه الخاصة، وبيننا نحن من نعيش فى العالم العربى وتعودنا أن نستهلك

(*) مدرس بقسم الفلسفة جامعة حلوان.

تغلف هذا التعبير. وإذا كان الأمر كذلك فَلِمَ إذن نتجنب عناء تلك المحاولة؟

لا بد من التأكيد - أولاً - على أن محاولتنا تلك ليست من قبيل الترف الفكري أو المعرفي، فنحن نؤمن بأن كل ما نقوم به لا بد أن يكون له مردود تنويري خلّاق، ومن هنا نعتبر إسهامنا اشتباكاً مع الإسهامات الأخرى في حقل الصراع الأيديولوجي شديد الاستقطاب. بهذا المعنى تصبح محاولتنا مبررة، وذات حيوية.

والحق أن تعبير «نحن» كمفهوم أو مصطلح في الثقافة والفكر لانجده في المصطلحات العربية المعروفة (١)، باستثناء القواميس العربية اللغوية، إذ لا يتعدى أن يكون «ضميّاً منفصلاً لثنى المتكلم وجمعه ويستعمل لمفرد المتكلم عند إرادة التعظيم» (٢). بينما يحدد لالاند أكثر من معنى فكري وثقافي لهذا التعبير، إذ يرى أنه يطلق بالمعنى الواسع للتعبير عن الإنسانية بأكملها، كما يستخدم أحياناً للتعبير عن المعاصرين، أو المشاركين في وطنية واحدة للمتحدث. وأيضاً عن الفلاسفة الذين يؤمنون بنفس المذهب الخاص بالمتكلم، كما يستخدم التعبير أحياناً لإخفاء هوية المتحدث. وأحياناً بشكل آخر للتعبير عن اقتراح يخص كل إنسان مأخوذ بشكل فردي أو كل مجموعة بشرية مأخوذة معاً، كما أنه يمكن أن يهدف إلى نمط نموذجي أو نمط متوسط لم يتحقق من قبل في أي فرد (٣). ويضع لنا تأملاته في النهاية حول مصطلح «نحن» بتساؤله عما إذا كان يشير إلى كل فرد أو إلى الطبيعة الجهرية للإنسان، خاصة أن العقل الإنساني غير مكتمل في كل فرد على حدة رغم اختلاف تأثيراته. أو يشير أخيراً إلى المجتمع باعتباره قد أسس العلم بشكل جماعي.

سنعمل في محاولتنا تلك على الدفع بتصورنا لتعبير «نحن» الذي نجده يعبر عن حدود وأطر تتسع شيئاً فشيئاً حتى تصل إلى التعبير عن الإنسانية بأكملها، إذ تبدأ في التعبير عن الجماعة الصغيرة التي تربطها علاقات ومصالح، وتتسع شيئاً فشيئاً حتى تعبر عن الجماعة الثقافية التي تعيش في محيط جغرافي واحد عبر التاريخ،

وتأثرت بنفس الأحداث السياسية والفكرية الثقافية التي صاغت لها إطاراً لغوياً وثقافياً واحداً، بل ومرجعية يطلق عليها البعض «خصوصية». تظل هذه الدائرة مفتوحة بتراكم داخلها كل جديد إبداعي ينتج داخل إطار الجماعة أو يأتي من خارج الجماعة إلا أنه يفيد في حل إشكالياتها الآنية ويأخذ بيدها للتنقح معوقاتها التي تحول دون تقدمها، وتقدم أعضائها، بحيث تصبح الجماعة التي تعبر عن «نحن» جماعة فاعلة، ومساهمة في إطار المجتمع الإنساني والعالمي، ومن هنا فإختياراتها وإبداعاتها لا بد ألا تتعارض مع هذه الدائرة الأكبر للإنسانية، وأن يظل تصورنا «للنحن» متجهاً دائماً نحو مثال أعلى يجب الوصول إليه وتحقيقه للارتقاء بهذا النحن. على ألا يصبح «النحن» ذات طبيعة واحدة وصماء، وبالتالي جامدة، بل «النحن» يضم مجمل الآراء والتصورات المختلفة التي تدور داخل إطار الجماعة الواحدة دون تهميش أو تقليل من رأى على حساب رأى آخر. ويعتبر هذا مصدر تجدد وشباب ونهضة دائم ومستمر «للنحن». «فالنحن» الذي يعتبر ذاته معبراً عن رأى واحد وتصور واحد، وتاريخ واحد منسجم تمام الانسجام هو الذي في طريقه للاندثار والموت. ومن هنا سيكون «النحن» في تصورنا متجدداً دائماً، وغير مكتمل طالما أن هناك بشراً مازال يدب على الأرض، ويعيش داخل إطار الجماعة الإنسانية الواسعة. وتصور «النحن» لا يستقيم إلا بتصور «نحنوات» أخرى - إذا صح التعبير - فهذه الجماعات النحنوية الأخرى هي التي تعطى مشروعية الوجود «للنحن»، وبدونها سوف تتوقف عن أن تكون «نحن» أنفسنا. إننا يمكننا هنا سحب علاقة المعيشة المفترضة بين الذات Intersubjectivity والتي حدثنا عنها موريس ميرلوبونتي على علاقة مكافئة بين الجماعات النحنوية Internousité إن صح التعبير أيضاً.

وبعد أن تعرضنا لمصطلح «النحن»، نجد أنفسنا مؤهلين لطرح سؤالنا التالي: ما هي الحداثة؟

الحداثة:

في الحقيقة لا نستطيع أن نجد إجابة جاهزة، وجامعة مانعة - بلغة المناطق - لسؤالنا السابق، لأسباب عديدة

قمتنا بطرحها من قبل، في مجلتيها الغراء «فضايا فكرية»^(٤). إلا أن ما يمكن أن نلاحظه بما لا يدع مجالا لأي شك - خاصة فيما يتصل بالموضوع على المستوى التاريخي والعلمي - أن الحداثة حالة ثقافية حضارية ومجتمعية جاءت كتغيير عن حالة المجتمعات الصناعية الغربية التي تشكلت في القرنين التاسع عشر والعشرين، وهي في نفس الوقت امتداد لجهود جثيثة بدأت منذ القرن السادس عشر في أوروبا، ولعلنا تحدثنا من قبل عن مراحل تكونها^(٥) التي حصرناها في: «النهضة» التي عادت بالغرب إلى تراثه الوثني القديم لأثينا وروما ليتخطى قيم المسيحية. والإصلاح الديني الذي تجسد في البروتستانتية التي ترعها مارتن لوتر ليرتسم الفصل بين الفرد المؤمن والكنيسة مما مهد للديمقراطية. والثورة العلمية والفلسفية والعلوم التجريبية، والاكتشافات الكبرى التي أطاحت بالشرعية الدينية. وفلسفة الأنوار التي تصدت لأبس المجتمع التقليدي الرئيسية المتمثلة في الحق الإلهي والكنيسة، حيث قام الغرب لأول مرة ببناء نظرية عقلية للكون وللإنسان تقوم على العقلانية والوضعية والتفاضلية والايما بالقديم. والثورة الفرنسية التي ثارت على كل قيم ومؤسسات المجتمع القديم. وأخيرا «الثورة الصناعية» التي أطاحت بطبقات المجتمع التقليدية، وخلقت طبقتي البرجوازية والبروليتاريا، حيث قام على كاهلهما معا التحديث السياسي والفكري. إن أهم ما ميز عملية التحول تلك مبدأ «العقلانية» وميلاد الفرد باعتبارها المنطلق الذي من خلاله استلهم الغرب كل عمليات تحديثه التي استندت في الواقع العملي على مبادئ الديمقراطية، والعلمانية، وحرية الفكر.

عملية التحول للمجتمع الحديث إذن لم تكن إلا معركة دائمة استمرت على قدم وساق لمدة قرون ثلاثة، ومن هنا نفهم ما يعنيه هنري ميشوننيك H.Meschonnic بقوله أن «الحداثة معركة». تبدأ بلا توقف، لأنها حالة وليدة، وليدة بلا نهاية للذات، ولتاريخ ومعنى الذات. إنها لا تتوقف عن ترك الفكر الجامد من خلفها، حيث إن الأفكار التي تتجمد تتوقف، تلك الأفكار التي تخلص بين شباهها القديم وشموخها العالم.

إن الحداثة تجاذى مقبرة المفاهيم العتيقة تلك التي تضيق علينا»^(٦).

لقد كانت الحداثة تعبيراً غير مسبوق عندما أطلقت بولدير مع توفيل جوتييه، ولقد ظلت لدى بولدير هي حضور الأبدى في الآنّي والمؤقت. هي الجمال الموجود في الموضة التي تتغير في كل فصل من الفصول. وهو تحديد حمل في داخله الشعور بأن الأبدى سينتهي بالتحلل فيما هو آت، كما يحل الحب في الرغبة، وذلك حتى لا يمكن إدراك الأبدية إلا في الوعي بغيبائها وفي قلعة الموت»^(٧).

من هذا المنطلق تمسك علماء الاجتماع إلى أقصى حد بما طرحه كانط في مقالته الشهيرة «ما التنوير» حيث قال أن «التنوير هو تحرر الإنسان من اللارشد، واللارشد هو عجز الإنسان عن الإفادة من عقله من غير معونة من الآخرين، كن جريماً في إعمال عقلك - هذا هو شعار التنوير (...) لأن التنوير ليس في حاجة إلا إلى الحرية.. إنها الحرية في الاستخدام العام للعقل في كل مسألة»^(٨). من هنا تصبح الحداثة لدى علماء الاجتماع عبارة عن نتيجة لجهود دائمة ومستمرة للانسلاخ من التقليد، ومن البديهيات والمسلّمات والتراثيات التعسفية، ومن الأحكام المسبقة، والاعتقادات الظلامية، في نفس الوقت الذي يتم فيه التثبث بمثال نموذجي لتقدم المعارف والتكنولوجيا، تنعكس عليه الفعالية ونزعة المردودية Productionisme والعلاقات الاجتماعية المختلفة التي تنشأ في ظل الحداثة. إذاً نستطيع القول في كلمة واحدة أن الحداثة هي انتصار العقل على النقل. أي الإعلاء من شأن العقل على حساب النصوص الموروثة، والتقاليد العتيقة، هي إطلاق الحرية بلا حدود للعقل الإنساني كي يوصل هذا التزيع الإنسان كسيد أوجد على الطبيعة، وكمصدر وحيد للمعارف والفهم. إنها كما يقول تورين «انتصار للعقل وتحرر وثورة، ويعرف التحديث على أنه الحداثة في حالة فعل وعلى أنه مسار مبطن لها تماماً (...) المفهوم التقليدي للحداثة هو إذن وقبل كل شيء بناء صورة عقلانية للعالم الذي يدمج الإنسان بالطبيعة، الكون المتنهي في الصفر

(الميكروكوزم) في الكون المتناهي في الكبر (الماكروكوزم) ويرفض كل أشكال الثنائية بين الجسد والنفس، بين عالم الانسان والعالم المفقار» (١٩).
أزمة الحداثة:

لقد أتمت عملية التحول للمجتمع الحديث بدنيامية غير معهودة، وبروح تضالية عالية لفاعل اجتماعي ناشط، وضع كل رهاناته على تحقيق المجتمع الحديث باعتباره المسوغ والإطار الذي سيحقق من خلاله مصالحه وطموحاته. فعلى المستوى النظري - تماما كالعلمي - مرت الحداثة باعتبارها ظاهرة حضارية بأربع ثورات كبرى تمثلت الأولى في حصول الانسان الحديث على استقلالته، ولزادته في التحكم التقني في العالم؛ وهي تلك المشاريع العقلانية التي تجذرت في الفلسفة الديكارتية. وفي المرحلة الثانية من تلك الثورة استطاع الانسان الحديث أن يفرغ العالم من أسرارهِ، ففك سحرهُ بالفلسفة الوضعية، واجتهد في أن ينسب لنفسه خصائص آلهة الماضي، كالمعرفة الكلية والقدرة، كما بين ذلك كل من ماكس فيبر وإميل دوركايم. وتمثلت الثورة الثالثة في عملية تمييز للهياكل، وأيضا تفكيك أبعاد مختلفة للوجود الفردي والجماعي؛ وهو ما نطلق عليه «عملية الدنيوية» أي فصل الديني عن الدنيوي Sécularisation أو «عملية علمنة» Laïcisation المجتمع، بالتعارض مع تداخل هذه الأبعاد المختلفة لدى الجماعات التقليدية. وتبلغ الحداثة أخيرا أوجها في مثل النزعة الإنسانية الغربية التي طوّرتها فلسفة الأنوار. لقد بدأت الحداثة كعلاقة محملة بالتوتر - كما يرى تورين - للعقل والذات، وللعقلنة وتحقيق الذات، بروح النهضة، وروح الإصلاح، بالعلم وبالحرية. فالحداثة أنجزت - كما يرى - من حوار العقل والذات. فبدون العقل تنغلق الذات في هوس هويتها، وبدون الذات يصبح العقل آلة السلطة. ومن هنا تتمثل أزمة الحداثة في الفصل الذي تم بين جناحي الحداثة: العقل والذات حيث تصارعا، وتجاهل كل منهما الآخر. للقضاء على أزمة الحداثة تلك لابد للعقل وللذات أن يعود كل منهما للآخر، وأن يتعلما العيش معا ومن جديد» (١٩).

هذا التصور كان سائدا عندما بدأت الحداثة، واطلقت تصوراتها التفاضلية، وبشرت بالتقدم، وبالمجتمع السعيد للجميع. إلا أن الأمر قد تغير اليوم، فبدى الإيمان في التقدم، والنزعة التفاضلية وهما ما اتفق عليه فلاسفة القرن الثامن عشر إجماعا (١١). يشيران التحفظ والقلق، بل والانتقادات العنيفة من قبل الفلاسفة الذين ينتمون لتيارات ومدراس مختلفة كمدرسة فرانكفورت وعلى الاخص هوركايمر وأدورنو اللذين اطلقا على الحداثة مصطلح «أفول العقل». وفلاسفة مثل ماكس فيبر وحنا أرنندت، وهانس جوناكس وهابرماس وفوكو وغيرهم. بل وقبلهم كان ماركس، فبقدر ما كان حداثيا، كان ناقدا للحداثة، بل أكثر من ذلك يعتبره تورين: «أول مفكر كبير ما بعد حداثي (لكونه) معاديا للنزعة الإنسانية، ولأنه يرى التقدم تحررا للطبيعة وليس تحقيقا لتصوير أسمى عن الإنسان، ومفهوما عن الشمول يتنوع حسب النصوص وحسب مراحل حياته، ولكن هناك وحدة في أعماله وهي العماوية، وهو ما يعنى بالتالي النضال ضد النزعة الذاتية» (١٢). كذلك يصف تورين نيتشه الذي يتصور الحداثة في إنحصار الوعي فيعتبر الحداثة «اغتراب الطاقة الإنسانية المنفصلة عن نفسها والتي تعادى ذاتها بتماهيها مع إله ومع قوة غير إنسانية، وتفرض على الإنسان الخضوع لها. لقد قادت الحداثة إلى العدمية، وإلى استنفاد الانسان الذي انتقلت قدراته إلى العالم الإلهي بواسطة المسيحية، التي ليس لها من سمة تخصها إلا سمة الضعف، وهو ما يؤدي إلى انحطاطها واختفائها الذي لا مفر منه. إن قلب القيم يؤدي إلى رفض هذا الاغتراب وإلى استعادة الإنسان لوجوده الطبيعي وطاقته الحيوية ولزادته في القوة» (١٣). كما يقدم تورين درس فرويد كمداء جذري للحداثة عندما يقول «إن ما تعلمناه من فرويد هو الحذر تجاه «الحياة الداخلية» المليئة بالتماهيات التي تؤدي للاغتراب والحذر تجاه النماذج الاجتماعية التي تم غرسها فيها، هذا الحذر يجبرنا على البحث عن أنا الذات الفاعلة خارج أنا الوعي وذلك عن طريق رفض الصلة بين الفرد والمجتمع كما يجبرنا أيضا على ربط الدفاع عن أنا الذات الفاعلة بالتمرد على النظام القائم» (١٤).

فى شمولية لانفرق بين الدولة والمجتمع، تعمل على فرض منطق وحيد على الحياة الاجتماعية متشعبة الأبعاد، ومن ثم تبدو الحادثة نتيجة لذلك كما يقول تورين بحق «كأداة للسيطرة وللاندماج والقهر».

نحن والحادثة:

نسمع ونقرأ كثيرا عن مواقف فى مجتمعاتنا تحاول بكل قوة الوقوف ضد الحادثة باعتبارها منتجا غربيا، وبالتالي غربيا عن هويتنا وخصوصيتنا وقيمنا التى توارثناها من خلال الاجيال وعبر السنين، والتى يجب الدفاع عنها بكل غال ونفيس. والحقيقة أن هذه الاصوات هى نفسها التى تحاول تجميد لحظة زمنية فى تاريخ «نحن» ضاربة بعرض الحائط التحولات العميقة التى تراكمت عبر التاريخ، وبغيت طبيعة الإشكاليات التى نحياها، بحيث اصبحت طبيعة حياتنا تختلف جذريا عن طبيعة الحياة التى عاشها اسلافنا منذ مئات السنين. لقد اندمجنا فى حضارة العصر مع العالم وأخذنا بمنتجات الحادثة على كل المستويات فى الاتصال والنقل والمواصلات، والمأكل والمشرب، والملبس، وفى السكنى، وفى التعبير الفنى التشكيلى والسينمائى والموسيقى الغنائى والمسرحى، والأدبى... الخ.

استعارتنا وسائل تسهيل سبل العيش تلك أملت علينا واقعا جديدا كان لايد من أن يترجم على أرض الواقع الذى نحياه، ولا كيف نستعير السيارات دون أن نقوم بتجهيز أماكن لتسيير فيها واسعة ومرصوفة، وتخطيط ميادين وإشارات ضوئية وإرشادية تنظم عملية الانتقال الكثيف تلك. وجود وسائل الانتقال الحديث أملت علينا أن نغير من طبيعة الصحراء لننتقل بها إلى مكان يمكنه استيعاب هذا الجديد فى حياتنا. ولنفس على ذلك آلاف الوسائل التى قمنا باستعارتها، وفرضت علينا إجراءات كثيرة مماثلة. الشيء الآخر أننا نعيش داخل إطار مجتمع عالمى، أكثر تقدما منا، وموقعنا فى هذا العالم يتحدد بمدى ما حققناه من تقدم على كل المستويات الاقتصادية والعسكرية والاجتماعية، وبالتالي فالتحدى مفروض علينا منذ البداية، فالأخذ بالحادثة والتحديث ليس ترفا أو وجهة نظرها على انفسنا، ولكنه تحدٍ وجودى لنا، هو أن نكون أو لا نكون فى هذا العالم،

هكذا حمل مشروع الحادثة منذ البداية فى احشائه الجذور التى عملت على الخروج عليه وانتقاده، فشككت الطبقات الاجتماعية من جهة والزعة الفردية من الجهة الأخرى طرفى نقىض ترعرعت بينهما الانتقادات العنيفة التى وجهت إلى المجتمعات الحديثة، بصرف النظر عما وصلت إليه - هذه المجتمعات - من تقدم ونمو، وبصرف النظر عن المرحلة التى قطعتها على طريق الحادثة، إذ أن النقد يعود فى الأساس إلى غياب، بل وافتقاد ما كان يربط بين المجموع، سقوط تلك العلاقة جعل المفاهيم الكبرى للحادثة كالتقدم والتحرر والديمقراطية وحقوق الإنسان... إلخ تنهارى تباعا، مخلفة الساحة للأنظمة التوتاليتارية (الشمولية) والبيروقراطية، والاستبدادية القمعية... إلخ من جهة، والمجتمعات الاستهلاكية، المدمرة للطبيعة والبيئة... إلخ من جهة أخرى، مما دفع الإنسان الغربى إلى إعادة تقييم مشروعه الحداثى، وإعادة النظر فى أسسه ومسلماته البديهية التى قام عليها.

إن تعقد المجتمع، بزيادة تبادلاته المادية والرمزية، وتضاعف سكانه الذى فاق كل تصور، ورؤس أمواله التى أصبحت اليوم عابرة للمقارنات، وسلعه وإنماطه الاستهلاكية، ووسائل تحكمه فى الأنظمة الاجتماعية، وزيادة اهتمامه بترسانته العسكرية، كل هذا أدى إلى شعور عميق بأن الوعود المستقبلية الكبرى للحادثة أخذت تنهارى، فى ظل تراجع للعقلانية، بل وإنحصار تلك الأخيرة فى نطاق عقلانية أدائية، بحيث تحول الفعل الانسانى إلى فعل أقرب إلى التقنية لايقوم إلا بتدعيم الأشكال المضادة للحادثة تماما، عندما يختزل الانسان والمواطن فى المستهلك، ورجل الدولة فى الديكتاتور، والعقل الموضوعى فى العقل الأداتى، ويسلخ التقنية من دورها الهام فى تأكيد التضامن الاجتماعى لدور معاكس تلعبه لصالح العسف والقمع والعدوان داخليا وخارجيا، إضافة إلى تسخيرها فى عجلة الانتاج الرأسمالية الضخمة والبروباجندا والميديا. مما يؤدى فى الأخير إلى أن يصبح مفهوم «التحرر» خاليا من المعنى، كما تفقد الثقافة أيضا معناها بفعل وقوعها كفريسة فى أحابيل التقنية والعقل الأداتى مما يقود بدوره إلى الوقوع

والإسوف نندثر كمجموعة بشرية لها ثقافتها وتاريخها بين المجموعات البشرية الأخرى. إثبات الوجود إذن يتحدد من خلال الأخذ بأسباب القوة التي ابتدعتها العقل البشري في أى مكان فى العالم، وبامتلاك لغة العلم والتكنولوجيا والتقدم التي لا يعرف العالم الحديث لغات غيرها.

إلا أن السؤال الذى يفرض نفسه علينا: هل هناك ثابت فى منظومة تفكيرنا، وبالتالي لاستطيع الاقتراب منه، وهناك متحول يمكننا تعديله وتطويره دون حرج؟

فى الحقيقة صياغة هذا السؤال على هذا النحو تصادر على المطلوب، بل وتجرح - حتى لو لم نقصد - إلى الجمود والتجحر، لافتراضها منذ البداية ثابتا لا يمكن تطويره، إذ من يحدد هذا الثابت وعلى أى أساس، وبأى معيار، وهل هو ثابت فى الظروف التاريخية الحالية يمكن تعديله إذا ما تغيرت، أو ثابت على الدوام مهما تغيرت الأسباب والظروف؟! نسسم ونقرأ أيضا عن دعوات لإبداع حداثة جديدة مختلفة عن الحداثة الغربية، باعتبار أن الحداثة الغربية ليست قدرا ينبغي علينا تقليده، وعليه ينبغي أن نبدع حداثتنا نحن، ولانقل حداثة الآخرين. ولهذا رأى أيضا قوته وحجته، إلا أنه - فى تصورنا - يعبر عن وجهة نظر واقعة تحت تأثير رد الفعل، وليست وجهة نظر نابعة عن تأمل وتفكير صاف، لماذا؟ ببساطة

لأن الحضارة الغربية ليست ملكا للشعوب الغربية، أو حكرا عليها، فقد ساهمت معظم شعوب الأرض فى صياغة هذه الحضارة التى هى ملك للبشرية جمعاء، إذ كانت عبارة عن تراكم حضارى عبر دورات حضارية طويلة، ساهم فيها اسلافنا بقدر غير قليل، مازال يذكره لهم علماء الشرق والغرب غير المتميزين. وأيضا لأن فكرة ابتداء حداثة خاصة بنا تنكر العقل البشرى الواحد الذى يعمل بنفس الطريقة، والقانون المعلى أو الرياضى لن يتغير بتغير الشعوب أو الأديان أو الحدود الجغرافية. كما أنها فكرة ترفض التراكم الحضارى الذى تم منذ فجر التاريخ البشرى وحتى اليوم. وماذا فعل لنخترع حداثتنا الخاصة بنا، هل سنعيد اكتشاف البخار، والكهرباء، والطاقة النووية من جديد؟! هل سنبدا منذ انتهى اسلافنا فى العصر العباسى ونضيف عليهم، لا غير

كل النتائج الغربية الحديثة التى أبدعت منذ ثلاثة قرون؟! وهل سينتظرونا العرب لنحقق كل هذا؟! وإذا ما انتظرنا فكم قرنا سيكفينا لكى نحقق ما حققه الغرب؟! وإذا ما اقترح البعض ليحسم هذه الاشكالية: الاقتراح التلقيفى القديم الذى يقول: بأن علينا أن نستعين وعلوم الغرب فقط مع الإبقاء على تراثنا وتقاليدنا القديمة، وبهذا نملك ناصية الحداثة والمعاصرة من جهة، وبناصية التراث والتقليد من الجهة الأخرى. سنجد أن هذا الاقتراح يكرس حالة التشوش، أو «محلل سر» التى نمارسها منذ بدايات هذا القرن وللآن. فالحداثة كل لا يتجزأ، والإبقاء على عناصر قديمة وتقليدية داخل البنية الحديثة هو ما أعاق تقدمنا منذ النهضة العربية فى العصر الحديث (نهاية القرن التاسع عشر وبدايات العشرين).

كما أن الحداثة تستلزم مناخا ثقافيا واجتماعيا مكافئا لهذه الحالة الجديدة التى لا ترضى بأنصاف الحلول، التى تجعل البنيات التقليدية القديمة فى علاقة تجاورية دائمة مع البنيات الحداثية الجديدة، ومن هنا تفقد الحداثة وفكرها أهم دوافع تقدمها وانتصارها المستمر، حيث تنتفى العلاقة الجدلية البديلة بين البنىتين، تلك العلاقة التى تلعب دور المحرك للمجتمعات وللجماعات البشرية نحو سيادة أفكار وقيم الحداثة.

وليس معنى هذا أن نسير مسيرة القدا بالقد مع ما حدث فى الغرب، فنحن نؤمن بأن الواقع مختلف، وكثيرا ما دعونا لما اسمينا بضرورة مراعاة «فارق التوقيت التاريخي» بيننا وبين الغرب. لكن كيف يمكن أن نراعى ذلك، وأليس هناك شبهة تناقض بين تلك الفكرة الأخيرة، وما قلناه منذ قليل؟

الإجابة بالنفى. فالحداثة فى الغرب - كما رأينا - لها قواعد وأصولها، ولابد أن نستعير هذه القواعد وتلك الأصول كأطر عامة لاغنى عنها إذا أردنا تحديث مجتمعاتنا فعلا، بينما علينا أن نستفيد - فى نفس الوقت - من مسار الحداثة فى الغرب ليس لتطبيق كل لحظاته التاريخية لدينا - فهذا عبث، بل وغباء يتعارض مع فكرة مراعاة فارق التوقيت التاريخي - فطبيعة المجتمع الغربى طبقيا لم تكن هى نفس الطبيعة الطبقي

لمجتمعنا الآن، ومن ثم نفتقد إلى ذلك الفاعل الاجتماعي الذي قاد ثورة التحديث في الغرب وتجسد في البورجوازية. كما أن الحداثة في الغرب قد قادت إلى أزمة تعرضنا لها منذ قليل، ولهذا فعلى أن نتعامل مع أفكار الحداثة تعاملًا نقديًا، هذا التعامل النقدي هو الوحيد الكفيل بأن يجعلنا نستوعب الحقيقة الفعلية لواقعنا دون أوهام أو فانتازمات، وهو ما يتطلب إجراء دراسات عميقة ومنهجية لهذا الواقع حتى نستطيع أن نضع أيلدينا على إشكالياته الحقيقية والواقعية، ونخرج باستنتاجات تعبر بصدق عن الواقع الفعلي. التعامل النقدي أيضًا كفيل من ناحية أخرى بأن يدرأ عنا أزمات الحداثة التي يتعرض لها الغرب اليوم، ومن ثم نحقق حداثة راعت فروق الشقوبت التاريخي من جهة، واستطاعت تجاوز أزمة الحداثة الغربية من جهة أخرى.

إن خبرة سنوات تعاملنا مع الحداثة الغربية في الماضي تؤكد أننا لم ننجح، بل وفشلنا فشلًا ذريعًا في تحقيق الحداثة المطلوبة. فواقعنا يؤكد اليوم أكثر من أي وقت مضى انتصار النقل على العقل. والأمثلة كثيرة وليست في حاجة إلى تأكيد، فقد تراجع العقل وبشدة أمام هجوم كاسح قاده أوكار الظلامية التي حولت الظواهر الاجتماعية لظواهر دينية سواء في السياسة أو في العلم، حيث أصبح التفكير الحر رجسا من عمل الشيطان، مكروها، ومحكوما عليه بالعزلة والنفي. مما كرس أفكار التقليد والسلفية في حقل الواقع الثقافي الذي لم يتحرك إلا في اتجاه إعادة إنتاج تلك الأفكار. ونظرة على واقعنا ستطلعنا على أسئلة النهضة المجهضة والتي مازالت مطروحة إلى اليوم دون إجابات. أخطر من ذلك فقد تمت عملية إجهاض أخرى لأهم ما يميز الحداثة أي جناحيها الأساسيين: العقلانية (الترشيد)، وميلاد الفرد، وهما الإطار الجذري لأي حداثة متخيلة، كانت أو ستكون. فمجتمعنا بمجملها: حكومة ومعارضة، وأحزابا سياسية، وجامعات، ومؤسسات المجتمع المدني تعيش بأكملها في مناخ ما قبل حداثة، فقيم العقلانية غير موجودة، وإن وجدت فهي غير متأصلة، وسطحية، بل وتطبق بشكل انتقائي، مما يجعل هذا التطبيق هو الاستثناء وليس القاعدة، ونظرة

على سلوك الأفراد في الطريق العام، وفي أماكن العمل، وفي المنازل، وفي أداء وظائفهم^(٩)، تجعلنا نقول بما لا يدع مجال لأى شك بأن مجتمعنا تفقد العقلانية؛ السمة الأساسية لأى مجتمع حديث. حتى وإن وجدنا بعض البصيص من تلك العقلانية على سبيل الاستثناء، فسندجدها تطبق في مجالات ضد الحداثة روحا وفعلا.

والجناح الثاني: ميلاد الفرد ليس أكثر حظا من الأول، فما زال الفرد في مجتمعنا مكبوتا، وتمارس عليه أشد أنواع القسوة والقهر النفسية والجسدية، فما زالت مجتمعنا أبوية، لا يستطيع الفرد فيها أن يفكر بنفسه، دون أن يلجأ إلى الآراء المتوارثة والتقليدية، حتى فيما يتعلق بأهم ما يخصه، ويمثل قدس أقداسه، فلا بد من مراجعة الآخرين الذين يفكرون له، ومن هنا ينتفي مفهوم الساحة العمومية L'Espace Publique، ويتداخل مع ما هو خاص، بشكل لا يمكننا معه التمييز بين المجالين. ومن هنا تسقط أهم عناصر المجتمع الحديث ألا وهي الديمقراطية التي تحول إلى نقيضها، وإن تم الإبقاء على المصطلح يفرغ من المعنى الأصلي له ليشير إلى حالة تنسج بالميوعة الفكرية في مجال العمل والنظر على السواء.

وتتراجع أيضا العلمانية بفعل حركة تشويه فاعلة للمصطلح - على حد تعبير نبيل عبد الفتاح - بحيث يصبح المصطلح في النهاية تهمة يتبرأ منها القاصي والداني، وتضع أهم سمة للمجتمع الحديث. وبالقدر نفسه، ولنفس الأسباب تتراجع حرية الفكر وتنكمش إلى أقصى درجة، نتيجة لحملة الإرهاب الفكري التي تمارسها الأوكار الظلامية المنتشرة في كل مكان والمتأهبة للانقضاض على كل محاولة عقلانية تقرب أو تبعد عن الحداثة. وفي خضم هذا تضيق وتنهك حقوق الإنسان، كوضع طبيعي باعتبار أنه لم يولد بعد في مجتمعنا. وسوف تطرح مخارج من هذه الأزمة المستعجلة عندما ننهي من معالجة موقفنا تجاه ما بعد الحداثة.

ما بعد الحداثة:

أزمة الحداثة ونقدها في الغرب أدبا إلى ظرف جديد أطلق عليه تجاوزا «ما بعد الحداثة»، ما الشروط التي أدت

إلى هذا الظرف؟ وهل هو تيار فكري ثقافي يمثل مدرسة أو مذهباً فكرياً أم تيار حضارى يعبر عن وضعية وواقع مجتمعات بعينها؟ وماهى الخصائص المكونة لهذه الحيثية الجديدة التى تطلق عليها ما بعد الحداثة؟

عشرات الأمثلة تنهال - وفى نفس الوقت - على رؤوسنا بمجرد البدء فى التفكير فى هذا الأمر. ولعل وضعية ما بعد الحداثة فيما يتعلق بالوضوح والتميز ليست أكثر حظاً من الحداثة ذاتها التى لم نستطع أن نضع أيدينا وبشكل كامل على كل ما يشكل بنيتها الأساسية نظراً لتشعبها واختلاطها وتداخلها مع كل البنات التى تشكل المجتمعات الغربية، ومن هنا تتعدد مفاهيم ما بعد الحداثة وتتراوح ما بين التشكيك فى الوضعية ذاتها وبين الإدعاء الكامل لها كمرحلة تعبر عن تحول حقيقى فى بنية المجتمعات الغربية، مروراً بالاتفاق على مظاهر التحول دون القبول بفرضية أنها مرحلة مستقلة أحدثت قطيعة بينها وبين الحداثة.

وما بعد الحداثة Post-modernité تتكون كما نرى من مقطعين الأول Post ويعنى بالفرنسية «ما بعد» كلازمة تعبر عن الزمان مثلما نقول «ما بعد الكلاسيكية»، و«ما بعد الرومانسية».. الخ، وتعنى أيضاً «ما بعد» Post لازمة تعبر عن المكان، بمعنى وضعية شئء يأتى مكانياً بعد شئء آخر (١٥). معنى هذا أنها لازمة تفيد الترتيب الزمانى والمكانى، وإذا كان البعض يرى أن اللازمة Post لاتتوقف عند العلاقة الزمنية، بل تشير إلى ترك الإطار السابق عليها، بل والانفصال عنه، إلا أنها فى حقيقة الأمر لايد أن تدل شيئاً أم أبينا إلى جانب تلك القطيعة إلى نوع من استمرارية ما، أى استمرارية «الحداثة» إلى جانب الانفصال عنها. هذا بصرف النظر عن أن بعض دعائنها لايقبومون فصلاً بين «ما بعد» Post وبين «الحداثة» modernité فيكتبونها: Postmodernité، وهم إيهاب حسنى، وفرانسوا ليوتار، وچيمسون وغيرهم، ولعل هذه الصياغة تعود فى الأساس إلى طيبة نظرية ما بعد الحداثة التى ينتهجها كل منهم، وتعود فى بعض الأحيان إلى الترجمة من لغات مختلفة، مما يضيع معها الفصل بين المقطعين. إلا أن السؤال الذى يفرض نفسه أنه إذا ما كانت هناك استمرارية لماذا

تمت إضافة هذه اللازمة؟ على هذا السؤال يجيب ميشونيك H.Meschonnic فيقول: «موضوعياً فهما منفصلان. دون التجاح من الناحية السيمانطيقية فى أن ينفصل كل منهما عن الآخر. والعودة نحو القطيعة والاستمرارية فى نفس الوقت. قطيعة حقيقية تجد اسمها. ويبقى هناك استمرار فى ما بعد Post. أن تقطع مع أسطورة القطيعة مع الحداثة هو عمل حدائى بكل المعانى. لكى تقطع مع الحديث وما بعد الحديث ينبغى أن تكرر الحديث» (١٦). ولكى يوضح ميشونيك فكرته يستعين بمقالة لهابرماس كتبها فى سنة ١٩٨٥ فيؤكد على أن «هابرماس يلج على «اصطناع مسافة» وعلى الانقطاع فى اللازمة «ما بعد» Post وهو يلاحظ أن ثمة تحديدات مواقف متنوعة بالنسبة للماضى مما يجعل اللازمة «ما بعد» Post لاتحمل دائماً نفس المعنى، ويسجل بأنه مع «ما بعد الصناعى» Post-industrielle يود علماء الاجتماع أن يقولوا فقط أن الرأسمالية الصناعية استمرت فى تطورها. بينما مع مصطلح «ما بعد التجريبية» Postempiriste يود الفلاسفة شرح أن بعض المفاهيم المعيارية للعلم وللتقدم العلمى متفوقة بالأبحاث الجديدة. أما «ما بعد البنيويات» Les Post-Structuralistes تود تحقيق أكثر من أن تود تخطى المعطيات الأولية النظرية المعروفة.

وأخيراً فإطلاق «ما بعد الطليعية» Postavantgar-diste على الفن التشكلى المعاصر الذى يستخدم باستقلالية لغة صورية تنتجها الحركة الحديثة فى نفس الوقت الذى تخلت فيه عن الآمال المفرطة فى عملية توفيق للفن مع الحياة» (١٧).

من هنا نفهم أن اللازمة «ما بعد» Post- تحمل فى طياتها عديداً من المعانى التى تختلف فيما بينها تبعاً لطبيعة الاستخدام، ولمرجعية المستخدم. والحق أن تلك اللازمة قد شاع استخدامها فى أعقاب الحرب الأولى والثانية، باعتبار أن مصطلح «ما بعد الحرب» Post-guerre كان على كل الألسنة، وفى كل الميادين السياسية والعسكرية والاقتصادية.. الخ. ومن هنا تمت استعارته فى مجال الثقافة كأن يستخدم النقد الفنى المصطلح فى مصطلحات من قبيل «ما بعد الانطباعية»

«ما بعد الوظيفية».. الخ. ومهما كان الأمر في الخلاف على الاستمرارية أو الانقطاع، فإن تلك اللازمة لابد أن تحيل إلى نوع - قل أو زاد - من التحليل والاسترجاع وإعادة الرؤية، بل والتأمل في القضايا التي تود اللازمة «مابعد» Post- تجاوزها.

أكثر من ذلك فلا بد أن نضع في الاعتبار عند الحديث عن مصطلح ما بعد الحداثة مفهوم الكاتب نفسه عن معنى الحداثة، وقد رأينا كيف أن مداخل الحداثة ذاتها شديدة الاختلاف والتنوع، ولانستطيع أن نستقر على فهم أو تعريف واحد يتفق عليه الجميع، ومن هنا سيحمل مصطلح الحداثة ذاته جملة أخرى من المعاني التي ستختلف حسب التوجه والمرجعية التي يستند إليها الباحث.

وإذا استطعنا ضبط إيقاع اللازمة Post- ومعنى الحداثة المقصودة، فليس معنى هذا أننا قد وضعنا أيدينا على ما نبث عنه خاصة أن الوضعية المقصودة «ما بعد الحداثة» يتم التعبير عنها بمصطلحات شتى، صحيح تختلف مدلولاتها فيما بينها، إلا أن هذه المدلولات شديدة التداخل فيما بينها أيضا، فإذا نحينا جانبا مصطلحات من قبيل «الحداثة المتأخرة»، و«الحداثة المزدهرة»، نجد أنه إلى جانب «ما بعد الحداثة» Post- modernisme نجد «ما بعد المادية» Post- matérialisme، و«ما بعد البنيوية» Post- Sturcturalisme، إضافة إلى «ما بعد الصناعة» Post- industrialisme، و«ما فوق الحداثة» Surmodernité، و«ما بعد الحديث» Post- moderne، و«الحداثة المفرطة» ultramodernité، و«مابعد التاريخ» Post- histoire، و«مابعد الوظيفية» Post- fonctionalisme. وكلها مصطلحات تحاول أن تعبر عن حالة المجتمع والثقافة الغربية خاصة في العقدين الأخيرين، مما يدفع لمزيد من التشتت، وما حسبناه أولى خطوات الفهم، ما كان إلا سرايا تلاشي مع مفكرى الغرب المختلفين على طبيعة ما يعيشونه بأنفسهم. وهو ما يؤكد في نفس الوقت أن طبيعة ما بعد الحداثة في الغرب ليست واحدة، ولا يعود هذا الاختلاف لوجهات نظر المفكرين أنفسهم فقط، ولكن يعود لطبيعة المجتمعات الغربية ذاتها التي

لا يصدق عليها مفهوم واحد، فالمجتمع ما بعد الصناعي مثلا يمكن إطلاقه على بعض المدن الأمريكية، وليس كلها، كما لا يمكن إطلاقه باطمئنان على المدن الأوروبية المختلفة للتفاوت فيما بينها. أكثر من ذلك فإن مصطلح «مابعد الحداثة» أقدم مما نتصور، حيث يعود استخدام لفظ «مابعد الحديث» إلى الفنان البريطاني تشابمان J.W.Chapman عام ١٨٧٠ (١٨)، كما استخدمه رودلف بانفيتز R.Pannwitz سنة ١٩١٧، غير أنه كان يشير به إلى طراز من البشر يبدو صلبا إلا أنه متداع في أعماقه. كما استخدم فيدريكو دي أونيس F.de Onis مصطلح ما بعد الحداثة عام ١٩٣٤ الذي وجده تكييلا لمبالغات الحداثة التي أدت أحيانا إلى أعمال أكثر قبحا وسخرية، كما وجد أن الحداثة المفرطة محاولة للتوسع في البحث الحداثي عن الابتكار الشعري والحرية الشعرية.

وقد استخدم توينبي A.Toynbee مصطلح ما بعد الحديث في عدة أجزاء من كتابه «دراسات في التاريخ» الذي صدر في الفترة من ١٩٣٩ إلى ١٩٤٥ إذ كان يود من خلال المصطلح الإشارة للتحويلات التي عاشها الغرب منذ نهاية القرن التاسع عشر، وكان يقصد به الإشارة لحقيقة ما أسماه «بما بعد الطبقة المتوسطة». وكان عالم الأنثروبولوجيا دافلي فيتس D.Fitts ومساعد هيس H.R.Hays قد استخدموا مصطلح «ما بعد الحداثة» في عام ١٩٤٢ عندما تصورا «ما بعد الحداثة» على أنها رد فعل ضد الحداثة التي اسرقت في الأشكال الزخرفية المميزة لحداثة أواخر القرن التاسع عشر. وفي عامي ١٩٤٤، ١٩٤٥ استخدم برنار سميت B.Smith المصطلح لوصف التيار المضاد للحداثة التجريدية، كما استخدم تعبير الفن ما بعد البيزنطي كتعبير عن رفض الزخرفة واتجاه نحو مزيد من التجريد.

كما استخدم جوزيف هذندت J.Hundnut «مابعد الحداثة» في مجال العمارة أيضا منذ عام ١٩٤٥ في مقال بعنوان «منزل ما بعد الحداثة»، وفي مقالات أخرى في ١٩٤٩، ولم يستخدمه كبديل أفضل لمصطلح الحديث، بل لوصف «صيغة فوق وظيفية» للمنزل الحديث الذي يعتبر امتدادا للحداثة التجريدية الخالية من

الزينة. واستخدم المصطلح تشارلز اوبسون ch.Opson فيما بين ١٩٥٠ و ١٩٥٨، وليرفنج هاو I.Howe في ١٩٥٩ عندما تحدث عن مجتمع شعبي جديد خال من الأسس الاخلاقية أو الاستيطيقية التي قامت عليها الحداثة والأعمال التي ميزتها. وفي ١٩٦٠ استخدمه هاري ليفين H.Levin عندما عبر عن الأدب الروائي بعد الحديث في مقابل الطبيعة الإبداعية للتجريبيين. كما وصف ليونلي فيدلر L.Fidler في ١٩٦٥ مابعد الحداثة بأنها تستوحى مبدأ اللذة، إضافة إلى وصف الاهتمام الذي تبديه الكتابيات المعاصرة بالطبيعة البشرية في المستقبل. وفي ١٩٦٦ استخدم المصطلح كل من فرانك كيرمود F.Kermode، ونيكولاس بفنسر N.Pevsner. استخدمه الأول عندما وجد أن الأدب الشعبي دليل على تزايد الاحساس بعدم الحاجة للماضى وأن المتشتمين لتيار مابعد الحداثة يوطدون مركزهم، بينما استخدم بفنسر مصطلح ما بعد الحديث ليصف ما أسماه: اتجاه متطرف جديد وتعبيرية جديدة في فن العمارة. وفي ١٩٦٨ تواتر المصطلح على لسان جون بيرو J.Perreault الذي أوضح أن مابعد الحداثة ليست طرازاً بعينه، ولكنها مجموعة محاولات لتجاوز الحداثة، وأيضاً ابتكار التويوني A.Etzioni الذي وصف حقبة ما بعد الحديث بأنها «تتسم بتحولات جذرية في تكنولوجيا الاتصال والمعرفة والطاقة عقب الحرب العالمية الثانية» (١١). وفي ١٩٧١ استعيد المصطلح عند رالف كوهين R.Cohen، ولهيباب حسن، الذي وصف الحديث بكونه ضد الأعراف، بينما ما بعد الحديث بأنه عبارة عن ثقافات مضادة، مع تأكيده في نفس الوقت على الصلة بين الحركتين. هكذا نجد أنه في الفترة الأولى من استخدام المصطلح وخاصة في الولايات المتحدة تم تعبير المصطلح عن استخداماته في المجال الفني، وأطلق على الأعمال الفنية والأدبية الطليعية، إلا أن أول استخدام قريب لما يحيه المصطلح اليوم كان في ١٩٧٥ عندما استخدمه الناقد الفني تشارلز چينكس ch.Jencks فيما اتصل بفن العمارة ليصف اتجاهها يتعد عن الحركة الحديثة في هذا الفن إلى جانب بعض المحيطات الجديدة للعمارة في أعمال لاحقة. وكان يعبر

في ذلك عن تيار من المهندسين المعماريين (جراف، وفينتوري، روس، ولانجرس، وبوفيل، وهولين وغيرهم) ممن كانوا ينادون بحقهم في الإفلاق عن التجديد المستمر، وتبعاً لمعيار آخر خلاف الفزعة الوظيفية، وشهد هذا ميلاد عمارة جديدة اتسمت بالفنى والتركيب والإحالة إلى الماضى (٢٠).

وفي الحقبة التالية لبداية استخدام المصطلح، وانتقاله من التعبير عن الأعمال الفنية والأدبية إلى غزو الفضاء الثقافي والاجتماعي والسياسي، بل والعلوم الاجتماعية بشكل عام، نجد أنه هازال عدم التحديد والموضهما أهم ما يكتنف مصطلح «مابعد الحداثة». ففي هذه المرحلة وبداية من ١٩٧٩ كسب المصطلح بفضل جان فرانسوا ليوتار J.F.Lyotard. هذا البعد الثقافي الذي أصبح ملمحاً أساسياً له اليوم، إذ أطلق مابعد الحديث عن وضعية المجتمعات الغربية المعاصرة التي احيطتها وعود الحداثة الكبرى التي تمثلت في كل ما اعتبرناه تقدماً، وارتبط بروح فلسفة الأنوار، وبالعقل والعلم، عندما تخلت الثقافة الغربية عن «الحكايات الكبرى»، أو ما يترجمه استافنا السيد بيسن «بالأنساق المغلفة»، أى تلك الأنساق الايديولوجية والطوباوية والفلسفية الكبرى التي تتغلق بالسياسة والمجتمع، والتقدم وتحرق الذات... الخ، تلك الأنساق التي كانت تطمح في إعطاء معنى كوني للحياة الإنسانية. كما أن الوضع مابعد الحديث جاء ليصف أيضاً الوضعية النسبية لمثقفي فهموا أن كل معرفة هي تفسير للمواقع، دون أن يكون معنى هذا أن يستطيع الإنسان الحكم على هذه القيم، أو وضعاها على سلم تراتبي يمكن أن يفاضل بين القيم التي تحكم هذه التفسيرات. وتشمل مرحلة ما بعد الحداثة كظاهرة تاريخية نتائج الحداثة مثل الإسراع بالزمن، وتقلص المكان، والأهمية القصوى للحرية الفردية، مما يجعلنا نلاحظ عدم حدوث أية قطيعة على الإطلاق مع الحداثة.

ولقد عاد المصطلح مرة أخرى خلال الثمانينات إلى البلدان الأنجلوسكسونية حاملاً تلك الأبعاد الجديدة، ومن هنا تمت إعادة أقلمته، واستثماره في حقل العلوم الاجتماعية (الاجتماع والأشروبولوجيا والجغرافيا). ولعل

المصطلحات الموازية التي تحدثنا عنها من قبل للتعبير عن نفس الحقبة قد ظهرت بداية من الستينيات وخلال الثمانينيات مثل: «المجتمع ما بعد الصناعي» لدى علماء الاجتماع مثل آلان تورين A.Touraine، ودانيل بل D.Bell، وهو مصطلح يصف انتقال المجتمعات الحديثة نحو أنشطة الخدمات، حيث تلعب المعلومات، ما يطلق عليه الأملك الرمزية دوراً أساسياً، ولهذا السبب يطلق دانيل بل عليه «مجتمع العلميين والمتفوقين». وإذا كان هابرماس يتفق مع تعريف مصطلح «ما بعد الصناعي» على أنه التوسع في قطاعات الخدمات في نظام الرأسمالية الصناعية على حساب الإنتاج المباشر، إلا أننا نجد أنه يختلف مع رؤية دانيل بل التي صاغها بل في عام ١٩٧٣ عن المعرفة النظرية بوصفها المبدأ المحوري في مجتمع ما بعد التصنيع. ويستمد أصحاب المصطلح - تماماً مثل بل - العاملين في المكاتب ومجال الخدمات من صفوف الطبقة العاملة التقليدية، على عكس جورز Gorz الذي وضع ١٩٨٧ هؤلاء العاملين ضمن الطبقة العاملة التي وجدناها أخذت في الانقراض (٢١).

ويشكل العلم ومعرفته وخطابه أهمية كبرى في مجتمع ما بعد التصنيع، حيث يعتبر ليونار المعرفة العلمية والخطاب العلمي في هذا المجتمع عبارة عن سلح. بينما يمثل هذا العلم ما بعد الحديث عند إيهاب حسن في النظريات المبكرة التي ظهرت في القرن العشرين كمبدأ عدم اليقين عند هايزنبرج Heisenberg، وهو رأى يستند على مفهوم هابرماس عن ما بعد الحديث بوصفه أمراً يتسم باستحالة التحديد ويسمح بتعدد وجهات النظر دون التقيد بحقيقة واحدة وبقين واحد، وهو يستند في نفس الوقت على تفسير هابرماس لمبدأ عدم اليقين عند هايزنبرج (٢٢) ويصف لنا توفلر A.Toffler العصر ما بعد الصناعي الجديد بأنه الموجة الثالثة من موجات التغيير، إذ يعود الإنسان فيه للعمل في المنزل الذي يصبح كالكوخ الإلكتروني (٢٣). وفي الولايات المتحدة يمكن ميانة ميسلك علماء الاجتماع في الاقتراب بتحليل الأبعاد الثقافية لما بعد الحداثة هناك بالمعطيات البنوية لنموذج ما بعد الصناعي.

وتعتبر ما بعد الحداثة عن تيار عريض من الأفكار

استفاد من النقد الفني، كما استفاد بفلاسفة التفكير (دريدا، ودولوز، وفوكو) مطوراً ممارسته في تفكيك المعنى، في نفس الوقت الذي استفاد فيه من انتاج مفكرين علميين مثل بريانو لاتور B.Latour، وبالاتروبولوجيا التمثيلية لدى جيرتز C.Geertz من خلال حركة تنشيط لكل هذه المقاربات النقدية. ولعله من خلال حركة التنشيط تلك، بل وبسببها تنامت المصطلحات الموازية تبعاً لما أملتته المقاربة من نتائج. وفي هذا السياق يمكن تفهم مصطلح رونالد إنجلهارت R.Inglehart عن «ما بعد المادية» Postmatérialism الذي يصف تطور القيم الأخلاقية، والجمالية والدينية الجديدة لما بعد سنوات السبعينيات، ليحل محلها البحث عن الرخاء المادي كحافز أساسي للمجتمعات الغربية (٢٤). هذه المصطلحات الموازية يستخدمها البعض كمترادفات مثل ساروب M.Sarup الذي يرى أن مصطلح ما بعد الحداثة سيستخدم كمترادف لمصطلح ما بعد البنوية (٢٥). ويستخدمها البعض الآخر كبداية للتعبير عن نمط جديد في العمارة مثل جنكس الذي يعلق في كتابه «ماهي بعد الحداثة؟» على مبني مركز بومبيدو في باريس بقوله «إن تركيز تيار الحداثة على الهياكل وتوزيع الفراغ، والمساحات الخالية، والتفاصيل الصناعية والتجريد يصل لأقصى حد في الحداثة المتأخرة، التي تسمى خطأً بما بعد الحداثة (٢٦).

ولعل جنكس في هذا يصوب نقده لكل من إيهاب حسن وليونار وجيمسون وفوستر من حيث أنهم يقدمون تعريفات لما بعد الحداثة لانتطيق من وجهة نظره إلا على الحداثة المتأخرة. ويفصل البعض الآخر بين مجالي «ما بعد الحداثة» والمصطلح البديل، ليس باعتباره بديلاً، ولكن باعتباره يغطي مجالاً آخر، مثلما فعل فرانسوا ليونار الذي اعتبر العصر ما بعد الصناعي يصدق على المجتمعات، بينما العصر ما بعد الحداثي هو ما يصدق على الثقافات (٢٧). ولكن نستطيع وضع السمات العامة لما بعد الحداثة سوف نحاول إضافة إلى ما سبق، تقديم بعض نماذج التفكير ما بعد الحداثي خاصة فيما يتعلق بالفلسفة، حيث يعطى تعبير ما بعد الحداثة الإحساس بأنه مفهوم غير جامد، بل ويتسم بمرونة كبيرة قادرة

على التكيف تبعاً للطبيعة والسياق المستخدم فيه، بل أكثر من ذلك يشير بعض مناصريه إلى أن أهم ما يشكل تعريف ما بعد الحداثة هو استحالة التحديد. فإذا كان المفهوم يعبر في مجالات الفن والمعمارية والأدب عن حالات جزئية محددة، أرادت الخروج عن الأطر الكلاسيكية القديمة، فإنه في مجال الفلسفة، نجد أنفسنا ومباشرة أمام توصيف لحالة كلية للثقافة، حتى ولو طالبنا فرانسوا ليوتار بأن نشن حرباً على الكلية Totalité «لنكون شهوداً - حسبما يرى - على ما يستعصى على التقديم، لتنشيط الاختلافات وننقد شرف الاسم» (٢٨). فهذه الكلية التي نطالبها ليوتار بأن نشن حرباً عليها لم يستطع نفسه التخلص منها كفيلسوف أثناء مقارباته عن ما بعد الحداثة.

جان فرانسوا ليوتار Jean-François Lyotard (٢٩):

يحاول ليوتار تقديم محصلة للتغيرات التي حدثت مؤخراً في ثقافة الدول المتقدمة، ويكتب في كتابه «الوضع ما بعد الحداثي» الذي صدر في ١٩٧٩، رؤيته عن ما بعد الحداثة كشكافة تميز الإنسان المعاصر في الغرب، وهي ضرورة أن يعيش دون ما اسماء «بالحكايات الكبرى» Grands Recits أو «الحكايات الميتافيزيقية» Les métarecits التي اعتبرها نوعاً من الأساطير، وهذه الحكايات بدأت منذ التفسيرات الساذجة للكون وللعالَم في فجر البشرية، وتطورت معه إلى أن أصبحت تفسيرات علمية أو أيديولوجية تبرر العلم، والمعارف، والتقدم، والحرية... الخ، تظل في نظر ليوتار حكايات يتطابق فيما بينها تقنيات الحكى والرواية. فتفسيرات الأديان وحكاياتها الأسطورية عن نشوء العالم، لا تختلف بأى حال من الأحوال عن المذاهب التاريخية للتقدم، وهو ما اعتمدت عليه المجتمعات حتى العصر الحديث، ويقول ليوتار «إن فلسفة هيجل تجمل كل هذه الحكايات، وفي هذا الاتجاه تركّز فيها الحداثة النظرية. وهذه الحكايات ليست أساطير بمعنى الحكايات الخيالية (حتى الحكاية المسيحية). إنها بالتأكيد مثل الأساطير هدفها هو إضفاء المشروعية على المؤسسات والممارسات الاجتماعية والسياسية، وللشريعات، وللأخلاق وطرق التفكير» (٣٠).

يعاين ليوتار ما حدث أثناء الحرب من أهوال وفظائع في ظل أنظمة شمولية، لم يستطع العلم ولا الأيديولوجيا السياسية التصدي لها أو إيقافها، ليوتار يعاين هذا ليصل إلى نتيجة مؤدّها أن الاعتماد على الحقيقة والتقدم أو الثورة ليس طريقاً وريداً يحقق الإنسان من خلاله الحرية والسعادة التي طالما حلم بها، وهو يتساءل كيف أن حكايات المشروعية الكبرى ظلت معدومة المصادقية في ظل الظروف السابقة. ويجب «بأن معنى هذا لا يدعى بأنه لم يعد لأى من الحكايات مصداقية. فأقصد بالميتاحكاية أو الحكاية الكبرى سرديات ذات وظيفة تفضي الشرعية. وإنزواتها لا يمنع مليارات القصص الصغيرة والأقل صغراً في الاستمرار في حيك نسيج الحياة اليومية» (٣١). وفيما يتصل بالتقنيات والعلوم وهيمنتها على الواقع المعاش، فليوتار لا يريد للإنسان أن يتخذ موقفاً أكثر من واقعي، إذ يود أن يتعايش الإنسان مع هيمنة التقنيات والعلوم على وجوده، وفي نفس الوقت لا يوليهما أية ثقة، إذ لا يستطيع الإنسان أن يمنع هذه التقنيات والعلوم نفته من أجل رفاهيته.

ويضيف ليوتار بأنه في عصر ما بعد الحداثة سيصبح لزاماً على كل فرد الاختلاف مع الاختلافات الثقافية للآخر دون أن يكون غرض هذا التكيف هو الإنصهار في مثال لحضارة وحيدة. فليس هناك معيار أو حكم أعلى يمكنه الفصل فيما هو خير أو شر لدى الأطراف الحضارية المختلفة (٣٢).

ريشارد رورتى Richard Rorty (٣٣):

اسهم رورتى بجهود كبيرة منذ سنوات في مقارنة مفهوم ما بعد الحداثة، إلا أن هذه المقاربات تختلف ربما بشكل جذري عن مقارنة ليوتار، خاصة فيما يتصل بالخلفية الفلسفية لكليهما، حيث يعتبر رورتى وريثاً للبراجماتية، ويعتبر نفسه امتداداً لهذه المدرسة، كما أنه لا يتوانى عن نقد العقلانية الفلسفية كما كان يفعل أسلافه من قبل في تلك المدرسة. لكن كيف يمكن للبراجماتية أن تتلحظ بما بعد الحداثة؟

هذا السؤال ليس صعباً لدى رورتى الذي استطاع أن يؤقلم البراجماتية مع السمات العامة لما بعد الحداثة، بل يمكن القول إنه العكس تماماً - وذلك على مسؤوليتي - فإن ما بعد الحداثة على وجه آخر تعبير عن تلك البراجماتية الأمريكية بما لا يدع مجالاً لأى اختلاف.

فانطلاقاً من مسلمة إنعدام وجود وجهة نظر ما، تستطيع التعبير عن الحقيقة المطلقة للوقائع، ولا أن تسمح بتحديد جوهر الأشياء، نجد أن ما بعد الحداثة لدى رورتي قد ولدت من الوعي الكلي والكامل بتلك الواقعة التي يستثمرها رورتي مستنتجا من خلالها نتيجته البراجماتية في أن الاتفاق بين الناس أفضل من معرفة الحقيقة. ومد هذه النتيجة على استقامتها أدى لدى رورتي إلى تفرع عدد من المواقف حول الموضوعات الاخلاقية والأبستمولوجية. ففي مجال المعرفة العلمية باعتبارها عقلاً نهائياً، وباعتبارها مصدرراً للسلطة، نجده يضع الأولوية للإرادة والحرية الإنسانيين على العلم. كما يولي الديمقراطية الأسبقية على الكفاءة العقلية. ويصل في منحاه هذا إلى الذروة في كتابه «الأمل بدلا من العلم» ليؤكد وبشكل حاسم تجاه المحاولات التي يبذلها العلماء لبناء الأبنية والقواعد المنهجية، أو التمسك بالضرورات المختلفة للعلم وللمجتمع والأخلاق بأن تحسين مصير الإنسان يبقى مفضلاً ورفق كل شيء (٣٤).

جـيل دولوز Gilles Deleuze (١٩٢٥)

يوضع دولوز ضمن فلاسفة ما بعد الحداثة - رغما عنه - لإسهامه في نقد الحداثة العقلية، ففي أعماله اهتمام دائم بميتافيزيقا الفعل Métaphysique de l'acte في معارضة لميتافيزيقا الوجود Métaphysique de l'être. وهو يرفض الخطاب الكلي الذي في نظره يختزل الفلسفة الكلاسيكية، خاصة الفلسفة المثالية عند هيغل، التي تبحث عن التفكير في وحدة المتعدد. ودولوز مهتم بالاختلاف، والصبورية وهما ما يمكن أن يكونا الخيط الذي يربط كل فلسفته. وإذا ما كان قد تقمص دور مؤرخ الفلسفة في بداية كتاباته إلا أنه لم يكن شارحاً محايداً، فقد قدم قراءات واستنتاجات أنتجت مفاهيم لم تكن معروفة.

وفي «ضد أوديب» وضع دولوز الرغبة كقوة للإبداع وللاختلاف وتجاوز للمعايير. وحتى في معالجاته السينمائية كان ما بعد حداثياً حيث عارض «الصورة - حركة» لسينما ما قبل الحرب وكانت تبحث عن عملية تحقق بها كلية المعنى عن طريق التسلسل العقلاني، كما اعترض على «الصورة - زمن» للسينما الفرنسية

قبل الحرب. حيث يظهر الزمن المحض في فعاليته كصبورية، مثل سلطة الخطأ التي تجعلنا غير قادرين على اتخاذ قرار في صالح الحق. إذ تضع الصبورية كل نموذج صوري للحقيقة في موضع تساؤل. فالحقيقي لا يوجد قبل انتاجه، ولكنه يتحقق من خلال عملية تلفيق، وتدقيق. ومن هنا يصبح الفيلسوف ليس من يبحث عن الحق في سماء من الأفكار الأبدية، ولكنه هو الذي ينتج المفاهيم في تزواجها ومصاحبتها للحركة. والمفاهيم التي تبدها الفلسفة أحداث فكرية خالصة، أحداث لها ضرورتها من حيث انها تحيل إلى مشاكله الحقيقية، ولها أيضا صيرورتها التي تربطها بجملة المفاهيم التي تتحرك معها. فالفلسفة - كما يعرفها - ليست اتصالية أكثر من أن تكون فكرية أو تأملية، إبداعية وحتى ثورية بطبيعتها باعتبار أنها لانتوقف عن إبداع المفاهيم الجديدة. كما يدعو دولوز إلى فكر متحرر من الضرورة، ويصل إلى اقتراح وحيد بوجود ما يطلق عليه ميتافور الجذور الذي يتوالد في كل الاتجاهات دون أن يكون محكوماً بمركز ما. فهو يرى أن الاختلافات بين البشر دائماً ما تكون إيجابية ومبدعة، وتسهم في تحقيق الحرية الإنسانية (٣٥).

سنكتفي هنا بالتماذج الثلاثة المقدمة في مجال الفلسفة، لعل هذا يساعدنا - إلى جانب ماعرضناه من قبل - في وضع السمات العامة لما بعد الحداثة والتي نجدها على النحو التالي:

١- إن ثقافة ما بعد الحداثة هي ثقافة غربية بالدرجة الأولى، وهي نتاج الحياة الصناعية، والتقدم التكنولوجي الهائل الذي حقق طفرة غير مسبوقة في مجال المعلومات والاتصالات في الغرب، وعلى الاخص عقب الحرب العالمية الثانية التي أرتكبت خلالها من المذابح والفظائع ما لا يمكن وصفه.

٢- إن ثقافة ما بعد الحداثة ترفض الأنساق المغلقة للأفكار والمفاهيم والفلسفات والأيديولوجيات التي تدعى تفسير أو تبرير كل شيء، فالأنساق المفتوحة هي البديل الاوحد والواقعي لإنسان ما بعد الحداثة.

٣- إنسان ما بعد الحداثة يعمل على التأقلم مع العلوم والتكنولوجيا المهيمنة على وجوده، دون أن يثق أو

يتوقع أنه بإمكانها أن تحقق له آماله في الرواية.

٤- لابد لانسان مابعد الحداثة أن يتكيف أيضا مع الآخر المختلف معه ثقافيا، دون أن يكون هذا مدعاة لتسييد نموذج حضارى وحيد، وعلى أن يحتفظ كلاهما في نفس الوقت باختلافه في إطار التفاهم المشترك.

٥- ثقافة ما بعد الحداثة ترفض المعايير الترنسندنالية والمفارقة، أو التي تدعى لنفسها القدرة على الحكم والاختيار بين القيم المختلفة.

٦- لا أحد يمتلك الحقيقة المطلقة، أو معرفة جوهر الأشياء.

٧- إن الاتفاق بين الناس أفضل من معرفة الحقيقة.

٨- ثقافة ما بعد الحداثة تضع الإرادة والحرية الإنسانية على سلم الأولويات قبل العلم.

٩- ثقافة ما بعد الحداثة تعطي الديمقراطية الأسبقية على الكفاءة العقلية، وتؤكد أن المصير الإنساني فوق كل الاعتبارات.

١٠- ترفض ثقافة ما بعد الحداثة الخطابات الكلية التي تقوم بعملية توحيد مستمرة لما هو متعدد.

١١- الاختلاف والضرورة من سمات ثقافة ما بعد الحداثة، فإذا كنا قد تحدثنا عن الاختلاف من قبل فإن وظيفة الضرورة تكمن في التحرر عن كل نموذج صوري للحقيقة.

١٢- فيلسوف ما بعد الحداثة هو الذى ينتج المفاهيم، والتي لا توجد في الواقع إلا بعد انتاجها في حركة صيرورة دائمة ومتصلة.

١٣- تستبعد ثقافة ما بعد الحداثة أن يكون هناك ما يطلق عليه ثقافة المركز لإيمانها بإيجابية وإبداعية الاختلافات بين البشر.

١٤- يركز تيار ما بعد الحداثة على تجاوز الصبغة الإنسانية للحياة على الأرض، بحيث يتعامل إنسان ما بعد الحداثة مع كل المتناقضات التي تتجاذبها (المذاهب الشمولية، التفنت والتوحيد، الفقر والسلطة.. الخ) (٢٧).

١٥- يعتبر تيار مابعد الحداثة وليد الوعي شديد الانساع الذى أنجزته التكنولوجيا باعتبارها حجر الأساس في المعرفة الروحية للقرن العشرين. من هنا أصبح الوعي

عبارة عن معلومات، والتاريخ عبارة عن أحداث.

١٦- يتبدى تيار مابعد الحداثة في انتشار اللغة كمقوم إنسانى، وفي غلبة الخطاب والعقل.

١٧- تروح مابعد الحداثة بمنطق جديد من التقاء الفن بالمجتمع.

١٨- يتطلع تيار ما بعد الحداثة إلى الأشكال المفتوحة، المرححة والطموحة، والانفصالية والمتروكة أو غير المحددة لتكوين خطاب مؤلف من شظايا أو تكوين ايدىولوجية التصددع التى تعتمد إلى الحل والغض وتستلحق الصمت.

١٩- فقد إنسان مابعد الحداثة - ما اعتبره دعاتها أرواهم - أوهام التقدم، ووهم العلم بكل شىء، ووهم السيطرة على الطبيعة.

٢٠- أهم ما يميز ما بعد الحداثة أنها تعنى استحالة التحديد.

ونظرة سريعة على تلك السمات العامة تجعلنا نرصد تناقضات صارخة فيما بين هذه السمات، مرجعها في تصورنا إلى أن فوضى عالمنا المعاصر لم تنته بعد، فمازلنا في مزاد الأفكار، والتخمينات، ومازال الواقع العالمى سياسيا واقتصاديا واجتماعيا شديد الهشاشة والاهتراء ولم يصل بعد إلى مرحلة الاستقرار التى يمكنها أن تتيح للمفكرين والمحللين والفلاسفة وضع ايديهم على أهم ما يشكل الثوابت في التركيبة الدولية الجديدة قيد التشكل، ومن هنا فإن مجتمعات وأفكار ما بعد الحداثة التى تشبه في تصورنا «سيركا منصوب» لا تمبر إلا عن هموم وقلق وأمانى أصحابها. هذه النتيجة من الممكن أن تثير كثيراً من ردود الفعل المتحفزة سلبا وضدا. إلا أن الموضوعية تجعلنا نتأني بل ونعيد التفكير، فترويح هذه الأفكار يظل جزءا من عملية الصراع الايدىولوجى بين القوى العالمية المختلفة التى تعمل في منافسة شديدة فيما بينها على تسييد وتطبيع بعض هذه المفاهيم التى تعضد في الواقع انتصارها النهائى في حفل الصراع الايدىولوجى العالمى، وبالطبع لا يمتنع هذا من الاعتراف بأن الواقع الثقافى والفكرى قد تغير بالفعل، وإن هناك سمات جديدة بالاعتبار، إلا أن محاولتنا تلك تتجه ضد محاولات تود تكريس الواقع

العالمى فى فوضاه الحالآة . ولكى ندفع بتحليلنا هذا إلى الأمام، لابد أن نؤكد أولا أن فلاسفة ما بعد الحدآة ليسوا على اتفاق تام فيما بينهم، ومن هنا تأتى تلك التناقضات، إضافة إلى أن فلاسفة وعلماء معاصرين قد قاموا بنقد ما بعد الحدآة مثل جان بودريار، ولأن تورين، ويورچين هابرماس، ودانيل بل، وجيمسون، وغيرهم كثيرون.

كما أن هذا التضارب والاتساع يناقض ما أكده فوستر H.Foster فى ١٩٨٤ فى التأريخ لما بعد الحدآة عندما قال بوجود شكلين لما بعد الحدآة هما اتجاه محافظ جديد (إنسانى النزعة)، وثانيهما اتجاه بعد بنوى إلا أن كليهما يفترض موت أو تفكيك الفرد (٣٨). وهو يتعارض أيضا مع تلك الرؤى التى حصرت نظريات ما بعد الحدآة فى ثلاث نزعات أساسية هى: البنوية، والتفكيكية، والفرويدية الجديدة.

نقد ما بعد الحدآة من داخلها:

يختلف فلاسفة والداعون إلى ما بعد الحدآة فيما بينهم، بشكل يجعل ركأن كلا منهم يدعو لفلسفة خاصة به، ولا يشترك مع الآخرين فى شىء، وهذا مأسوف نركز عليه الآن. يوجه دانييل بل هجوما حادا على ما بعد الحدآة، على الرغم من أن بل نفسه هو واضع مصطلح «المجتمع ما بعد الصناعى» الذى يقر به أغلب دعاة ما بعد الحدآة. ففى رأى بل أن ما بعد الحدآة محاولة لمزيد من التفكيك للقيم السابقة، كما يعتبر «ثقافة ما بعد الحدآة بمثابة امتداد للثقافة الترجسية الحديثة واتساع الفجوة بين المجتمع والقيم» (٣٩)، وهى أيضا «ثقافة ما بعد الحدآة» وأوج التواليا الحدآة واستبدال التهير الغريزى للحياة بالتهير الاستطيقى، وهدم للتواصل، وهجوم على القيم وانماط الدوافع القائمة وراء السلوك العادى» (٤٠)، كما يهاجم بل أحد مفاهيم ما بعد الحدآة، الخاص بفيدرلر - وقد تعرضنا له - بوصفه لا عقلانية جديدة. وهناك أحد دعاة ما بعد الحدآة على طريقتة وهو بيتر فولر P.Fuller الذى وجه النقد فى ١٩٨٨ إلى اتجاه ما بعد الحدآة التفكيكى والانجاء القائم على مزوجة الطرز والانساق، مشيرا إلى ذلك الجذب الاستطيقى فى الحدآة المتأخرة، وما بعد

الحدآة، داعيا إلى شكل أكثر مثالية لما بعد الحدآة (٤١). وفى مجال العمارة أيضا نجد من يخرج على الإجماع فهذا هو كلوتز H.Klotz. يصف عمارة ما بعد الحدآة فى ١٩٨٤ بأنها تجمع ما بين «الخيال والوظيفة» على عكس ما أقر به من قبل من القطعية مع النزعة الوظيفية، وعلى عكس ما كان قد توصل إليه روبرت ستيرن R.Stern فى ١٩٧٧ عندما حدد مبادئ ثلاثة لما بعد الحدآة هى السياقية والإيمائية والزخرفية (٤٢). كما يختلف دعاة ما بعد الحدآة فيما بينهم على بعض المفاهيم، فمثلا يستخدم جنكس Jenks مصطلح شيزوفرينى Schizophrenic فى وصف ما بعد الحدآة، وهو يختلف عن استعمالات المفهوم المعروفة، إذ يعنى لدى جنكس حالة واعية لاشعورية أو مرضية (٤٣). إن تداخل المفاهيم، وعدم التحديد والضبابية المنتشرة دفعت البعض مثل روبرت ستيرن إلى الحديث عن «ما بعد الحدآة التقليدية» (٤٤) فى محاولة يائسة لعملية تصنيف صعبة. إن هذا الواقع الصعب الذى اختلطت فيه الأحداث السياسية والاقتصادية وتداعيات الثورة المعلوماتية والاتصالية، وخطر البيعة والولمة، وهجوم الاعلام التلفزى، والحقائق المتخيلة المرئية les Veri-tés Vertueles، أحدث فى الواقع وضعية جديدة لم نستطع بعد أن نحصر نتائجها، ولا أن نعب عنها بشكل كامل فى ثقافة ما بعد الحدآة، ولعل بودريار يستشعر هذه الصورة عندما يقول «إن ما كان يحيا على الأرض فى صورة المعجاز أصبح يتبدى فى الواقع دون إستارة، يتبدى فى فضاء مطلق هو فضاء المحاكاة» (٤٥). هذه الوضعية ذاتها جعلت تيرى إيجلتون T. Eagleton يرى أن ما بعد الحدآة «تغنييت غير سياسى للنفس» (٤٦)، وأكثر من ذلك جعلت فيلمر A.Wellmer يصف ما بعد الحدآة بأنها تساعد على تدمير العقل (٤٧)، كما أن بودريار نفسه يصفها بأنها عملية تدمير للمعنى (٤٨).

من هنا لانتشرب من الهجوم العنيف الذى يشنه فيلسوف مرموق بقامة هابرماس العدو اللدود لتيار ما بعد الحدآة، خاصة عندما يشير إلى أن مصطلح ما بعد الحدآة يعنى أن هذا المفهوم لا يقوم على هوية حقيقية، ملاحظا أن هذا المصطلح يغطى الآن شتى أنواع

الاستجابات للحديث الذى هو بمثابة قاسم مشترك فى مصطلح ما بعد الحديث على اختلاف دلالاته (٤٩). كما يجده رؤية سلبية بوصفه تفكيكا لما أطلق عليه مشروع الموردرية (٥٠).

وإذا كان هذا على مستوى المحتوى الثقافى والفكرى، فعماذا عن المسألة الاجتماعية؟ فى الحقيقة فإن ما بعد الحداثة تغض الطرف عن المسألة الاجتماعية، باعتبار أن التفكير فى هذه المسألة سيتطلب التفكير فى حقيقة نظرية وعملية موضوعية شاملة، أو نظرية فلسفية توضع فى مقام المعيار والمرجع والمبرر لصحة المعارف والمفاضلة بينها فى الفكر والواقع، وهو الأمر الذى يرفضه وترفضه أطروحات ما بعد الحداثة باعتبار أن هذه المسألة لا يمكن فصلها عن الواقع. سوف يودى بالضرورة إلى خلق أنظمة شمولية، باعتباره لا يعبر فى الواقع الفعلى عن شئ حقيقى، وكأن المسألة الاجتماعية من قبيل اللغو، أو من قبيل الألعاب اللغوية - حسب تعبير ليوتار - وليوتار يقف ضد المفاهيم Concepts باعتبارها عدوا لما بعد الحداثة. إن معاداة المفاهيم - وهو موقف يتناقض مع موقف جيل دولز ما بعد الحداثى، وكما رأينا يجعل من مهمة الفلسفة إنتاج المفاهيم - معاداة ليوتار للمفاهيم هو فى نفس الوقت نفى للحقيقة التى لا يعترف بوجودها، حقيقة الفرد لدى فرويد، وحقيقة الجماعة لدى ماركس. وليوتار مثل ما بعد الحداثيين الفرنسيين لا يعترف بالوجود الفعلى «لمجتمع ما بعد الحداثة» - فكما رأينا من قبل - أطلق «مابعد الصناعى» على المجتمع الغربى المعاصر، بينما ظلت ما بعد الحداثة عنده مصطلحا يطلق على الثقافة التى تميز الإنسان المعاصر فى الغرب. إن علماء اجتماع ما بعد الحداثة الأنجلو ساكسون (٥١) ييروننا بمجىء مجتمعات فى القريب العاجل خالية من الطبقات الاجتماعية، ومن العمل المحدود ومن الثقافة المهيمنة. ييروننا بقنوات إرسال مفتوحة وعابرة للحدود، وبقائل حقيقة تعود للظهور على انقاض المجتمع الحديث، وتفاعلات عن بعد، ييروننا بمجتمع الصورة والاستهلاك، وانماط ونماذج استهلاكية سوف تعمم على الجميع من خلال العولمة. فى الوقت الذى يدعو فيه البعض إلى بناء إنسانية لاتعتمد

على العقل، وهو ما يتطابق مع دعوات البابا يوحنا الثانى الذى يدعو اليوم أيضا إلى أنه ينبغي أن نترك المجال للإيمان، فالإيمان وحده جدير بأن يقود العالم والبشرية إلى أى مجتمع هذا الذى ستصبح الجماعات فيه لاتشكل طبقات اجتماعية لها مصالحها وطموحاتها المشروعة، بل مجرد جماعات أقل ما توصف به أنها مفككة، لاترتبط فيما بينها بأى وعى، بل وتتحول مطالبها لمجرد مطالب جزئية ضيقة. أى مجتمع هذا الذى يودون أن يدفعونا إليه، واضعين آلاف من الأفتعة الجميلة على عوراته المقززة، مكرسين فى نفس الوقت الفوضى النظام العالمى اليوم، فى دفاع أيديولوجى مستميت عن نظرية شمولية (وهو ما لا يعترفون به) تكرر الوضع القائم، وتميح الصراعات الاجتماعية والدولية بألعاب لغوية من نوع جديد.

تنتهج ما بعد الحداثة فى هذا سياسة الصمت المطبق، وكأنها غير معنية بالمجتمع الذى أفرزها، وبمشكلاته الواقعية التى يعانىها الناس فى الواقع، وفى مقالة لجيمسون Jameson يقول «أنه من اللازم أن نترك السؤال التالى دون إجابة قاطعة وهو: هل سيقاد تيار ما بعد الحداثة منطق المجتمع الرأسمالى؟» (٥٢). يمثل عدم الاكتراث هذا توطأ مؤكدا، وموقفا سياسيا بالدرجة الأولى يسقط من حساباته إشكاليات الواقع الحقيقية، ويضرب بعرض الحائط التاريخ البشرى فلا يعيره اهتماما.

ولنا أن نتصور إنسان ما بعد الحداثة هذا الذى نفّض عن نفسه الفاعلية والإيجابية، وأصبح ريشة فى مهب الريح، ولعل أروع تصوير له هو ما صور لنا بودريار حين قال: «لم يعد بوسع الفرد أن يضع حدودا لحياته، ولم يعد بوسعه أن يلعب دوره أو أن يهيا لهذا الدور، ولم يعد بوسعه الاستمرار فى أن يجعل من نفسه مجرد صورة فى مرآة. إنه الآن صفحة نقية، ومعبّر لكل شبكات التأثير» (٥٣).

هذه الصورة القائمة التى يروج لها على أنها لمجتمع ما بعد الحداثة هى صورة لاتتنمى إلى حقيقة الأوضاع بقدر ما تنتمى إلى البروباغندا التى تحاول تكرس أوضاع فوضى النظام العالمى الحالى سياسيا، وهيمنة أفكار تنميط الاستهلاك وتعميمه ثقافيا.

أنها قد فشلت في الغرب الذي عاد أخيراً إلى صوابه، واعترف بأن مجتمعاتنا خير بكثير من مجتمعاته التي ضاعت فيها قيم الخير والأريحية والتعاطف، وأن عقلانيته قد أسست مجتمعاته التي أخذت تحن إلى القيم الروحية والغيبية والميتافيزيقية بوجه عام، وهي أمور متوافرة في مجتمعاتنا، والحمد لله إننا لم نفقددها بعد، وعلينا التمسك بها إلى آخر مدى. ولعل ما يثير الدهشة والتأمل معا هو أن اليمين المتطرف والعنصرى في الغرب، وأصولي مجتمعاتنا يتفقون على هذه الرؤية، ويستخدمان نفس الخطاب والأساليب لتأكيد دعوتهما تلك. هذه الأصوات تعتمد في حقيقة الأمر على أوجه التشابه التي من الممكن أن تختلط على البعض فيما بين مجتمعاتنا التي لم تمر بالحادثة بعد - كما رأينا - وبين ما تصبو إليه المجتمعات الغربية التي حققت حداثتها، بل ووصلت إلى مرحلة الأزمة مع تلك الحداثة.

والسؤال الآن: هل بالفعل هناك مظاهر محددة يمكن أن تتطابق في مجتمعات ما قبل الحداثة (مجتمعاتنا) ومجتمعات الحداثة المأزومة، أو ما يروج له البعض بمجتمعات ما بعد الحداثة (المجتمعات الغربية)؟ الإجابة بالسلب، إذ كما قدمنا - من قبل - أن إحدى أزمات الحداثة اليوم في الغرب، هي تحول العقلانية إلى عقلانية أدائية في نفس الوقت الذي تراجعت فيه الذات وانزوت، ومحاولة استرداد الذات عكسى ضد العقل والعقلانية، ومحاولة استرداد الذات مرة أخرى. هذا الواقع أدى إلى سحب الاعتبار من العقل، بل وتراجع العقلانية، ومال المواطن الغربى المعاصر أكثر فأكثر إلى الخرافة والميتافيزيقا، والغيبيات والدين. وهو واقع ربما يتشابه مع مانعشه في مجتمعاتنا وإن كان واقعا جديدا على المجتمعات الغربية فهو قديم لدينا قدم التراث والتاريخ. بالإضافة إلى سأم المواطن الغربى المعاصر مما تفرضه العقلانية عليه من دقة وصرامة منهجية في كل المجالات، مما يدفعه إلى كسر هذه الدقة، وتلك الصرامة نكايه في العقلانية، ومن هنا تجد مجتمعاتنا بهذا المعنى تشبه ظاهريا وبامتياز المجتمعات التي يطلق عليها ما بعد الحداثة، والأصح

ومن هنا فأفكار وثقافة ما بعد الحداثة تظل على المستوى الفكرى والفلسفى مع ذلك جذيرة بالتأمل والدراسة خاصة وأنها ترصد تغيرات حقيقية وتحولات جذرية في واقعنا المعاش لا بد من التعامل معها والتفاعل مع مصادرها بإيجابية، بل وبجرأة. إلا أن المجتمع ما بعد الحداثى بالطريقة المطروحة، التي تحاول تسييد نوع وحيد من التفكير، ونمط معمم من كل شيء، فهذا ما لا يمكن الإقرار به، لأنه مازال مجرد إرهابات لمجتمع لم تتضح معالمه النهائية بعد. صحيح أن هذا قد بدأ عمليا الآن على أرض الواقع، لكن ليس بصورة نهائية، أنه يعبر الآن فقط عن موازين القوى الدولية، ولكن هذه الموازين مازالت في حالة حركة ولم تستقر بعد. ومن هنا فمجتمع ما بعد الحداثة المطروح علينا هو أحد تجليات الصراع الايديولوجى الدائر الآن بين قوى عديدة متصارعة، تعمل القوة الأكبر على أن تهيم أنماطها وقيمه في تعميم غير مسبق على العالم. ولقد وضع تورين يده كباحث اجتماعى على حقيقة أن نزعة ما بعد الحداثة تلك في أشكالها لتواءم مع ما هو جوهرى في الفكر الاجتماعى الذى ورثناه عن القرنين اللذين سبقنا، خاصة مع مفاهيم مثل التاريخية والحركة الاجتماعية والذات (٥٤). نزعة ما بعد الحداثة تمثل إذن في نظر تورين إحدى مراحل الحداثة خاصة الجزء الأخير لمشروع نيتشه وهو هدم حكم التقنية والعقلى الأدائية. كما يرى أن عملية التصنيع المفرطة الحالية لن تؤدي إلى تشكيل مجتمع صناعى مفرط، بل على العكس فستؤدي إلى تحليل العالم الثقافى والتقنى، مما سيدمر الفكرة التي أقيم عليها حتى الآن علم الاجتماع ألا وهي ارتباط الاقتصاد والسياسة والثقافة في إطار الحداثة. مما أدى إلى فصل بين النظام والفاعلين الذى أدى بدوره إلى تعالish - نراه اليوم - بين النزعة الليبرالية الجديدة ونزعة الحداثة. مما حول المجتمع إلى سوق بلا فاعلين، أو فاعلين بلا نظام وهو ما يؤدي إلى التعصب والبحث المرضي عن الذات والحروب الدينية والعرقية (٥٥).

نحن وما بعد الحداثة:

كثيرا ما نستمع إلى أصوات صاخبة تدعونا إلى التمسك بما نحن فيه، وإعطاء ظهورنا للحداثة باعتبار

أن نقول ما قبل الحداثية بمايتماز وهو التعبير الأدق، فما بعد الحداثي قد مر بالقطع بمرحلة الحائنة، واتجاهه إلى ما يخالفها يعبر عن استنفاده لمعقلانيتها، وحتى أثناء ممارسته لإزدهار العقلانية، فستعامل بعقلانية، إذ أصبحت العقلانية جزءا لا يتجزأ من منظومته الفكرية، وهنا فهو يزدري العقلانية بوغي، وفي خلفيته الذهنية يقبع تاريخ هذه العقلانية التي يود تجاوزها عن طريق منهج آخر، هو في جوهره عقلاني ومفكر فيه. وعند النظر إلى مجتمعنا فينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار فارق التوقيت التاريخي بيننا وبين الغرب. فمجتمعاتنا لم تعرف العقلانية، ولم تصل إليها إلا في أشكالها السطحية، ولم تنعكس على طريقة تفكير أفرادها، بل وتقيب في السلوك والحياة بشكل عام، ونظرة سريعة على فوضى المرور في شوارعنا، وعلى القمامة التي أصبحت من معالم حياتنا في شتى الأماكن والأحياء مهما علا قدرها أو نقص. وعلى فوضى السلوك في مناحي الحياة المتعددة في المنزل والشارع والمكتب، وعلى تعاملنا باستخفاف مع مفاهيم كالوقت والعمل والساحة العمومية والتمثيل السياسي... الخ. فالمجتمعات الغربية مهما وصلت في فوضاها واستهثارها بقيم الحداثة لن تستطيع على الإطلاق الوصول إلى نفس درجة التسبب والاستهتار والفوضى التي تتمتع بها، وتباها بها بعض التيارات الفكرية في مجتمعنا، وتدعو إلى التمسك بها باعتبارها تعبيرا عن أصالتنا وتقاليدنا، وفي نفس الوقت مطمح وأمل الغريبيين أنفسهم. أكثر من ذلك فقلنا ألا ننسى أن تلك المجتمعات الغربية قد حققت أهم ما ميز حداثتها ومازال إلى اليوم وهو: ميلاد الفرد، فالفرد الغربي المعاصر ممن يسعى إلى التخلص من العقلانية اليوم، يشعر في قرارة نفسه أنه فرد يملك عقله وجسده وأفكاره وحرية ومصيره، ويفكر برأسه هو، تخلص من المجتمع الأبوي، وتصور مجتمعاته تلك الفردية وتحميها، وليس مستعدا مهما كانت الظروف أن يتخلى عن هذه الفردية التي تشعره بنفسه ككيان مستقل تجاه الأفراد الآخرين، وتجاه المجتمع الذي يتكون من مجمل إرادات حرة تفكر بذواتها، وتختار بحرية كاملة. وهو ما نفتقده في مجتمعنا فالفرد لم يولد بعد في مجتمعنا، بل وتم

قمعه، وقمع فرديته عبر العصور المختلفة، حتى انزوت، فأصبح الفرد لدينا لصيفا بالعائلة والقبيلة والعشيرة وبالأمة والدولة. ومن هنا أصبح ما يشكل لإجماع الأمة ليس لإرادات حرة اختارت بمحض حريتها، ولكنها لإرادات جماعية أختير لها رغما عنها أو برضاها بفعل هذا الانتماء الأبوي والقبلي والعشائري. ومن هنا نجد أن أصعب ما في مجتمعنا الحالية هو إنتفاء العقلانية مع ميلاد الفرد، وبالتالي صعوبة موقفنا الحضاري اليوم في العالم المعاصر، وبدلا من أن نبذل الجهد لننشر قيم العقلانية فكرا وسلوكا وفعلا، ونكرسها ندعو إلى التمسك بما هو ضدها، وبدلا من أن نعمل على أن يولد الفرد الحر في مجتمعنا، نخنق بأنفسنا هذه الإمكانية عن طريق حصار المجتمع بأفكار ضبابية وظلامية ندعو إلى التوحيد والإجماع، ونبد التنوع والاختلاف، وهو ما يوصل إلى النفق الضيق الذي يؤدي للتعصب والإرهاب والعنف ونفى الآخر.

وربما يدفع التشابه أيضا في إحدى سمات ما بعد الحداثة وهو «عدم التحديد» البعض للقول أن مجتمعنا بالفعل تتسم بهذه الخاصية ما بعد الحداثي. وفي الواقع الفعلي نجد أن مجتمعنا يستحيل أن نحدد شيئا أو خاصية فيها بوضوح فالنظام الاقتصادي لدينا له سمات المجتمع الموجه، وفي نفس الوقت سمات المجتمع الليبرالي الذي يعتمد على آليات السوق، وحرية المبادرة الاقتصادية الحرة، بل بعض سمات الليبرالية الجديدة مثل عمليات التخصيص وبيع الشركات والمصانع، بينما تتراجع أهم سمات المجتمع الليبرالي في المجال السياسي لدينا بانعدام الحريات في التجمع والعظيم السياسي والفقائي والأهلي. مما يعير الباحث في مجال الاقتصاد السياسي، والفلسفة السياسية. مجتمعنا أيضا تشذ عن التحديد إذا أردنا تسمية النظم السياسية السائدة في مجتمعنا فلا نستطيع أن نصف مجتمعنا بأنها دينية مسيحية أو إسلامية، وفي نفس الوقت فهي ليست علمانية، ولا نستطيع أن نقول أنها ديمقراطية، ولكنها في نفس الوقت ليست ديكتاتورية دموية (مع بعض الاستثناءات)، وكما أسلفنا فهي ليست اشتراكية، وليست رأسمالية سواء رأسمالية الدولة أو المجتمع. عدم

التحديد هذا يدفع إلى أن يظن البعض بأن مجتمعاتنا ما بعد حثائية بامتياز، بينما في الواقع الفعلي في مجتمعات ما بعد الصناعة الغربية المعاصرة نجد أن الأمور ليست بهذه الضبابية التي تميز مجتمعاتنا.

وجه التشابه الآخر أن مجتمعاتنا ليست لديها أوهام أو حكايات كبرى بالمعنى الفلسفي والأيدولوجي، فليس لديها الوهم في التقدم، أو الوهم بالسيطرة على الطبيعة، أو الوهم بقدرة العلم الطبيعي. وبديهي فنحن نعرف السبب فهذه الأوهام نتيجة لازمة الحداثة واقتصاد قدراتها في الغرب، وبما أننا لم نحقق الحداثة بعد، فستظل هذه المظاهر تعبر عن مجتمع ما قبل الحداثة الذي لم يأخذ طريقه بعد إلى الحداثة، حيث تقتصر حكاياته الكبرى على أساطيره وغمبياته التي تفسر العالم والكون والخلق. في مقابل هذا التشابه السطحي، فسنجد عثرات الاختلافات في الصميم، أولاً: فكما رأينا أن ما بعد الحداثة في الغرب ترفض الخطابات الكلية، لمسجد أنه مازال لدينا خطاب كلني توحيدي يرفض الاختلاف والتنوع ويسمته، بل ويحدد دائماً بالانسجام والاجتماع والصف الواحد والرأى الواحد والطريق الواحد... الخ.

سنجد أيضاً أن مجتمعاتنا تكرر كراهية التخريم والعداء للتصيرورة والتغير لاعتبارات الخوف من المجهول، والهيام بالماضي التقليدي، وعدم التعود على حب المغامرة، وإلقاء النفس في المجهول، وهي سمات ميزت فاعل الحداثة الاجتماعي في الغرب، ومارالت تعير مجتمعات الاقتصاد المفتوح، بحكم أن مجتمعاتنا تعتبر التصيرورة والتغير قيماً سلبية، على عكس قيم مثل الاستقرار والاعتدال التي تعتبرها قيماً إيجابية. ويقابل ثقافة ما بعد الحداثة في الغرب ما يطلق عليه المجتمع ما بعد الصناعي وهو مجتمع يقال أنه ورث لمجتمع الحياة الصناعية والتقدم التكنولوجي الهائل الذي قام على انقراض المجتمع ما بعد الصناعي وهو مجتمع القوة الصناعية الثالثة الذي تخلى عن الثرول ليعتمد على ثورة المعلومات Informatiques، ولثورة الاتصالات عن بعد Télématicues، والثورة المسكتيبية الحديثة Bureaucratique. ومارالت مجتمعاتنا بعيدة كل البعد ليس على المجتمع ما بعد الصناعي بثرواته الثلاث

فقط، ولكنها بعيدة أيضاً عن الوصول إلى مصاف المجتمعات الحديثة ذاتها، فهي لم تعد حياة صناعية، ولم تحقق أي تقدم تكنولوجي يحسب لها، ومن هنا فهذه التكنولوجيا لم تهيئ أبداً على وجودها، إلا بشكل سطحي تجوي: فمارس عليها نوعاً من الإيهار تظل مستودلة له كنوع من السحر والخروج عن المألوف، ولذا تشعر تجاهها باستلاب العقل، وليس بالهيمنة كالمجتمعات الغربية المعاصرة. أكثر من ذلك نشعر بأنها المفتاح السحري لكل مشاكلنا، ومنطلقها السحر وليس العلم. ويظل العلم لدينا مرتبطاً بالتقنية والتطبيق فقط، وليس علماً نظرياً خالصاً.

وهنا نسجل وجهاً عميقاً آخر للاختلاف. إضافة إلى أن مجتمعاتنا تعيش الأناس المغلقة، والمفاهيم الجامدة التي تفسر وتبرر كل شيء اعتماداً على النص القرآني الذي يظل مفتاحاً لكل مستغلق، وحلاً لكل أزمة، وموجهاً لكل طلب للعون. أفراد مجتمعاتنا لا يطبقون الآخر المختلف معهم ثقافياً أو دينياً، فهم لا يطبقون الاختلاف، ولا يرضون بأهل من التطبيق، هكذا إنسان ما قبل الحداثة يبحث عن الآخر، وهو يبحث - في حقيقة الأمر - عن ذاته، عن صورته، عن مرآة يرى فيها نفسه، ويصيبه الهلع والازعاج إذا ما وجد صورة على شاكلة أخرى، وهذا على عكس إنسان الحداثة وما بعدها. يؤمن الفرد الذي يعيش في مجتمعاتنا ما قبل الحداثية بأن هناك معايير ترسنتتالية سابقة مستفاهة من النص، تحوز الحقيقة المطلقة، وجوهر الأشياء، وبالتالي هي الأصل في الحكم والاختيار والذوق، وهو مخالف لثقافة ما بعد الحداثة. ومخالف لها أيضاً عدم الاهتمام بالإرادة والحرية الإنسانية والديمقراطية والمصير الإنساني وحقوق الإنسان، وكلها قيم تقف على سلم أولويات تلك الثقافة، بينما تنزوي في ثقافة ما قبل الحداثة. كما أن فيلسوف ما قبل الحداثة لا ينتج مفاهيم، فالمفاهيم قد أنتجت مرة واحدة مع النص، وهي ثابتة بقبات النص، ومهمة فيلسوفها لا تخرج عن المحافظة، والصون الأمين لحرية تطبيق وتفسير النص، ويتحول دوره هنا إلى دور الرقيب والمحاسب على صون تجسود النص. وإذا ما أوجت ما بعد الحداثة بنحط جديد من إلقاء الفن

التي غلبت العقلانية على حساب الفرد فتحوّلت إلى عقلانية أدائية، فوصلت إلى أزميتها.

إن تعميق أفكار الحداثة والتحديث يخلق أناساً راشدين في التعامل مع أزماتهم، إذ أن الإنسان الراشد هو الأرواح الذي يعترف بأخطائه ومساوئه، ومن ثم يستطيع تحمل مواجهته بها، بل ويعمل على بذل الجهد لحلها، بينما إنسان ما قبل الرشد، أي الإنسان ما قبل الحداثي لا يستطيع أن يعترف بأخطائه، ولا يسلم أصلاً بوجودها، لأنه لا يستطيع تحمل هذا العبء، فهو كالطفل لا يود إلا أن يسمع ما يطمئنه خواطره، ويحلو لنفسه حتى ولو بالباطل. وإن لم يستطع فهو في الغالب يهرب من الواقع الأليم الذي يذكره في كل لحظة بتخلفه وتراجعته إلى نعيم الماضي حيث بطولات الأجداد، وانتصارات الأسلاف، والأزمات الوردية التي لم تحدث إلا في ذهنه ومن وحى فانتازماته. وإن لم يكن التاريخ ملياً بمثل هذه البطولات فنجده يرتد إلى ما لا يمثل قيمة حقيقية في الواقع المعاش، ترتد إلى أصله العرقي أو القبلي أو إلى أصله الديني أو إلى أصله الجهوي... الخ ويعمل طيلة الوقت على الإغلاء من شأن هذا الأصل على حساب الأصول الأخرى بشوفينية تقترب لحد العنصرية، وتؤدي في بعض الأحيان إلى الارهاب، والكفر بكل ما هو واقع، باعتبار أن هذا الواقع هو الذي يذكر دائماً بالحقيقة المرة التي لا يود، ولا يستطيع إنسان ما قبل الحداثة على تحملها أو تجرعها، فبدلاً من مواجهتها برشد، يواجهها بالرفض والرفض!، وكان هذا الرفض سيلغى واقعية الواقع المؤلم والذي يسلط سيفه على الرقاب في كل لحظة، وربما تعامل البعض منا اليوم مع «العولمة» خير مثال على إظهار سلوك النعامة هذا الذي لا يؤدي إلا إلى الكوارث وباقتدار!

ويركن البعض الآخر ممن تخلصوا من حالة ما قبل الرشد تلك وفطنوا إلى فارق التوقيت التاريخي بيننا وبين الغرب إلى أفكار تعمل على رآب تلك الهوية التي تفصلنا والغرب، ومن ثم يدعون إلى «حرق المراحل التاريخية»، وهو برنامج أصولي بالدرجة الأولى سواء كانت أصولية دينية أو أصولية حداثية. إذ أن فكرة حرق المراحل التاريخية لكي نصل إلى ماوصل إليه الغرب

بالمجتمع فإن ما قبل الحداثة ستعني بالبحث في ما إذا كان الفن حلالاً أو حراماً أو مكروهاً، أو في أفضل الأحوال ستعمل على تقليص أنواع الفنون، وستهتم بأحد الفروع على حساب الفروع الأخرى.

فارق التوقيت التاريخي هنا ينعنا على المستوى الفكري الثقافي، وأيضاً المادى المعمل من تصور أننا والغرب المعاصر نقف على نفس المستوى خاصة في مرحلة ما بعد الحداثة. فكما اعتبرنا أن المرحلة المقابلة لدينا على المستوى الثقافي هي مرحلة «ما قبل الحداثة» Prémodernité، فإن المرحلة المقابلة لدينا لمجتمع «ما بعد الصناعة» Post-industriel هو مجتمع «ما قبل الصناعة» Préindustriel. ومن هنا نجد انفسنا (في بلادنا) منساقين نحو عملية تحديث وحداثة لا غنى عنهما إن أردنا بحق تجاوز مشكلاتنا وتخلّفنا والانطلاق نحو مجتمع التقدم والازدهار.

ما العمل:

كثيراً ما يؤدي هذا السؤال إلى حالة من اليأس والاحباط خاصة عندما نقوم بمقارنة أحوال مجتمعنا، وأحوال المجتمعات الغربية، إذ تبدو الهوة واسعة، ويدو السبيل إلى تقليص هذه الهوة ضرباً من المستحيل. إلا أن هذه المعاناة سريعة ومتعجلة، ولا تأخذ بعين الاعتبار عامل الحرص على تخطي هذه الوضعية والسعي الجاد في سبيل سد هذه الفجوة. إن أولى خطوات حل هذه المعضلة هو الوعي بحجم الفجوة التي تفصل بين المجتمعين، وقدرة مجتمعنا على التجاوز والإنطلاق، ولا يمكن الوصول إلى هذا الوعي إلا بالحداثة وأفكارها، خاصة فيما اتصل بالعقلانية (الترشيد)، وميلاد الفرد فهما الأساس الذي لا بد وأن تؤسس عليه أية حداثة سواء في الشرق أو في الغرب، بعدها تصبح الأمور الأخرى تفصيليات وتفرعات. المهم ألا تشذ أو تنحرف هذه التفريعات عن هذين المبدئين الأساسيين، فبدونهما ينفرط عقد المجتمعات التي تأمل في الحداثة، وبدون أيهما، أو بتفليغ مبدأ على حساب الآخر، لاستطيع المجتمعات أن تتماسك وتظل على حداثتها، وهو الدرس الذي لا بد من أن نستوعبه من أزمة الحداثة الغربية

فكرة تؤمن بالإرادوية Volantarisme، أى أن إرادة الإنسان يمكنها التغلب على حركة التاريخ واتجاهه، وهو غالباً كما ثبتت التجربة برنامج غير قابل للتحقق على أرض الواقع، ومن ثم تلجأ القوى التي تؤمن به إلى العنف الدموى غالباً لكي يتحقق ما هو غير قابل للتحقق (٥٦). لابد أن تأخذ كل مرحلة تاريخية الوقت الكافي لكي تكتمل وتستنفد، ففي الاتحاد السوفيتي القديم انتقل المجتمع من مجتمع إقطاعي إلى مجتمع يود تطبيق نظام اشتراكي فتحول إلى رأسمالية الدولة، وسقط أخيراً، لأن مرحلة ميلاد الفرد التي أراد أن يحرقها، ولم يمر بها لم تستنفد على أرض الواقع. وربما حدث نفس الشيء في بدايات نهضتنا في نهاية القرن التاسع عشر وبدايات العشرين، فلم نستنفد نحن أيضاً ميلاد الفرد، وقد سبق وقلنا أننا قمعناه منذ البداية. وماحدث في المجتمعين يكاد يكون نفس الشيء وهو أن العقد الاجتماعي الذي تم بين الدولة وأفرادها لم يتم بين دولة وأفراد كاملي الأهلية، يشعر كل منهم بذاتيته وبحريته في التفكير والتعبير والعمل، وأنه منفصل بعقله وجسده عن القبيلة والعشيرة والمجتمع الأبوي السائد. فسرعان ماتحول العقد فأصبح بين دولة قادرة قوية في مقابل فرد لم يتشكل بالمعنى الحديث، وظل ضعيفاً ومهترئاً، ومن ثم جلب معه في حالته الجديدة كل ممارساته العلائقية في مجتمعه القديم، فأصبحت الأولوية للجهة وللعشيرة وليست للأهلية والقدرة، وأصبح الإجماع الأبوي على الرأي الواحد، وعدم الخروج عنه سمة أساسية. وبذلك تأكدت الممارسات القديمة بقضها وقضيضها، لكن باختلاف وحيد وهو أنها في هذه المرة في إطار مؤسسي حديث. من هنا لم يتغير سوى الإطار، وبقيت ممارسات الواقع القديم كما هي، ولذا سقط الاتحاد السوفيتي القديم، كما فشلت الحداثة في مجتمعاتنا. إن الاعتراف بالفرد والطبقة يظل دائماً ركناً أساسياً لبناء المجتمع الحديث، بينما تصبح فكرة «إجماع الطبقات» Corporation ضد الحداثة وباتمايز، ومن هنا كان هتلر وموسوليني ضد الحداثة لإيمانهما بإجماع الطبقات إذ كانا ضد الفرد والطبقة. يظل تحقيق المجتمع الحديث إذن هو الأمل الأودح

الذي بإمكانه أن ينتشلنا مما نحن فيه، فالعلم والتكنولوجيا مازالا يمثلان أفقا لحل مشكلاتنا، وهما في نفس الوقت يمثلان حركة التاريخ أوهما التاريخ - على حد قول ماركس - فتسارع وسائل العلم والتكنولوجيا يعمل على تسارع التاريخ l'accélération de l'histoire، وهذا ما تثبته الاكتشافات الحديثة، إذ يبرز تقرير منظمة الصحة العالمية إنه في عام ١٩٥٠ كان معدل الاكتشافات الطبية الهامة أن يقع اكتشاف طبي هام كل خمس سنوات، بينما تسارع المعدل اليوم إذ يقع الآن اكتشاف طبي هام كل دقيقتين.

في ظل هذه الوضعية الصعبة علينا أن نلث وراء التاريخ، لا أن نحرق مراحل. أصبحت الآن في حاجة أكثر من أي وقت مضى إلى العقلانية (الترشيد) في أمور حياتنا وسلوكنا وتخطيطنا، وبرامج تعليمنا، وتصرفاتنا، وعلاقاتنا وكل ما يتصل بوجودنا، وفي حاجة إلى ميلاد الفرد الذي قمعناه كثيراً في مجتمعاتنا وفي أنفسنا. الفرد القادر على التفكير النقدي بنفسه، بعقله هو، لا بعقول الآخرين، الفرد الراشد والمسئول الذي يشعر بأهميته وكرامته كفرد غير ملصق بالقبيلة أو بالعشيرة، الفرد الذي لا يغيث ولا يندثر بموجب العقد الاجتماعي في الدولة، الفرد الذي يرفض كل محاولة توتاليتارية، أو فكر كلي أحادي يخفي التنوع والاختلاف، واستبعاد الآخر، الفرد الذي يقف ضد التشرنق والانغلاق على الذات والرجسية، الفرد القادر على التمييز بين المجال الخاص والعام، والحريص على ألا يتسلع أيهما الآخر كشرط لوجوده، ولاستمرارية المجتمع الحديث، الفرد الذي يؤمن بالديمقراطية، وحرية الفكر والعلمانية، وبحقوق الإنسان كشروط أساسية للحداثة.

عند هذه النقطة فقط يمكننا أن نبدأ التحديث في مجتمعاتنا والذي ينبغي أن يكون على جبهات متعددة نجملها في عجالة في الآتي:

تحديث الاقتصاد:

إن التقدم نحو التحديث في الواقع لن يتأتى بوضعية اقتصادية تنتمي إلى عصور سابقة، فتحديث الاقتصاد شرط لاغنى عنه للتعامل مع العالم المعاصر الذي غير من هياكله وإساليبه وطرق تعامله لتستطيع التواءم مع

مجتمع الثورات الثلاث: الاتصالات عن بعد، والمعلومات، والمكتبيات، مجتمع ما بعد الصناعة في الغرب. علينا إذن البدء بتحديث اقتصادياتنا.

تحديث التعليم:

ربما تحديث التعليم هو النقطة الحاسمة التي من خلالها نستطيع أن نتوقع الاستمرارية في تحديث المجتمع، إذ بدون هذا التحديث الخاص بالتعليم لن يكون تحديث المجتمع إلا مجرد موجة طارئة سرعان ما تختفي باختفاء الحماسة التي دفعت إليها، وعملت على تحديث المجتمع نفسه، ومن هنا فتحديث التعليم لابد أن يطول كل المراحل التعليمية في التعليم الأساسي والجامعي، إضافة إلى إطلاق المبادرات للكبار لاستكمال تعليمهم الجامعي الحر، وتعميم مشروع جدي وجذري لمحو الأمية في المجتمع. ففي مذكرة للبنك الدولي في ١٩٩٥ بشأن مشكلة الأمية في العالم يؤكد على أنه لا يمكن أن تبقى دولة على قيد الحياة في القرن الحادي والعشرين إذا تبقى لديها أكثر من ١٠٪ من السكان أميين. نذكر هذا على ضوء أرقام منظمة اليونسكو التي تقدر أعداد الأميين بمصر بـ ٦٨٪ من عدد السكان. تحديث التعليم إذن ووسطه بموضوعات الحداثة الأساسية هو المنفذ، تعليم عقلاني وعلماني يقوم على احترام التنوع والاختلاف والتعددية، وتنمية المواطنة الصحيحة بين الجميع، تعليم يجفف ينابيع التخلف والجهل، ويتجاوب مع المقررات والمعدلات العالمية في شتى العلوم والمواد، حتى لا نتخلف عن مواصلة إليه العالم، ونتابع باستمرار نتائج العلوم الحديثة.

تحديث شرط المرأة:

تحديث شرط المرأة هو أحد الشروط الأساسية التي لا يمكن بدونها الانطلاق نحو الحداثة وتحديث المجتمع، فالإبقاء على نصف المجتمع عاطلاً في ظل

انساق وأطر شديدة القدم والتخلف تعمل على تقليص دور المرأة، وتدفع بها إلى الخلف في محاولات تكريس دائمة لقيم تخطاها العصر، تعمل بلا شك على شل قدرات وإبداعات المجتمع الكامنة، وتغرقل من مسيرة تقدمه وتحديثه. إنزواء المرأة وتراجعها بحجج تراثية واهية لأماني لها في ظل عالم معاصر لا يرحم أية أمة لا تستثمر كل قواها، وتعبىء كل جهودها وطاقاتها من أجل التسابق على الأسواق، وجنى ثمرات التقدم والتحديث.

كما أن الدفع بالمرأة للإنتاج والعمل دون تحسين شرط وجودها في المجتمع من خلال القوانين والأعراف المختلفة التي تنظم المجتمع: المدنية والأحوال الشخصية، والحقوق المختلفة... الخ يعتبر إجحافاً بها وبحقوقها المشروعة التي نظمها الموائيق والتشريعات الدولية، وعلينا أن نتقدم بشجاعة وإقدام على هذا قبل ضياع الفرصة في ظل عالم لن ينتظروا، بل ولن ينتظر أحدا مهما كان.

القضاء على الانفجار السكاني:

علينا أخيراً أن ننتبه إلى تلك القنبلة الموقوتة التي تهدد وجودنا ووجود مجتمعاتنا مستقبلاً، ألا وهي عدم التحكم في مواليدنا، فتسارع الزيادة السكانية يهدد الأخضر واليابس، وينذر بعواقب وخيمة، إذ تلتهم هذه الزيادة كل نتيجة يمكن تحقيقها من ثمرات نمو المجتمع، وليت زيادة إنتاجنا تسير بنفس تسارع زيادة مواليدنا. هنا يصبح ضبط المواليد أحد الشروط الرئيسية التي إن لم ننتبه إليها فلن يفيدنا شيئاً أن تم تحديث اقتصادنا، أو تعليمنا أو حتى تحسن شرط المرأة، طالما أن معدلات النمو التي سنحققها محكوم عليها سلفاً بالإعدام عن طريق القنبلة السكانية التي على وشك الانفجار.

هوامش

(١) راجع: المصطلح الفلسفي عند العرب، دراسة وتحقيق د. عبد الأمير الأعمى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩. وأيضاً كتاب التعريفات للبرجاني، تحقيق د. عبد المنعم الخفني، دار الرشد، القاهرة، ١٩٩١.

(٢) راجع: المعجم العربي الحديث، لاروس، باريس، ١٩٧٣.

André LALANDE, Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, 5ème édition, P.U.F, Paris, (٣) 1947.P.P.676,677.

(٤) انظر مقالتنا: ملاحظات تمهيدية من أجل فكر جدائي عبرى، قضايا فكرية، عدد ١٥، ١٦ فبراير ١٩٩٦.

(٥) راجع المقالة السابقة.

(٦) Henri Meschonnic, Modernité modernité, Coll-Folio/Essais, Gallimard, Paris, 1988, P.9.

(٧) نقلا عن آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة د.أنور مغيث، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٧، ص ١٤١.

(٨) كانط، ما التنوير؟

(٩) آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة د. أنور مغيث (مرجع سابق)، ص ٥٢.

(١٠) انظر كتابنا، قراءات في الفكر المعاصر - على هامش الألفية الثالثة، ط ١، المكتب المصرى للنزوع، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٤٤.

(١١) فيما عدا جان چاك روسو.

(١٢) آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة د. أنور مغيث (مرجع سابق)، ص ١٤٨.

(١٣) المرجع السابق، ص ١٥٤.

(١٤) المرجع السابق، ص ١٧٢.

(١٥) Micro Robert, S.N.L - Robert, Paris, 1971, P.830.

(١٦) Henri Meschonnic, Op.Cit., P.221.

(١٧) Ibid,

(١٨) اعتمدت بشكل أساسى فى كل ماجاء بتاريخ المصطلح على:

- مارجريت روز، مابعد الحداثة، ترجمة أحمد الشامى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الألف كتاب الثانى، ١٥٣، ١٩٩٤.
- Sciences Humaines, N° 73, Juin 1997, Paris.
- Pratique de la Philosophie, en Collaboration, Hartier, 1994, Paris.
- Sciences Humaines, N° 69, Février 1997, Paris.

(١٩) مارجريت روز، مابعد الحداثة، ترجمة أحمد الشامى، مرجع سابق، ص ١٩٠.

(٢٠) راجع: Sciences Humaines, N° 73, Juin 1997, Paris, P.22.

(٢١) مارجريت روز، مابعد الحداثة، ترجمة أحمد الشامى، مرجع سابق، ص ٢٠١، ص ٢٠٩.

(٢٢) المرجع السابق، ص ٢١١-٢١٢.

(٢٣) المرجع السابق، ص ٢٩٩.

(٢٤) Sciences Humaines, N° 73, op.cit., P.22.

(٢٥) مارجريت روز، مابعد الحداثة، ترجمة أحمد الشامى، مرجع سابق، ص ٣٠٢.

(٢٦) نقلا عن: المرجع السابق، ص ١٢٤ - ١٢٥.

(٢٧) انظر: جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثى، ترجمة أحمد حسان، دار شرقيات ط ١، القاهرة، ١٩٩٤، ص ٢٧، ص ٥٦.

(٢٨) المرجع السابق، ص ١٠٩.

(٢٩) جان فرانسوا ليوتار (١٩٢٤-٢٠٠٠)، كان أستاذًا بجامعة فنسان بسان دينى باريس ٨، وقام فى الفترة الأخيرة بالتدريس فى الولايات المتحدة.

Jean-François Lyotard, Le Postmoderne Expliqué aux enfants, Correspondance 1982-1985, Éd. Galilée, (٣٠) Paris, 1988, P.32.

Ibid, PP. 33, 34. (٣١)

(٣٢) راجع: فرانسوا ليونار «الوضع مابعد الحدائي»، إضافة إلى:

Sciences Humaines, N° 69, Février 1997.

(٣٣) ريشار روتي (١٩٣١)، يعمل استاذًا بجامعة فريجينيا بالولايات المتحدة، ويعتبر من الوجوه الاسامية في الفلسفة الأمريكية المعاصرة.

(٣٤) راجع: Sciences Humaines, N° 69, Féorier 1997, R.RoTy, L'espoire au lieu du Savoir, Albin Michel, Paris, 1995.

(٣٥) جيل دولوز (١٩٢٥-١٩٩٥) بدأ بكتابات في ١٩٥٣ حول هيوم، وكانط، وبرجسون، واسبينوزا، وفي ١٩٦٩ كانت رسالته حول نيته «اختلاف وتكرار» ومنطق المعنى». أصدر ١٩٧٢ مع فليكس جوتاري المحلل النفسي كتابهما «ضد أوديب»، وواصل انتاجه الفلسفي والأدبي، واهتم بالسينما قبل وفاته، وهو لا يعتبر ذاته ما بعد حدائيا، إلا أن أغلب مؤرخي الفلسفة يصفونه كذلك.

(٣٦) اعتمدنا فيما قدمناه على دولوز على:

- Magazine littéraire, N° 257, Sept.1988, et Sciences humaines N° 69, Féorier 1997, et Pratique de la philosophie (en Collaboration), Hatier, Paris, 1994, P.77

(٣٧) راجع في العناصر من ١٤ وحتى ١٨ مقال إيهاب حسن عن ما بعد الحدائة، نقلا عن مارجريت روز، مابعد الحدائة، ترجمة أحمد الشامي، مرجع سابق، ص ٦٥-٦٦.

(٣٨) المرجع السابق، ص ١٦٢.

(٣٩) المرجع السابق، ص ٤٣.

(٤٠) المرجع السابق، ص ٥٠.

(٤١) المرجع السابق، ص ١٦٣، ص ٢٩٣.

(٤٢) المرجع السابق، ص ١٦٠، ص ١٦٢.

(٤٣، ٤٤) المرجع السابق، ص ٢٦٦، ص ٢٥٨.

(٤٥) المرجع السابق، ص ١٩٧.

(٤٦) المرجع السابق، ص ٢٥١.

(٤٧) المرجع السابق، ص ٢٤٨.

(٤٨) المرجع السابق، ص ١٩٦.

(٤٩، ٥٠) المرجع السابق، ص ١٦٦، ص ١٦٧.

(٥١) انظر إلى ترجمتنا لمقالة نيقولا إيزن «هل نحن ما بعد حدائيين» في هذا العدد، حيث يطرح أطروحة المجتمع ما بعد الحدائي لدى علماء الاجتماع من الأنجلوساكسون.

(٥٢) مارجريت روز، مابعد الحدائة، ترجمة أحمد الشامي، مرجع سابق، ص ٢٤٤.

(٥٣) المرجع السابق، ص ١٧٩.

(٥٤) أنظر كتابنا: قراءات في الفكر المعاصر، على هامش الألفية الثالثة، ط ١، توزيع المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٤٠.

(٥٥) المرجع السابق، ص ٤٣.

(٥٦) انظر العفيف الأخضر، هل تستطيع الأصولية (السياسية) التخلي عن مسارها فعلا؟، في جريدة الحياة، لندن، عدد ١٢٩٠٩، ٨ يوليو ١٩٩٨، ص ١٦.

وعود الحداثة وإخفاقات مابعدھا دراسة حالة لعلم اجتماع الأدب

محمد علی ابراهيم *

على سبيل التقديم :

شهد المشروع الحداثي للنظرية السوسولوجية خلال العقود الأربعة الماضية حواراً لم ينقطع، وجدالاً لم ينته يدور حول مدى الكفاءة التفسيرية والوصفية لهذه النظرية، ويتشكك في قدرتها على إدراك ظواهر الواقع الاجتماعي المتغير. وبدأ للبعض أن هذه النظرية تعاني أزمة تعارض بين اتجاهاتها الأساسية، ذلك التعارض الذي وصل إلى حد التناقض. وحاول البعض وصف هذه الأزمة، كما حاول البعض الآخر تفسيرها، وحاول فريق ثالث طرح الحلول الملائمة لتجاوزها(١).

وفي إطار الحلول التي طرحت لتجاوز تلك الأزمة، راجت الدعوة إلى إزالة الحدود بين الأنساق المعرفية المختلفة، بل والترويج في الوقت نفسه إلى إمكانية تطوير سلة من المفاهيم المتعددة، وتداولها فيما بين المداخل المختلفة. فليس هناك قيد يحول دون إستعارة الماركسية لمفاهيم البنائية الوظيفية!، أو إستعارة الأخيرة لمفاهيم التفاعلية الرمزية، أو الفرويدية، أو حتى الماركسية. ليس هذا فحسب، بل امتدت هذه الدعوة إلى الحث على إمكانية أن تتحقق هذه الاستعارة فيما بين الانساق المعرفية المختلفة، وذلك تحت دعوى ترسيخ «الاتجاهات العابرة للتخصصات» ومن ثم، فلا ضير أمام

علم الاجتماع أن يستعير بعض مفاهيمه، بل وقضاياه أحياناً، من علم النفس تارة، ومن الفلسفة تارة ثانية، ومن النقد الأدبي تارة ثالثة. وليس هنالك، أيضاً، ما يحول دون أن يشتق النقد الأدبي منهجه في التحليل من السوسولوجيا، أو الفلسفة، أو علم النفس في آن واحد في معالجته للمنتج الثقافي الفني والأدبي.

ومن المؤكد أن هذه الدعوة التي ظهرت كحل للمعضلة التي واجهت نظرية علم الاجتماع المتمثلة في إختفاق مفاهيمها ونماذجها التفسيرية عن اللحاق بالواقع الاجتماعي المتغير وتفسير ظواهره الاجتماعية المستحدثة في مجالات السياسة والاقتصاد والإبداع، من المؤكد أنها لم تفتن إلى الآثار السلبية لدعوته، والتي تجسدت بوضوح فيما نطلق عليه «بالفوضى الاصطلاحية» أو «عدم الدقة المفاهيمية»، التي تجلت بوضوح ليس في مجال هذه النظرية فحسب، بل في حقول معرفية أخرى، والتي سرعان ما تحولت إلى صراع بين اتجاهين، أحدهما يتمسك «باليقين المفهومي» الذي تطور مع المشروع الحداثي لنظرية علم الاجتماع، والآخر يرفض هذا اليقين، بل يطمح إلى زعزحته. أنصار الاتجاه الأول هم أصحاب المشروع الحداثي، بينما مشايعو الاتجاه الثاني هم أصحاب حركة مابعد الحداثة.

(*) مدرس علم الاجتماع بأداب حلوان.

ولقد كان علم اجتماع الأدب هو أكثر فروع علم الاجتماع إحياءاً وبطأة هذا الصراع، بل إنه كان الحقل المعرفي الذي علي أرضه دار الصراع بين الحدائين وما بعد الحدائين. لذا كانت الدراسة التي نحن بصدددها الآن بمثابة محاولة لتوضيح كيف كان المشروع الحدائي ومشروع ما بعد الحدائية للنظرية الاجتماعية بمثابة استجابة فكرية للتحولات التي شهدتها المجتمع الأوربي في أطواره المختلفة، ولتوضيح كيف استطاع علم اجتماع الأدب التوليدي أن يطرح مشروعاً فكرياً يتجاوز الخلافات والتناقضات التي شهدتها النظريات المتنافسة في علم الاجتماع، ولكنه لاقي رغم ذلك رفضاً شديداً من جانب الاتجاه ما بعد الحدائي. لذلك فقد حرصت على أن تتضمن هذه الدراسة ترجمة لمقال كتبه جون روث Jone Routh استقاء علم الاجتماع بجامعة لانكستر يعكس لطبيعة هذا الصراع، موضعاً لبعاده، ومؤكداً حتمية الدفاع عن المشروع الحدائي ضد الفروضي الاصطلاحي التي جاء بها أتباع ما بعد الحدائية، ومحاولات إباطة النظام عن الفروض الذي اكتنف مفاهيم علم اجتماع الأدب التوليدي.

يتجلى المشروع الحدائي للنظرية السوسولوجية في الإسهامات الفكرية التي طرحها علماء الاجتماع منذ النشأة الأولى لهذا العلم في مطلع القرن التاسع عشر، حتى النصف الثاني من القرن العشرين. حيث جسدت هذه الإسهامات المراحل المختلفة التي اجتازتها النظرية السوسولوجية الحدائية، بدءاً بالمرحلة الأولى التي تواضع العلماء على تسميتها «بمرحلة التأسيس الأكاديمي» التي اشتملت تعميماتها حول الواقع الاجتماعي من الروافد الفلسفية السابقة عليها، وعكست هذه المرحلة الأنبياء النظرية الكبرى كالماركسية والفيبرية والكونتية والدوركيهية. أما المرحلة الثانية، التي تعكس حالة التوجه النقدي داخل المشروع الحدائي للنظرية السوسولوجية، فقد استهدفت إخضاع التعميمات والمقولات النظرية ذاتها لمعاملات من التحليل والنقد. سواء اتخذ هذا النقد طابعاً أكاديمياً أو أيديولوجياً. أما المرحلة الثالثة التي اجتازها هذا المشروع

الحدائي والتي يمكن تسميتها بمرحلة «المراجعة النظرية» فقد سمت إلى الاستفادة من منجزات المرحلتين السابقتين، بهدف تأسيس مجموعة من التعميمات التي تشكّل مواضيع اتقاف من قبل مختلف نماذج النظرية السوسولوجية^(١). أما المرحلة الرابعة من مراحل تطور النظرية السوسولوجية، فهي تعكس إرغاصات اتجاه ما بعد الحدائية، حيث اتخذت موقفاً راديكالياً ترفض في إطاره كل المنجزات النظرية السابقة، تحت دعوى عجزها عن تقديم فهم حقيقي لمشكلات مجتمع ما بعد الصناعة / ما بعد الحدائية.

ولكن لما كان هذا المشروع الحدائي للنظرية السوسولوجية، في مراحله الثلاث الأولى، يمثل سندا فكرياً للنظام الرأسمالي، فقد نهض على مجموعة من الوعود، سواء باعتباره حركة فكرية عاكسة لتحولات الواقع الاجتماعي المتغير، أو بوصفه تفسيراً لطبيعة الفعل الاجتماعي المرتبط بهذا الواقع.

فباعتياره حركة فكرية جازل المشروع الحدائي للنظرية السوسولوجية تجسيد الوعد المعرفية التالية:

١- الإيمان بالمفعل والعقلانية والرشد.

٢- الإيمان بالتغير والتطور والتقدم.

٣- النظرة الكلية، البنائية، النسقية للطبيعة والتاريخ والمجتمع.

٤- الإيمان بفكرة النظام العام، والتقدم المتوازن.

وبوصفه تفسيراً للفعل الاجتماعي، انطوى هذا المشروع الحدائي على اتجاهات منهجية متعددة، تراوحت ما بين الإيمان بالتجريب المستند إلى الفكر الوضعي، والتأويل المقترن بالاتجاه العقلي المثالي، والجلل المتأسس على الفكر المادي.

ولقد حاول المشروع الحدائي للنظرية السوسولوجية الوفاء بكل هذه الوعود من خلال الفروع المختلفة لعلم الاجتماع، التي قدمت، بالمفعل، حلولاً لمشكلات الاجتماعية التي صاحبت التطور الرأسمالي في كل جوانب الواقع الاجتماعي. ولعله من خلال هذه الحلول استطاعت الرأسمالية أن تجدد نفسها، وأن تعيد إنتاجها من خلال تبنيها لتلك الحلول التي طرحها علماء الاجتماع. ولكن يبدو أن هذه الحلول لم تستطع أن

تقاوم رياح التغيير التي عصفت بمفاهيم النظرية السوسيولوجية، بحيث أصبحت هذه النظرية تعاني أزمة مماثلة لتلك التي يعاني منها النظام الرأسمالي ذاته، وتجسدت تلك الأزمة في الاتجاهين النظريين السائدين في علم الاجتماع (البنائية الوظيفية والماركسية)، حيث طغيا الطابع الايديولوجي على الوظيفة التفسيرية لهاتين النظريتين^(٣).

وظلت أزمة التعارض بين الاتجاه الوظيفي والماركسي في نظرية علم الاجتماع، حتى ظهر علم اجتماع الأدب التوليدي الذي أرساه لويسان جولدمان، كمحاولة لتجسير الفجوة بين هذين الاتجاهين. وتتجلى هذه المحاولة من خلال مراحل التطور التي اجتازها هذا العلم منذ بدايته الوضعية التي أولت اهتمامها بالبحث في أطراف الثالث المحدد، الكاتب / النص / القارئ. وفي ظل هذا الاهتمام كان النظر يتجه الى تحليل النص الأدبي بوصفه محاكاة للواقع، أو تصويراً له، أو أنه انعكاس للظروف الاجتماعية والاقتصادية التي يعيشها الكاتب، وبالتالي كان اهتمام المحلل السوسيولوجي يتجه الى الكشف عن مضمون Content العمل الأدبي، وتبعاً للمداخل المتعددة للقراءة تبرز القيم المختلفة للمضمون.

وظل علم اجتماع الأدب الوضعي يتعامل مع أطراف هذا الثالث على ذلك النحو، مؤثراً في النقد الأدبي حيناً، ومتأثراً به حيناً آخر. ولكن رغم ذلك فقد حرص كلاهما على اتساق مفاهيمهما كل بشكل مستقل عن الآخر، لأنهما يتعاملان مع مفاهيم محددة تتراوح ما بين المحاكاة، والتقليد، والانعكاس، والنقد التاريخي، والنفسي، والرعي الجمعي. ولكن ما كان يميز النقد السوسيولوجي آنذاك هو تأكيده على الطابع الاجتماعي للأدب كمنتج ثقافي وفكري من ناحية، وتأكيده على أهمية تجاوز دور الفرد المبدع / الكاتب من ناحية أخرى.

ولم يختلف الفهم الماركسي المبكر لعلاقة الأدب بالمجتمع عن نظيره الوضعي الذي أرساه كتابات هيبرليت تين، ومدام دي ستايل، ولانسون Lanson حيث النظر الى الأدب باعتباره مؤسسة - وثيقة -

اجتماعية، يلعب البناء الاقتصادي للمجتمع دوراً كبيراً في صياغته. ولعل هذا ما دفع ببعض النقاد الى القول بأن الماركسية لم تحفل بنظرية اجتماعية في الأدب، وأن أفكار ماركس وانجلز ليست إلا إشارات مبهمة غامضة لا تستطيع أن تشكل قوام نظرية سوسيولوجية أدبية. وفي هذا السياق يرى روبرت اسكاربييه Rabert Escarpit أن كتابات ماركس وانجلز لا تعكس سوى نزعة نقدية سارت جنباً إلى جنب مع النزعة الوضعية التي سادت الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين.

وظلت الأفكار النظرية في سوسيولوجيا الأدب تميل الى التأكيد على طابع امبيريقى مفرط، وظلت الافكار الماركسية كذلك تميل الى البحث عن الطابع الاقتصادي للأدب، وتعتمد الى اكتشاف ارتباطات مادية للأدب من خلال الاستناد الى فهم تحليل المضمون أو إحصاء المفردات. وبذلك عجز الاتجاهان عن تأسيس نظرية سوسيولوجية متسقة في مجال الأدب.

ولعل هذا العجز، هو ما برر لبعض المهتمين بالأدب عدم الالتفات الى ما هو خارج عن النص، وتأكيد الدعوة الى تركيز الاهتمام على البناء الداخلي للنص الأدبي. وذلك تحت التأثير بدعاوى البنيوية Structuralism التي حاولت تجسيد مفاهيم ومقولات المشروع الحداثي في مجال الدراسات الأدبية واللغوية من خلال إقرار مفهومى البنية Structure والنظام Institution اللذين كانا مجال الاهتمام الأول للسرود الأوائل في السوسيولوجيا والانثروبولوجيا أمثال رادكليف براون ومالينوفسكي وهيريت سينسر، وذلك قبل استعمال البنيوية لهما بزمان طويل. حيث استخدم لفظ «البنية» ليشير إلى «مجموع العلاقات الداخلية الثابتة التي تميز مجموعة ما، بحيث تكون هناك أسبقية منطقية «للكل» على «الأجزاء»: أى أن أى عنصر من البنية لا يتخذ معناها إلا بالوضع الذي يحتله داخل المجموعة. وأن الكل يبقى «ثابتاً» بالرغم مما يلحق عناصره من تغيرات»^(٤). ولذلك جاءت البنيوية في مجالات الدراسة الانثروبولوجية واللغوية لتقتضى:

- الكلية: أى أن البنية تتركب من عناصر خاضعة

لقوانين تميز المجموعة، كما تقتضى.

- الاستقلال فى ترابط: بمعنى أن التغيرات التى تحدث داخل المجموعة تكون تابعة للبنية ولقوانينها الداخلية دون توقف على عوامل خارجية(٥)

ورغم اتفاق معظم البنويين على هذه الأفكار، إلا أنهم قد اتخذوا مواقف متباينة إزاء الاتجاهين النظريين الأساسيين فى علم الاجتماع. فعنهم من استمر فى الحفاظ على الأفكار الماركسية الأرثوذكسية، ومنهم من استمر فى الحفاظ على الأفكار الوظيفية، لدرجة أصبحنا فيها إزاء بنوية وظيفية «تمثلها المدرسة الأمريكية فى علم اجتماع الأدب»، وبنوية ماركسية «يمثلها الشكليون الروس». وأصبحت البنوية ميدانا خصباً يجمع جهود مختلف فروع العلم الإنسانى، بدءاً بالانثروبولوجيا وعلم اللغة، مروراً بالسوسولوجيا والسيكولوجيا، وانتهاءً بالسيمولوجيا والسيميوطيقا، وبالتالي تعددت المفاهيم واختلطت التوجهات المنهجية، فأخذ ليفى شتراوس يستعين بمفاهيم ونظريات علم اللغة ليطبقها على مجالات الدراسة فى علم الاجتماع والانثروبولوجيا، وأخذ ميشيل فوكو يستعير نفس النظريات فى تفسيره للتنظيمات الاجتماعية كالمصحات العقلية والسجون، وأخذ لكان يفسر الأساطير تفسيراً نفسياً باعتبارها نصوصاً لا واعية، وأخذ رولان بارت مفاهيمه من السوسولوجيا، وأخذ عالم الاجتماع الفرنسى آلان تورين مفاهيمه من النقد الأدبى.

وهكذا كانت البنوية هى مصدر الخلط والغموض الذى أصاب فروع العلم الإنسانى المختلفة. ولكن رغم ذلك أصبح النص الأدبى موضعاً للتحليل البنوي من جانب نقاد الأدب والسوسولوجيين على السواء، سعياً للوصول الى مايسمى «بأدبية الأدب»، واقتصرت جهودهم على البناء الداخلى للنص وأبنيته الصغرى، دون البحث عن علاقته بأى أنظمة أخرى سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية.

ومن ثم لم تظهر البنوية (باعتبارها أحد نماذج المشروع الحدائى) من فراغ، وإنما كانت نتاجاً للجهود التى بذلت لإضفاء الطابع العلمى على الأدب، وتحليل المنتج الثقافى الأدبى تحليلاً علمياً وفاءً بوعود الحدائة.

ومن ثم نستطيع القول إن المشروع البنوي مثله فى ذلك مثل أى مشروع نقدى آخر، بدأ بطموحات تتماشى مع روح القرن العشرين الساعية إلى تأسيس شرعية علمية لانساق الثقافة(٦). من خلال اكتشاف العناصر الجزئية المكونة لهذه الأنساق من ناحية، واكتشاف دلالات هذه الأنساق من ناحية أخرى.

ولكن رغم حرص البنوية على الوفاء بوعود الحدائة فى مجال دراسة الإبداع الفنى والأدبى، إلا أنها كانت أكثر المشروعات الحدائية تعرضاً للنقد. لأنه إذا كان الوصول الى «المعنى» هو أحد محاور النقد الحدائى، فإن المنهج البنوي فى تحليله للنصوص الأدبية لم يستطع تحقيق هذا «المعنى» بسبب انه لا يبدأ بالجزئيات، ولكنه يبدأ بالنظام العام الذى يحكم الإبداع فى النوع الأدبى لينتقل إلى الدرجة الأدنى على سلم التحليل وهو نسق «النص» أى ان المنهج البنوي يتحرك من العام «النظام» الى الخاص «النص» كشفاً عن العلاقات القائمة دون إعطاء أهمية مماثلة للكشف عن المعنى(٧). هذا بالإضافة إلى تأكيد هذا المنهج على مبدأ «اغلاق النص على ذاته»، وفصله عن ذات الأدب ومقاصده الواعية، وبالتالي عن أية جماعة اجتماعية أخرى. كل أوجه النقد هذه ساهمت فى إبراز عجز المشروع البنوي سواء الوظيفى أو الشكلائى.

ولكن من قلب هذا المشروع ظهر اتجاه نقدى سوسولوجياً آخر، حاول تجاوز مشكلات المشروع البنوي، وحاول تقديم مشروع نقدى يجسر الفجوة بين الوظيفية البنائية من ناحية والماركسية من ناحية أخرى، ومطوراً فى الوقت نفسه مقولات علم اجتماع الأدب الوضعى، أعنى مشروع علم اجتماع الأدب التوليدي الذى أرسى دعائمه ومنهجه ومقولاته عالم الاجتماع الفرنسى لوسيان جولدمان.

وقد ولد هذا العالم فى العاصمة بوخارست، ثم انتقل إلى بوتوسانى تلك المدينة الصغيرة بروتانيا لينهى دراسته الثانوية، وليعود مرة أخرى إلى بوخارست حيث الالتحاق بكلية الحقوق. وفى الجامعة تسنى له الوقوف عن قرب على نجاحات الفكر الماركسى، خاصة بعد انتصار ثورة أكتوبر ١٩١٧. ولكنه فى سنة ١٩٢٣ ذهب الى فيينا

حيث قضى عاماً كاملاً تعرف خلاله على المفكر الماركسي ماكس أدلر Max Adler، كما تعرف أثناء إقامته في فيينا على مدرسة فرانكفورت الناشئة التي كان هيربرت ماركوز أحد ممثليها البارزين (٨).

أما الانتقال الكبير في حياة جولدمان فكانت بعد ذلك بعام، حيث ذهب إلى باريس عام ١٩٢٤ ليشرك في إعداد رسالته للدكتوراه في الاقتصاد السياسي، لكنه مالبث أن حصل على إجازة في الأدب الألماني وأخرى في الفلسفة من جامعة السربون. غير أن ظروف الحرب العالمية اضطرت له لمغادرة باريس إلى سويسرا، وهناك تعرف على الفيلسوف جان بياجيه الذي عينه مساعداً له، ثم مدرساً بجامعة جنيف. ثم عاد إلى باريس مرة أخرى بعد أن وضعت الحرب أوزارها، ليبدأ في إعداد رسالته للدكتوراه في الأدب في موضوع «الإله الخفي: دراسة في الرؤية المأساوية في خطرات بسكال ومسرح راسين». حيث اعتبرت هذه الدراسة أول دراسة نقدية، حاولت الدمج بين المنهج الماركسي والنظرية التوليدية في المعرفة. ليبدأ منذ هذا الوقت في تكثيف جهوده لإرساء ذلك الفرع الجديد في علم الاجتماع وهو علم اجتماع الأدب التوليدي، خاصة بعد أن طلب إليه رئاسة معهد علم الاجتماع التابع لجامعة بروكسل.

وفي سعيه لإرساء السوسيولوجيا التوليدية غير الوضعية تأثر جولدمان تأثراً كبيراً بأعمال جورج لوكتاش المبكرة (خاصة الروح والأشكال، نظرية الرواية، التاريخ والوعي الطبقي)، كما تأثر بمفاهيمه حول «الكلية»، و«الوعي الجماعي»، و«الواقعية»، و«البطل الإشكالي». والنظر إلى الفن باعتباره وسيلة نحو الوعي بالذات «الطبقية» الاجتماعية. كما تأثر جولدمان بفرضيات لوكتاش حول العلاقة بين التحولات التي طرأت على الاقتصاد الليبرالي وتحولات الشكل الروائي. ولهذا كان من الطبيعي أن يتخذ موقفاً نقدياً من مقولات علم الاجتماع الوضعي وخاصة فيما يتصل بقواعد المنهج التي دشنها أميل دوركايم.

ولقد ساعده هذا التأثير بجورج لوكتاش، وذاك النقد الذي ساقه إلى السوسيولوجيا الوضعية في صياغة القوانين البنوية التوليدية الكبرى التي شكلت جوهر

نظريته في علم اجتماع الأدب التوليدي وهي:

- ١- الحتمية الاقتصادية
- ٢- الوظيفة التاريخية للطبقات الاجتماعية
- ٣- الوعي الممكن (٩)

حيث يرى أن الحياة الاجتماعية تنظم حول عمل هذه القوانين الثلاثة، ومن ثم فباعتبار أن الإنسان كائن حي واع يوجد داخل عالم تكتنفه حقائق اقتصادية وسياسية واجتماعية وفكرية، فهو يخضع للتأثير الكلي لهذا العالم، كما يؤثر فيه بدوره. وبالتالي فإن العلاقة بين الأدب والحياة الاجتماعية تخضع لهذه العلاقة الكلية المعقدة. لذا، فإن الأدب من وجهة نظر جولدمان لا يعكس ولا يصور الواقع الذي يوجد في إطاره، كما أن هذه العلاقة لا تظهر في مضمون Content العمل الأدبي، ولكن تتأسس هذه العلاقة في مجموعة المقولات الذهنية التي تنظم كلا من الوعي الخاص لجماعة (طبقة) اجتماعية بعينها والعالم التخلي / الفني الذي يبدعه الفنان. وبالتالي لا يعبر العمل الأدبي - كما ذهب علم الاجتماع الوضعي - عن ذات الفنان المبدع، ولكنه يعبر عن ذات تتجاوزها وهي الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها هذا الفنان. وبذلك تتجلى القوانين البنوية الثلاثة في تفسيره لعلاقة الأدب بالمجتمع.

وهكذا نجد أن جولدمان رغم أنه يعبر عن وعود المشروع الحدائي، إلا أنه تجاوز مثالب علم اجتماع الأدب الوضعي الذي كان هو الآخر تعبيراً عن المشروع الحدائي في مراحل المبكرة. ولكن السؤال الآن، الذي يكشف تميز المشروع الجولدمني عن المشروع الوضعي، هو، كيف يمكن للباحث السوسيولوجي أن يقدم تحليلاً للعمل الأدبي؟

للإجابة عن هذا السؤال يؤكد جولدمان أن التحليل السوسيولوجي التوليدي ينبغي أن يتحقق عبر مستويين أساسيين، الأول، وهو مستوى التأويل يتحقق داخل النص ذاته، والثاني، وهو مستوى التفسير يتحقق عبر ربط هذا النص بواقع (طبقة) خارج عنه، بحثاً عن بنية «رؤية العالم» التي هي موضوع هاتين العمليتين. وهنا ننظر جولدمان إلى رؤية العالم باعتبارها بنية متولدة عن طبقة

ولكن رغم هذا الدفاع والاستيضاح الذى قدمه جون روث، فقد تعرض المشروع الحدائى برمته لهجوم حاد وعنيف من جانب خطاب يستعصى على مجرد الاغفال البسيط، كما يستعصى على محاولات ادماجه ضمن القوالب الفكرية المستقلة، هذا الخطاب الذى تحلل مختلف أوجه الحياة الاجتماعية، طارحاً فكرة نهاية التقاليد الحدائية المستندة الى افكار كانط وهيجل وماركس، هذا الخطاب هو ذاك الذى يطلق عليه مابعد الحدائة (١٣).

حقاً أن هذا الخطاب مابعد الحدائى يعبر عن التحولات التى أصابت المجتمع الرأسمالى، حيث التحول من مجتمع انتاجى قائم على الصناعة الثقيلة إلى مجتمع خدمات، يعتمد اعتماداً رئيسياً على العلوم التطبيقية والتقنية والمعلوماتية.

وتمثل «التفكيكية» فى المجال الثقافى الاتجاه الأكثر تعبيراً عن هذا الخطاب، الذى اتخذ منذ البداية موقفاً نقدياً ومناوئاً من السوسيولوجيا التوليدية، بدءاً من رفض تصورهما الخاص للعلاقة بين الادب والمجتمع، مروراً برفضها للعلاقة بين العمل الادبى، والمؤلف، والقارئ، لكنهن رفض أساساً وجود مؤلف (سواء ذاتاً فردية أو جماعياً)، لأن التسليم بوجود مؤلف، يعنى التسليم بوجود معنى للعمل الادبى، وهو ما يرفضه أصلاً ذور الرؤى التفكيكية. كما تنصدى التفكيكية لمنهج السوسيولوجيا التوليدية، وفى هذا الصدد يؤكد جاك دريدا «انه من غير الممكن الانجساس داخل النص الادبى، غير ان هذا لايعنى ان نمارس عليه سوسيولوجيا النص» (١٤).

وهكذا يهمل اصحاب الاتجاه التفكيكى السياق النفسى والاجتماعى والتاريخى للنص الادبى، ويرفضون فى الوقت نفسه سوسيولوجيا الأدب، زاعمين إمكانية إحلال «علم أخلاق القراءة» محلها. ذلك العلم الذى تطور من خلال مزاعم هيلس ميلر، وبول دومان، الذين يؤكدون أن علم أخلاق القراءة يتمثل فى الاعتراف بالطابع المتناقض للنص، بل وعدم قابليته للقراءة (١٥). فالقراءة الجيدة بالنسبة لهم لاتبدأ بمفاهيم – كروية العالم – محددة ومستقرة.

اجتماعية (تعبر عن تشكيلاتها وطموحاتها) ومولدة فى الوقت نفسه للعمل الادبى. ولعل هذا هو سبب الحاح جولدمان على أن الباحث السوسيولوجى عليه أن يكتشف إلى أى مدى يجسد العمل الادبى بنية الفكر عند طبقة بعينها، باعتبار أن هذه البنية المتجانسة هى التى تمكن وراء الخلق الثقافى وتحكمه (١٠). وبذلك تتميز هذه البنية لرؤية العالم (عن البنية بمفهومها الوظيفى الوضعى) بأنها تاريخية ووظيفية فى الوقت نفسه، «لأنها تخلق توازناً مفتقداً بين مجموعة (طبقة) ومشكل تاريخى محدد تواجهه» (١١). ومادام العمل الادبى بنية متولدة عن هذه البنية الأشمل فهو يؤدى وظيفة فى الاتجاه الذى تتجه إليه البنية الأشمل (١٢) وهى وظيفة مغايرة تماماً للوظيفة التى قصرها علم اجتماع الادب الوضعى للادب باعتباره وثيقة اجتماعية.

وهكذا يبدو المنهج السوسيولوجى التوليدى – على عكس المنهج الوضعى – كما لو كان يتحرك عبر مستويين مترابطين، ويقوم على مراوحة مستمرة بين داخل العمل الادبى وخارجه. إنه منهج لايفهم العمل الادبى إلا من حيث هو نسق من العلاقات المتلاحمة داخلياً. ولأشك أن هذا الفهم لوظيفية المنهج فى سوسيولوجيا الأدب يؤكد تجاوز البنيوية التوليدية لمفاهيم الانعكاس والمحاكاة، والوثيقة الاجتماعية التى سادت الفكر السوسيولوجى الوضعى، التى حولت الأدب إلى مجرد وثائق اجتماعية لا أدبية.

ولكن رغم هذا النجاح المذهل الذى حققته السوسيولوجيا التوليدية Sociological Genetic، فقد تعرض المنهج الجولدمانى لهجوم حاد شنه عليه أولئك الذين أساءوا فهم مضمونه، أو الذين عجزوا عن امكانية تطبيقه، الامر الذى دفع جون روث، وهو أحد علماء الاجتماع بجامعة لانكستر الى كتابة مقال يوضح فيه مفاهيم جولدمان بعد وفاته، ويؤكد فى متن مقاله أن اصحاب الاتجاهات المناوئة لم يقدموا فهماً جديداً للعمل الادبى يطفى على ما قدمه جولدمان، من هنا كان عنوان مقاله «الشهرة صنعت لوسيان جولدمان»، ومن هنا ايضا كانت محاولتنا لترجمته إلى العربية*، لنتخذ منه شاهداً على أهمية الدفاع عن الحدائة.

اشاع موجة من الفوضى الاصطلاحية مرة أخرى على أيدي أصحاب هذه الرؤية التفكيكية للدرجة دفعت ليتش أن يؤكد في تمهيده لدراسته عن التفكيك «ان التفكيكية المعاصرة باعتبارها صيغة لنظرية النص والتحليل تخرب Subverts كل شيء في التقاليد تقريباً، وتشكك في الأفكار الموروثة عن العلاقة، واللغة، والنص، والسياق، والمؤلف، والقارئ، ودور التاريخ، وعملية التفسير، واشكال الكتابة النقدية» (١٧).

ومن ثم لم يفرز اتجاه مابعد الحداثة سوى الاخفاق عن تقديم وعود كتلك التي وعد بها المشروع الحدائي، لان المشروع الحدائي وإن شهد صراعاً داخلياً بين اتجاهاته، إلا أنه أفز طائفة من المفاهيم التي ينبغي على الباحث العربي تطويعها بما يتلاءم مع الخصوصية الثقافية والتاريخية، ومن ثم يعد الدفاع عن الحداثة واجباً ثقافياً ملحاً في مواجهة هذه المرحلة التي أخذت تتقارب فيها المسافات وتزول الحدود السياسية والجغرافية (١٨).

ومن ثم إذا كان جولدمان يرى أن تحليل النص يبدأ منذ الثور على رؤية العالم المتجانسة والمتلاحمة، التي هي تجسيد لفكر طبقة اجتماعية محددة، فإن دريدا وزملاءه يبدأون بالبحث عن «البنية غير المتجانسة». ومن قلب هذه البنية يقرأ النص بحثاً عن تناقضاته وتوتراته. ويؤكد دريدا هذا المعنى في دراسته المعنونة «الكتابة والاختلاف»، بقوله: إن ما يهمني في القراءة إلى أحوالها ليس النقد من الخارج، وإنما الاستقرار والموضع في البنية غير المتجانسة للنص، والثور على التوترات، أو التناقضات الداخلية التي من خلالها يقرأ النص، ويفكك نفسه بنفسه (١٦). إن النقد التفكيكي يبحث عن اجتماع الاضداد، المتعذر تبسيطها، وعن تناقضات النص وأزمة المنطقية.

وعلى ضوء هذا الفهم نرى ان المشروع مابعد الحدائي - إذا جاز أن نسميه مشروعاً - لم يقدم شيئاً ذا بال في فهم النص الأدبي، لأنه يرفض المفاهيم، وينظر إلى الفن باعتباره ظاهرة تثير الإعجاب دون مفهوم. مما

الهوامش

- (١) المزيد من التفصيل عن أزمة النظرية الاجتماعية ومحاولات توصيفها، بحث الحلول الملائمة لها انظر: محمد عارف عثمان، المجتمع بنظرة وظيفية، الأجزاء الثلاثة، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة. وانظر كذلك لنفس المؤلف: تالكوت بارسونز: رائد الوظيفة المعاصرة في علم الاجتماع
- سمير نعيم أحمد، النظرية في علم الاجتماع، دراسة نقدية، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ١٩٧٧
- علي ليلة، النظرية الاجتماعية المعاصرة، دراسة لعلاقة الانسان بالمجتمع، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١.
- محمد الجوهري وآخرون، مبادئ علم الاجتماع، ترجمة وتحرير، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٠.
- محمود عودة، النظرية في علم الاجتماع، ترجمة،
- أحمد زايد، علم الاجتماع: النظريات الكلاسيكية والنقدية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢.
- (٢) علي ليلة، النظرية الاجتماعية المعاصرة، مرجع سابق، ص ٣-٧.
- (٣) سمير نعيم أحمد، مرجع سابق، ص ٨٥، ٨٩.
- (٤) عبد الباسط عبد المعطي، عادل الهوارى، في النظرية المعاصرة لعلم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٦ ص ٢٠٥-٢١١.
- (٥) نفس المرجع السابق، ص ٢١٩.
- (٦) عبد العزيز حمودة، العرابا المعنوية: من البنية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ٢٣٢، ١٩٩٨، ص ٢٨٠.
- (٧) نفس المرجع السابق، ص ٢٨١-٢٨٢.
- (٨) جمال شحيد، في البنية التركيبية: دراسة في منهج لوسيان جولدمان، دار ابن رشد، بيروت، ١٩٨٢، ص ١٢.
- (٩) لوسيان جولدمان، العلوم الانسانية والفلسفة، ترجمة يوسف الانطكي، المجلس الاعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، مصر، ١٩٩٦، ص ١٠١ - ١٠٥.

- (١١) جابر عصفور، نفس المرجع السابق، ص ١٠٦ .
- (١٢) نفس المرجع السابق، ص ١٢٠-١٢٢ .
- (١٣) احمد حسان، مدخل الى ما بعد الحداثة، سلسلة كتابات نقدية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ١٩٩٤، ص ٩ .
- (١٤) مارجريت روز، ما بعد الحداثة، ترجمة أحمد الشامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٤، ص ٢١٤ .
- (١٥) بير زيماء، التفكيكية، ترجمة اسامة الحاح .
- (١٦) جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٨٨، ص ٤٩ .
- (١٧) عبد العزيز حمودة، مرجع سابق، ص ٢٩٢ .
- (١٨) محمود أمين العالم، الابداع والدلالة: مقاربات نظرية وتطبيقية، دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٩٧، ص ١٠٨ .



النظرية الاجتماعية فى مرحلة ما بعد الحداثة

أحمد مجدى حجازى*

وتحليله (١).

ولاجدال فى أن الثورة المعرفية بإمكاناتها الهائلة فى مجال المعلومات وتكنولوجيا الاتصالات قد أدت إلى نقل الفكر من الحداثة (عصر التنوير) إلى ما بعد الحداثة (الحركة الانسانية)، حيث الانتقال من حالة الاشباع المادى إلى مجال الاشباع المعنوى (الروحى). ومعنى ذلك - كما يرى بعض الباحثين - ان مشروع الحداثة قد وصل إلى نهايته وما علينا الا أن ننتقل إلى مرحلة جديدة وفكر جديد هى مرحلة ما بعد الحداثة.

وقد أسهم فى صك مفهوم ما بعد الحداثة مجموعة من المفكرين فى مجالات شتى، فى النقد الادبى والفن والعمارة والفلسفة والسياسة والاقتصاد وعلم الاجتماع. وعلى الرغم من تنوع اتجاهات ما بعد الحداثة، وانقسام الباحثين بين مؤيد ومعارض لثقافة ما بعد الحداثة. الا ان هذه الحركة تشير بوجه عام إلى شعور بعض الباحثين بوجود تناقضات واضحة بين الخطاب الثقافى الظاهر والممارسة العملية الكامنة، أعنى بين ثقافة العولمة (الدعوة إلى نظام عالمى جديد يؤكد على التوحد بين اقطاب العالم ودوله) وتزايد حركات الإحياء الدينى والقوى، التى انتشرت فى بعض المجتمعات (التمسك بالتراث والخصوصيات الثقافية والهوية).

١- تمهيد: المعلوماتية وحركة ما بعد الحداثة

تشير أدبيات الفكر الاجتماعى المعاصر إلى أن هناك أحداثاً كبرى شهدتها القرن العشرون، تلك الأحداث التى فرضت تغييرات فكرية لمقولات كادت أن تكون ثابتة ومطلقة ولاتقبل الشك فى الفكر الانسانى، وظهرت بناء عليها دعوات من الباحثين المتخصصين إلى ضرورة إعادة النظر فى هذه المقولات بسبب فشلها فى تفسير العالم والتنبؤ بمسار تطوره والتحكم فيه.

لقد تشكلت رؤية جديدة تعبر عن حركة ثقافية تحاول تخطي مرحلة الصرامة العلمية وتشكك فيما هو يقين ومطلق وترفض فكرة الحتمية التاريخية والطبيعية، وتجادل فى مسألة الايمان بفكرة التقدم الانسانى متخذة المدخل الثقافى فى التحليل والتفسير. تبلورت اذن حركة فكرية ظهرت مؤشراتنا فى تيار فكرى جديد أو مستحدث يشير إلى سقوط النظريات الكبرى والنماذج النظرية التى سيطرت على مجالات الفكر وعلم الاجتماع فى القرن الذى قرب على الانتهاء. وجاءت أحداث نهاية القرن العشرين بأزماته وخاصة انهيار الفكر الشمولى لتؤكد عملياً عجز فكر اليقين والمطلق والكللى وكذا بديهيات التيار المادى التاريخى فى تفسير الواقع

(*) استاذ بقسم اجتماع - كلية الآداب - جامعة القاهرة.

وأصبح السؤال الذى يطرحه فكر ما بعد الحداثة:
هل وصلت الحداثة حقاً إلى نهاية الطريق؟
ما سبب فشلها في تحقيق الرفاهية للبشر؟
لماذا حولت الانسان الى آلة مستهلكة يتم السيطرة
عليها وتدميرها باسم العلم وآلياته؟
لماذا فقد الانسان دوره في الحياة؟ وكيف اختفت
القيم الاخلاقية في سلوكياته؟
لماذا اغرب الانسان عن ذاته؟

هل نحن في حاجة الى «عودة المقدس» لاشباع
الحياة الروحية للانسان - كما يشير دانيال يل؟
وفي اطار هذه التساؤلات وغيرها تبلورت قضايا
واشكاليات موسعة يدور معظمها حول الحداثة وما بعد
الحداثة، وبين المؤيدين «للتحول الثقافي» نحو ما بعد
الحداثة (مثلاً: إيهاب حسن، ليونار) والمعارضين لهذا
التحول (ادوارد سعيد، جيمسون، هابرماس، إيجلتون..).
تشكلت رؤية نقدية تحاول إعادة قراءة العالم بمنغبراته
المعاصرة، مشيرة الى ضرورة البحث عن صياغات
جديدة ورموز تتفق مع مقتضيات العصر الحالي أعنى
عصر المعلوماتية والثورة المعرفية و«التحول الثقافي»
وتكنولوجيا الاتصالات. فكيف اتضح ذلك في الخطاب
السوسيولوجي وفي أدبيات فكر ما بعد الحداثة؟

نتناول هذه الدراسة تحليلاً لحركة ما بعد الحداثة
حيث تتعرض لمضمون الظاهرة وتعريفاتها كمدخل
اساسي للانتقال الى تحليل النظريات الاجتماعية، من
خلال التركيز على بعدين أساسيين، يتعلق الأول بالجدل
السائد حول ظاهرة ما بعد الحداثة ويرتبط الثاني بأهم
التيارات الفكرية المعاصرة. ومن خلال «المدخل
الثقافي» لتحليل مضمون حركة ما بعد الحداثة نطرح
بعض الاستخلاصات الاساسية حول أهم القضايا الخاصة
بهذه الحركة لنصل الى جوهر محاور النقاش حول
النظرية الاجتماعية من حيث وضعها في سياق الحوار
الدائر والجدل المستمر.

٢- المدخل الى ما بعد الحداثة

ظهرت خلال العقود الماضية حركة تجديد
لخطاب ثقافي ينطوي بداخله على أنماط متعددة من

المعرفة والثقافة، يجمع بين روافد فنية ومعرفية وعلمية،
ويعكس واقعاً جديداً أو بالأحرى وضعاً متغيراً، شديد
الحساسية تجاه أوضاع سادت، ومازالت تعيش فيها
المجتمعات الإنسانية، ومازال تأثير رواسيها الثقافية على
مختلف أوجه الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية
والعلمية عظيماً.

ومن الصعب حصر تلك الأعمال الفكرية وأدبيات
الفن والثقافة والعلم المتشعبة التي تبلورت في أشكال
خطاب متباينة تحمل مضامين واتجاهات متنوعة، بل
متناقضة أحياناً، وتتسم بالغموض الشديد في كثير من
الأحيان (٢). فبعض أصحاب أشكال الخطاب يقف مؤيداً
لمرحلة سابقة (الحداثة) والبعض الآخر ينتقد تلك
المرحلة بسبب ما تحمله من اتجاهات ورموز غير ملائمة
للموضع الراهن. وبين المؤيدين والمعارضين وبين
المحافظين والمجددين، تشكلت رؤية تركيبيّة تزاوج بين
الرافدين، إلا أنها تظهر في صورة مشوهة في كثير من
الأحيان (٣).

لهذا يتراءى لنا أن علماء الاجتماع في حاجة إلى
إعادة قراءة تاريخ العلم وتطوره، حيث إن إغفاله قد يؤدي
إلى ضياع خيرات وتراث يحمل مضامين ومعاني ثقافية
 واجتماعية معينة. وقد تساعد تلك المضامين على إعادة
تجديد الفكر الاجتماعى وتواصله التاريخي، فيتمكن
علماء الاجتماع المعاصرون من تغيير مقولات كادت
أن تكون ثابتة في كثير من الطروحات المتداولة. وعندما
وجد معظم المفكرين الاجتماعيين بأن الثوابت تتغير،
وأن الأوضاع تتبدل، وأن الحقيقة ليست ظاهرة دائماً،
وأن وسائل المعرفة متباينة، بل متعددة كذلك، ظهرت
الدعوات وانطلق «الخيال الاجتماعى»، وبات التأمل أمراً
مرغوباً فيه لإعادة قراءة الخطاب الاجتماعى والثقافى
السائد. واهتم بعض العلماء بالمعاني والمضامين التي
ينطوى عليها الحكى وسياقه والتداعيات المترتبة عليه
(Metanarratives). وخلال المناقشات حول هذا
الموضوع أثبتت تساؤلات شتى حول طبيعة المعرفة
العلمية، وحول قضايا العمومية (الكلية فى المعرفة)
والنسبية. وفى هذا السياق بدأ الحوار حول القوالب
الفكرية المسيطرة على العلم الاجتماعى.

الدائي والموضوعي، بين الثقافي والسياسي والاقتصادي، بين العلم الطبيعي والعلوم الاجتماعية، وفي العلاقة بين التاريخ وعلم الاجتماع، والعلاقة بين النظرية العامة والنظرية النسبية. وقد أحدث ذلك انقلاباً فكرياً واضحاً. حيث أبدى أصحاب الفكر النقدي الحديث اهتماماً فائقاً بالخيال والتأمل الاجتماعي والوعي التاريخي، وركزت تلك الاتجاهات النقدية على العنصر الثقافي وفوره في الحياة الاجتماعية، وأعيد النظر في مسلمات التيارات النقدية والرايكياليات المتزمتة، وظهرت مناقشات تعالج المنهجية في علم الاجتماع وطرحت تساؤلات منها: أين الموضوعية العلمية؟ وما موقف علم الاجتماع من الحيات الأخلاقية؟ وكيف يتعامل الباحث الاجتماعي مع الظواهر الاجتماعية أو وقائع المجتمع؟

وبناء عليه ظهر خطاب نقدي موسع اعتمد على البعد الأخلاقي للعلم وعلى ثقافة الواقع، وهو خطاب لم يقتصر على معارضة أصحاب الفكر النقدي أو الرايكيالي، بل امتد إلى محتوى خطاب الفكر الرومانسي المحافظ، هذا الخطاب الشديد الاتساع والتنوع هو ما أصبح يمر عنه حديثاً بخطاب «ما بعد الحداثة» (١٦).

وقبل أن نعرض لمحتوى هذا الخطاب نقدم بعض التعريفات لظاهرة ما بعد الحداثة كما روت في أدبيات الفكر العربي كمدخل لدراسة أبعاد هذه الحركة الفكرية.

٣- ما بعد الحداثة .. التعريف والتأصيل

تساءل هال فوستر Hall Foster في تقديمه لكتاب «ثقافة ما بعد الحداثة». "Postmodern Culture" هل يوجد في الواقع ما يمكن أن نسميه «ما بعد الحداثة» وإذا كان هناك شيء من هذا القبيل، فما هو؟ وهل نتعامل معه باعتباره مفهوماً مجرداً أم ممارسة عملية؟ هل ما بعد الحداثة نموذج تقليدي محلي أم مرحلة عالمية جديدة؟ هل هو تعبير عن أوضاع مادية أم يحتوي كذلك على جوانب معنوية؟ ما مظاهر ما بعد الحداثة وما تأثيراتها وما أوضاعها؟ وكيف يمكن لنا حصر خصائصها؟ وكيف لنا أن نحدد بداية ظهورها؟ هل يعني ذلك أننا نخطئنا «الحديث»؟ وهل يمكن وصف المرحلة التي نعيش فيها بأنها عصر ما بعد الصناعة؟ (١٧).

وبناء على تلك المناقشات الدائرة تبلورت قضايا وإشكالات تدور حول حدود العلاقة بين النظريات الاجتماعية وتطبيقاتها فيما يرتبط بجوانب الحياة الإنسانية المتعددة.

ومن هنا جاءت فكرة «نهاية التاريخ» أو نهاية مرحلة الحداثة، لتؤكد مولد تيار ثقافي جديد أطلق عليه تيار «ما بعد الحداثة» ووصف المجتمع فيه باسم «مجتمع ما بعد الصناعة» أو ما بعد التكنولوجيا المتقدمة أو مجتمع المعلومات. وثار تساؤلات نذكر من بينها: هل ما وصل إليه المجتمع من تقدم اجتماعي «حديثي» أو نموذجي؟ هو في صالح الإنسان حقاً؟ وهل يمكن الاستغناء عن مرحلة الحداثة كلية؟ هل انتهى ذلك العصر من المسار التاريخي للمجتمعات؟ هل أصبح ينظر إلى مرحلة بلغ فيها التقدم درجات عالية، على أنها تقليدية ومن ثم يجب إقامة قطيعة معها؟ ما محركات التقدم؟ وما شروط التطور؟ من الذي يحكم؟ ومن الذي يضع الشروط؟ بعبارة أخرى هل انحصرت القضية في التساؤل عما إذا كانت الحداثة قد أدت الفرض منها ووصلت إلى نهاية الطريق؟ وهل العلم كلي النزعة؟ وإلى أي مدى يمكن تعميم النتائج التي تتوصل إليها الدراسات الاجتماعية؟ (١٨). وهل الوصول إلى الحقيقة يمكن في العلم فقط أم أن هناك مصادر معرفية أخرى مثل الدين والقيم الأخلاقية والذات الإنسانية؟

لقد حاول المفكرون طرح نهاية مرحلة «الحداثة» في الزمان والمكان وأعلنوا نهاية «مشروع الحداثة» (١٩). ذلك المشروع الذي قدم له مفكرون وعلماء، مستندين على آراء كانط وهيجل وماركس، مقابل الاختفاء بمولد فلسفة جديدة هي فلسفة ما بعد الحداثة ترتبط بأسماء نيتشه، وهايدجر، ثم ديريدا، وليوتار، وبيرجسون، وجنكس، وغيرهم. وساد في أدبيات العلم الاجتماعي بعض الأفكار المؤيدة لهذا الطرح (القطيعة مع التاريخ) وأخرى معارضة له (التواصل مع التاريخ).

ومن هنا ظهرت تيارات فكرية مختلفة تحاول من منظور الثقافة تفسير ظواهر المجتمع ومشكلاته كما سنوضح بعد.

لقد أعاد علماء الاجتماع النظر في العلاقة بين

لتحليل تلك التساؤلات التي طرحها فوستر وما تحمله من معان ومضامين اجتماعية يتطلب الأمر أن نفرق بين مصطلحات ثلاثة^(٨): الحديث (Modern) والحداثة (modernity) وما بعد الحداثة (Postmodernity) وسوف يتضح لنا من خلال العرض أن هناك وجهات نظر متعارضة ومواقف متباينة ليس فقط حول معنى كل مفهوم، بل أيضاً حول مضامين كل من الحداثة، وما بعد الحداثة، حيث نجد - مثلاً - اتجاهات وروى تقدم تشخيصاً لحالة ما بعد الحداثة بالتركيز على سلبياتها باعتبارها تنسم بالانحطاط والتدهور في أنساق القيم الاجتماعية (Douglas Grimps & Krauss) وتمثل موضوعاً للنقد والتحليل في التفسيرات المعاصرة (Gregory Ulmar & Edward Said) ويرى بعض النقاد أن ما بعد الحداثة تعتبر مرحلة متأخرة أو عليا من الرأسمالية وتحمل انفصاماً مكانياً وزمانياً (Jean Bau-drillard). وهناك من ينظر إلى ما بعد الحداثة على أنها تمثل اتجاهًا نقدياً لمشروع الحداثة ذاته، لأن هذا الأخير قد فشل في تحقيق التقدم الذي كان يمثل الهدف الأساسي من تأسيس الحداثة (Kenneth Frampton) ويخلص هابرماس التضارب بين تلك الاتجاهات قائلاً: «إن مشروع الحداثة مشكلة عميقة ومبهمة في عصرنا الحاضر»^(٩).

وحول تأصيل المفاهيم بضيف هابرماس أن كلمة حديث (modern) ظهرت لأول مرة في القرن الخامس لتمييز الحاضر الذي جاء بالمسيحية، عن الماضي الذي طغى فيه الرومان وسادت فيه الممارسات الوثنية، ومعنى ذلك أن الحديث نشأ كوعي بمرحلة انتهت لكي يثبت ذاته كنتاجل للتحول من القديم إلى الحديث. وبضيف هابرماس، أنه على الرغم من أن البعض يقصر مفهوم الحداثة على عصر النهضة، إلا أن ذلك يعد فهمًا ضيقاً للغاية، فالناس اعتبروا أنفسهم - في عهد تشارلز الأكبر (في القرن الثاني عشر) حديثين، كذلك حدث نفس الشيء في فرنسا في القرن السابع عشر. ومن ثم يمكن القول إن مفهوم الحديث ظهر في مراحل تاريخية سابقة، وعاد للظهور خلال تلك الفترات من التاريخ الأوروبي، حيث تشكل الوعي بظهور مرحلة جديدة مغايرة للمرحلة

السابقة عليها^(١٠). إلا أن مرحلة التنوير أحدثت تغييراً في مفهوم الحديث، حيث ارتبط هذا المفهوم بالتقدم في مجال المعرفة والتطور الاجتماعي والإصلاح الأخلاقي، بالإضافة إلى أشكال أخرى من الوعي الذاتي الذي حدث في أعقاب التحولات الكبرى في المجتمع الغربي.

وفي القرن التاسع عشر تشكل عصر جديد يمثل نموذج التقدم الخالص - بلغة ماكس فيبر - إلا أن النماذج لا تنظر دائماً على نفس الوضع، حيث ظهرت نزعات ضد الحداثة (Anti-modernity) تلك التي حررت نفسها من الروابط التاريخية (قطيعة مع التاريخ) وهذه النزعات هي جزء مما يسمى «ما بعد الحداثة» لقد ميزت معظم المذاهب الحداثية بين التقليدية والمعاصرة، وهكذا نعيش اليوم «بصورة ما» أوضاعاً يصبح فيها الجديد قديماً عندما يظهر جديد آخر^(١١). إن ما بعد الحداثة إذن حركة ثقافية نشأت في أحشاء الحداثة ذاتها لنقدها أو للتواصل معها والبحث عن البديل.

وإذا اتفقنا على أن الحداثة ارتبطت كحركة اجتماعية شاملة بالانتقال إلى نمط رأسمالي جديد يتسم بالعقلانية والتنوع الثقافي، فإن ما بعد الحداثة - في جانب منها - قد ارتبطت بتوجهات نقدية وحركة تمرد ضد إخفاقات ما يسميه البعض بمرحلة الحداثة العليا أو الرأسمالية المتأخرة. بل إن الحركة الاجتماعية لما بعد الحداثة جاءت مباشرة بالتحول إلى نمط جديد تماماً وصفه البعض بالمجتمع الاستهلاكي (Consumer society) أو بمجتمع المعلومات، أو عالم المعلوماتية^(١٢). وأياً كانت التسميات فإنها تؤكد وجود اختلاف بنيوي بين المجتمع الراهن ومجتمع ما قبل الرأسمالية، ولا يقتصر الأمر على الاختلاف البنيوي بل امتد التعارض كذلك للمفاهيم والتصورات والاختلاف بين المعرفة العلمية، كما ظهرت وترسخت في الأذهان، وبين تطبيقاتها المدمرة للإنسان ذاته^(١٣).

وبرغم الغموض والتداخل الواضح في تناول مفهوم ما بعد الحداثة كما ظهر في أدبيات الفكر النقدي الاجتماعي^(١٤). إلا أنه يمكن استخلاص مايلي:

١ - تمثل ما بعد الحداثة حركة إنسانية عامة تركز

على المحور الأخلاقي في تفسير قضايا ومشكلات الإنسان الغربي، فهي حركة ثقافية تظهر في تيارات متباينة لكنها تجمع على بعد إنساني تدعو من خلاله إلى نقد النتائج المدمرة للتقدم الناتج عن مرحلة الحداثة (١٥).

٢- أنها حركة فكرية عامة ظهرت كرد فعل على سيطرة الكلمة والصورة على مجمل عقول البشر، تلك السيطرة التي تنطوي على آليات التطور في أداء الاتصالات وتكنولوجيا المعلومات وانتشار ثقافة مهيمنة هذا النظام العالمي الجديد أو بالأحرى تشكل آليات هيمنة هذا النظام.

٣- أنها تعبير عن التناقضات القائمة بين الخطاب العالمي (ثقافة العولمة (Globality) (١٦) وبين الممارسات الفعلية على مستوى المجتمعات، ففي حين تظهر الدعوة إلى التوحيد الدولي، تنشأ الصراعات الثقافية على الصعيد المحلي للدول، بل إن تدعيم هذه الصراعات يتم في إطار عملية العولمة المطروحة. إذن ما بعد الحداثة هو تعبير عن تناقضات بين عالمية الثقافة وخصوصية الهوية.

٤- أن ما بعد الحداثة تمثل حركة نقدية ثقافية ذات بعد اجتماعي - أخلاقي، تدعو إلى إعادة قراءة الواقع من المنظور الأخلاقي لا من المنظور المادي تتعد عن الكلليات وتعطي دوراً أكبر للنسبية وللثقافات الوطنية والعلاقات الإنسانية المتميزة.

٥- أن ما بعد الحداثة تعبر عن تيارات فكرية تعتمد في تحليلاتها لقضايا الواقع ومتغيراته على مصادر متعددة للمعرفة، ومن هنا فإنها ترفض أن يكون العلم سبيلاً وحيداً للتوصل إلى الحقيقة. وعلى ذلك فالدين على سبيل المثال أحد المصادر المعرفية الأساسية التي لا ينبغي إهمالها في هذا الشأن.

٦- أن ما بعد الحداثة تمثل حركة فكرية تتيح للثقافات المختلفة الظهور والتعبير عن رؤى أصحاب هذه الثقافات.

لقد شعر الإنسان الغربي، وبخاصة المثقف، أن الهدف الذي كان يسعى إليه (التقدم) هو ذاته الذي يسلبه الآن حقه في الحياة، يسلبه إنسانيته وحرية.

وكانت النتيجة أن ظهرت على المستويين - الممارسة والثقافة - حركات إجتماعية واحتجاجات عارمة ضد التقدم وضد الحداثة (١٧). وظهر ذلك في أشكال خطاب متنوعة. وبدا القلق على علم الاجتماع الذي تصور المتخصصون فيه أنه كان قد وصل إلى مرحلة متقدمة بتطبيقه شروط المنهج العلمي وتحقيق الموضوعية. وفي محاولة لإنقاذه من أزيمته، ولكي يؤدي دوره في الحياة الاجتماعية، ظهرت الدعوات وعقدت الندوات وتحولت المناقشات إلى جدل وتعارض يعكس واقع مرحلة ما بعد الحداثة، ذلك الواقع الذي تم وصفه بأنه يمثل حالة من الفوضى، واللاتحديد واللامعنى، واللاعقلانية، والمزاوجة والتفكك والانهار (١٨). أو كما يعبر عنها بلوك Block بمصطلح ثقافة اللاتزامنات Ungleichzeitigkeiten (١٩).

تمثل ما بعد الحداثة - إذن - جزءاً من حركة إنسانية عامة، تقوم على نقد فكرة التقدم، ونقد الوضعية التقليدية، ومن هنا تساءل علماء الاجتماع: هل حقق التقدم بالفعل للإنسان ما كان يصبو إليه؟ الواضح أن التقدم - عند أصحاب فكر ما بعد الحداثة - فقد معناه وتخلى عن مضمونه وأهدافه التي سعى إليها، بل لعله أدى إلى تدمير كثير من أوجه الحياة الاجتماعية (٢٠). لماذا إذن نتمسك بفكرة التقدم، ولماذا نتمسك بتلك العقولة التي مؤداها أن العلم هو الوسيلة الوحيدة للوصول إلى الحقيقة؟ وأى حقيقة نريد الوصول إليها؟ وأين دور القيم في الحياة الاجتماعية؟ إن هناك تفسيرات متعددة للحقيقة وليس تفسيراً واحداً لها، فالمسألة نسبية وترتبط بالسياق الثقافي للمجتمعات. وعلى ذلك فإنه ينبغي إعادة النظر فيما صوّر على أنه ثوابت لا تقبل المناقشة أو التعديل.

٤- النظرية الاجتماعية: جدل ما بعد الحداثة

تناول Seidman & Wagner في كتاب حديث (٢١). إشكالات الجدال الدائر حول النظرية الاجتماعية في مرحلة ما بعد الحداثة وأشارا إلى أن المناقشات الدائرة في مجال النظرية الاجتماعية لا تنفصل عن الحركة النقدية العامة التي تدور بين المثقفين في المجتمعات الأوروبية اليوم. ويدور هذا الجدال حول:

Sociological Imagination وفى هذا الصدد قدم ألفن جولدنر كذلك مفهومه عن التأمل الاجتماعى، لتحرير الإنسان الذى يتيح تكوين فلسفة إنسانية عامة. ولم تكن أفكار أعضاء جماعة فرانكفورت بعيدة عن تلك الأفكار التحررية، حيث أكدوا النضر الذاتى وإعادة الدور الذى تلعبه الثقافة فى تشكيل الوعى الإنسانى. وقد كان هذا الاتجاه موضع النقد فى تلك المحاولات (٢٢).

ثانيا: ظلت محاولات النقد للاتجاهات التقليدية المحافظة بؤرة التحليل والتركيز فى الخطاب النقدي الكلاسيكى والمعاصر، حيث ظهرت محاولات لنقد القيود المفروضة على العقل البشرى، وتجزئته، وزيادة عزلة الفرد عن عالمه والخط من ثقافته، وتزييف وعيه (٢٣).

ثالثا: ساعدت الاتجاهات النقدية الحديثة الباحثين فى علم الاجتماع على الاهتمام بدراسة الواقع من منظور بنائى - تاريخى شامل يلقى التجزيية والأمبيريقية المجردة. كما نهبت علماء الاجتماع إلى ضرورة الفصل بين الواقع والحقيقة من خلال التسليح بالوعى الاجتماعى - التاريخى والتأمل والخيال السوسولوجى، وترسيخ قيم إنسانية حرة، وكشف الدعاوى الفكرية المزيفة التى سادت خمسينيات القرن العشرين نتيجة عدم استقلالية الفكر الاجتماعى وارتباطه بالمؤسسات العسكرية الحاكمة وبرجال السلطة والصفوة. إن ذلك يدعو إلى إعادة النظر فى العلاقة بين المعيارية الأخلاقية والمعايير العلمية فى الدراسات البحثية.

رابعا: كان تحليل التناقضات الموجودة فى النظام الرأسمالى هو المحور المركزى فى ظهور الاتجاهات الفكرية النقدية الكلاسيكية والمعاصرة. وكان من العوامل التى أدت إلى التقاء فكرى بين رافد متعارضة فى علم الاجتماع (٢٤).

خامسا: ظهرت الحاجة إلى إعادة النظر فى أسس وشروط وضع علم الاجتماع ومعالجة أزمة هيمنة الفكر السوسولوجى التقليدى على النظرية الاجتماعية وعلى منهجية البحث فى علم الاجتماع، ونقد الأمبيريقية غير القادرة على تقديم صياغات نظرية كلية فى ضوء الواقع

(١) معنى العلم الاجتماعى ومضمونه ودوره فى المجتمع، والسؤال الأساسى المطروح على ساحة المناقشة: هل علم الاجتماع قادر على تبني الأسس العلمية التى قدمها رجال فكر التحديث فى ظل متغيرات العصر؟ وما مدى ارتباط العلم الاجتماعى بالعلم الطبيعى؟.

(٢) دور علم الاجتماع ومواصفات الباحث الأكاديمى المتخصص: وتطور المناقشات حول الدور الذى يلعبه المتخصص فى علم الاجتماع فى فهم الواقع المعاصر. والسؤال المطروح هنا: هل المتخصص فى النظرية الاجتماعية قادر على تفسير الحركات الاجتماعية فى مرحلة ما بعد الحداثة؟ وما مدى مصداقية علم الاجتماع؟

ومن خلال هذا الطرح لإشكالية النظرية الاجتماعية ودورها فى المجتمع فى مرحلة ما بعد الحداثة يتبلور سؤال أساسى أو مركزى تدور حوله معظم المناقشات الدائرة فى هذا المجال وهو: كيف يمكن أن يكون العلم الاجتماعى قادراً على أن يجمع فى أن واحد بين الموضوعية والذاتية وبين التأثير فى جوانب المجتمع وتحديد معايير الأخلاقية؟ ويعتقد Seidman & Wagner أن هذا التساؤل هو محور الطروحات الدائرة فى مجال النظرية الاجتماعية، وتتلخص الطروحات فى تحديد دقيق لمعنى العلم ومهنة المتخصص فى علم الاجتماع.

ولتوضيح هذا الأمر، نجد أنه قد يكون من المفيد تتبع المراحل الفكرية التى أدت إلى هذا الوضع. حيث أن هذا التساؤل المحورى فى وضع النظرية الاجتماعية وصياغتها يلائم التحولات الجذرية التى سادت عالم اليوم. وفيما يلى نعرض للمراحل الفكرية التى تمخض عنها هذا الموقف بدءاً من منتصف هذا القرن:

أولاً: ظلت محاولات تحرير الإنسان من قيود العزلة والاعترا ب موضع اهتمام علماء الاجتماع منذ خمسينيات القرن الخالى. فنجد آراء رايت ميلز عن الحرية الأكاديمية. والالتزام الأخلاقى ومعارضته تشبيه علم الاجتماع بالعلوم الطبيعية، وقدم رؤيته فى تحرير الإنسان من خلال ما أطلق عليه الخيال السوسولوجى

المعاصر. والربط ما بين العلم والأيدولوجيات المزيفة والتجاهل المتعمد لأسس الصراع داخل المجتمع الرأسمالي الصناعي. كل ذلك ساعد على تكوين رؤى نقدية قدمتها التيارات النقدية المعاصرة تقوم على تفنيد دعائم النظريات الوظيفية Functional Theories مثل فكرة التساند والتكامل، وتلقائية التغير، وغياب التحليلات البنائية التاريخية. وبناء عليه انتشرت الدعوة إلى مفاهيم جديدة مثل الوعي الذاتي والخيال الاجتماعي. لقد أصبح واضحاً أن الاعتراف بالذات مصدراً للمعرفة الصادقة يعد من دعائم الاتجاهات النقدية المعاصرة.

وهكذا كانت تلك الدعوات جزءاً من الحركة الإنسانية العامة التي تقتضي تصحيح الوعي الزائف False consciousness (بين الإنسان وواقعهم) ومن هنا تأتي مهمة عالم الاجتماع في محاولته وضع برامج لتصحيح الواقع وتغييره.

سأبدأ: أخذت الحركة النقدية المعاصرة على عاتقها كشف زيف التقدم الذي تدعيه مرحلة الحداثة، حيث إن تأثيره السلبي على الإنسان والطبيعة كان عظيماً. ولم يكن ذلك هو المعضلة الوحيدة أمام علم الاجتماع، بل إن تأثير النظرية الاجتماعية بالشروط الصارمة لهذا التقدم (المنهجي) حدّ من الدور الذي تقوم به النظرية في تحليل الواقع ومتغيراته المعاصرة. فعند أول تجربة مع الواقع (ظهور الحركات الاجتماعية والحركات النسائية، والعزلة والسيطرة والهيمنة من خلال المعلوماتية الجديدة والكونية المحتملة) اتضح فشل النظرية وتفسيراتها. وربما من خلال ذلك الإحساس بالفشل ظهرت مفهومات مثل الوعي التاريخي والتواصل مع التاريخي والموجهات الأخلاقية كحلول للبحث عن خلاص الإنسان وحل أزمة اغترابه (٢٥).

سابعاً: اهتم علماء الاجتماع - شأنهم شأن المثقفين والمفكرين في المرحلة المعاصرة - بالنزعة الإنسانية والعنصر الثقافي. فقدم إريك فروم أفكاره حول «الطابع التاريخي» وكذا هابرماس حول «المحتويات الثقافية» ودورها في عملية التغير الاجتماعي، وأشار هربرت ماركيز إلى الوفاق السلمي بين الطبقات المتعارضة (٢٦).

ومن خلال المناقشات الجارية حول طبيعة النظرية الاجتماعية وقيمتها العلمية نستطيع رصد أهم القضايا التي تناولها أنصار فكر ما بعد الحداثة والذين يعارضونهم في نفس الوقت في النقاط الموجزة التالية:

١- إن أهم المسائل التي أوجدت خلافات حادة بين علماء الاجتماع تتمثل في الرابطة بين العلم الاجتماعي والمعايير الأخلاقية. وتتضمن هذه الرابطة علاقات فرعية أخرى مثل المعرفة والسياسة والأخلاقيات والبحث العلمي كمجالات هامة في الدراسات الاجتماعية. وقد نجم عن ذلك التساؤلات التالية (٢٧):

- هل العلوم الاجتماعية هي علوم حقيقية أم أنها جزء من الإنسانيات؟

- هل تختلف العلوم الاجتماعية بالضرورة عن العلوم الطبيعية في التفسير وفي بنائها المفهومي؟

- هل ينطوي علم الاجتماع على بعد أيديولوجي؟

- وهل من خصائص هذا العلم الارتباط ببعد سياسي وأخلاقي؟

٢- تمثل مرحلة الستينيات والسبعينيات مرحلة انتقالية وجرعة، حيث شهدت مناقشات حادة وأفكاراً نقدية حول تحديد معنى العلم الاجتماعي. وقد جاء ذلك نتيجة للحركة النقدية التي سادت تلك الفترة بهدف إعادة النظر في جدوى تطبيق المنهج الوضعي في دراسة الظواهر الاجتماعية والتنظير بشأنها. وبالرغم من وجود تباين فكري في النظريات السائدة وخاصة البنيوية (٢٨). وما بعد البنيوية والأمبيريقية، إلا أن هناك اتفاقاً بصفة عامة بين هذه الاتجاهات على نقد المنهج الوضعي وضرورة الفصل بين العلم الاجتماعي والعلوم الطبيعية في مناهجه ومن ثم في التنظير لها.

٣- ومن النقاط التي أثيرت حول هذا الموضوع أن علم الاجتماع غالباً ما يحاكي العلوم الطبيعية في تأكيد الابتعاد عن الأهواء الذاتية بصفة عامة. مما أدى بالعلوم الاجتماعية أن تتجه نحو الأمبيريقية المفرطة والتجزئة. ويرى نقاد هذا العلم أن التفسير في علم الاجتماع قد أصبح يميل إلى كونه أقرب إلى الدراسات الأدبية أكثر منه إلى الدراسات العلمية (٢٩).

٤- من خلال المناقشات الدائرة حول «الوضعية

(ب) بسبب التقدم العلمي تمكن الإنسان من صياغة النظام الاجتماعي طبقاً لخصائص الطبيعة وطبقاً للمعطيات التاريخية.

ومن ثم يمكن القول إن «مشروع الحداثة» ظل هو السائد منذ النشأة الأولى لعلم الاجتماع. كما ظل الاهتمام بالقوانين العامة، والجوانب التطبيقية المثمرة لهذا العلم، من أهداف الرواد الأوائل لعلم الاجتماع أمثال كونت ودوركايم وبارتو وسمول ولستوراد. وعلى الرغم من الاختلاف القائم بين الاتجاهين الأساسيين في علم الاجتماع - التكامل والصراع - من حيث المفاهيم المستخدمة أو من حيث أسس التفسير العلمي للظواهر الاجتماعية، إلا أن الاتفاق كان قائماً حتى بين كونت بفلسفته الوضعية وماركس في تفسيره للاقتصاد السياسي، على أن علم الاجتماع يسهم في إحداث التقدم الاجتماعى.

وهكذا يمكن النظر إلى النظرية الاجتماعية على أنها خطاب أكاديمى نشأ في القرن التاسع عشر بهدف وضع الأسس المنطقية لعلم الاجتماع من خلال نسق مفهومي محدد ورصد لقضايا أو مشكلات العلم من أجل الوصول إلى حلول عملية للمناقشات الدائرة حول الأمبيريقية. وهنا انتضحت بشكل محسوس وظيفة النظرية في الخطاب السوسولوجي. وفي القرن العشرين أخذ علم الاجتماع شرعيته القانونية حين اجتاز عملية تحويله إلى علم أكاديمي وكان من نتائجه مايلي:

١- زيادة الاهتمام بتحقيق شروط العلم ومطلباته.

٢- التوسع في الدراسات الاجتماعية ورصد الأموال

لها.

٣- انجاز الشرعية المؤسسية.

٤- التخلي عن الدور السياسي والبعد عن الجوانب

المعيارية والأخلاقية.

وبناء على ذلك، اتجه علم الاجتماع إلى العقلانية

والتعمق في الدراسات البحثية والاهتمام بمنهجية البحث الاجتماعى ووسائل الضبط العلمى ووضع القواعد والأسس لبناء هذا العلم. وقد عزز ذلك دور النظرية الاجتماعية وتوسعت مجالاتها وانعكس ذلك في الخطاب المعاصر لعلم الاجتماع.

التقليدية والمحدثة نجمت مشكلات أخرى لعل أهمها ما يتعلق بقضية العلاقة بين التاريخ وعلم الاجتماع. وظهر الاتجاه نحو توحيد العلوم الاجتماعية، واهتم أنصار تيار ما بعد الحداثة بالعلاقة بين المعرفة العملية والقوة السياسية والمجتمع، والسؤال الذى يثار هنا يتعلق بموقف أنصار ما بعد الحداثة ومعارضيه من قضية المعرفة العلمية ودور النظرية السوسولوجية فى فهم الواقع وتفسيره. لقد تبلورت هذه المواقف فى قضايا التقدم الاجتماعى. وعلمية علم الاجتماع. والخطاب المعرفى لهذا العلم ودور علماء الاجتماع وموقف العلم من الواقع، والعلاقة بين التفسير والحقيقة. لقد وقع علم الاجتماع فى مرحلة ما بعد الحداثة ضحية البحث عن مصداقيته ودور النظرية الاجتماعية فى فهم الواقع وتشخيص ظواهره الاجتماعية.

٥- فكرة التقدم ونقدها

أولاً: مرحلة الحداثة: الافتراضات العلمية

لعلم الاجتماع:

قامت فلسفة التنوير على أسس مخالفة لما كان سائداً من قبل إستجابة لظهورات فى مجال العلم والصناعة. وتحول اهتمام المفكرين بنقد الأوضاع والمجتمع. وفى مجال العلم حلت المعرفة العلمية محل العقيدة اللاهوتية كوسيلة للوصول إلى الحقيقة وتزايد الاهتمام بدراسة الطبيعة الإنسانية. وفى نهاية القرن الثامن عشر تزايدت مشروعات وخطط العلوم الاجتماعية وبرز افتراضان أساسيان يشترك فيهما كل من العلوم الطبيعية والاجتماعية هما:

١- الافتراض الأول: بات هدف علم الاجتماع اكتشاف القواعد العامة وأصبح نموذج العلم يقوم على إنجاز وحدة التحليلات والمفاهيم من خلال تقليل سيطرة النزعة الاجتماعية والإنسانية، وتحويلها إلى قواعد وقوانين علمية. وأصبحت المعرفة العلمية راسخة فى الخطاب الموسع metadiscourse.

٢- الافتراض الثانى: اقتنع الفلاسفة بإمكان توظيف علم الاجتماع لتحقيق التقدم الاجتماعى social progress ومن شأن ذلك:

(أ) رفض الأحكام المسبقة وغير الواقعية حول الطبيعة الإنسانية والمجتمع والتاريخ.

هذا العلم. إن حركة ما بعد الحداثة يمكن وصفها - على مستوى معين - بأنها حركة قامت من أجل إحياء علم الاجتماع وحل أزماته. ومع ذلك تشير الحقيقة إلى أن تاريخ علم الاجتماع عبارة عن حركة نقدية مستمرة تطورت وتآرجحت بين الفكر المثالي والفكر المادى. والسؤال الأهم هنا هو ماذا قدمت ما بعد الحداثة كروية نقدية لمرحلة الحداثة والعلم الاجتماعى؟

وفى هذا الإطار يمكن إيجاز أهم نقاط الرؤية النقدية فيما يلى:

١- رفض مقولة الحداثة التى تؤكد أن العلم هو السبيل الوحيد للمعرفة.

٢- رفض مقولة حياد العلم، وبالتالي يجب إعادة النظر فى معنى الموضوعية فى العلم الاجتماعى.

٣- رفض الفكرة السائدة عن كلية المعرفة (Universality of Knowledge). فهى من وجهة

نظر مفكرى ما بعد الحداثة تغفل المحتوى السياقى للمعرفة. وكما توضح لندا نكولسن Linda Nicholson فى مؤلف بعنوان "On the postmodern Barri-cades" إن النظرية الاجتماعية تستمد قوتها الجبرية ومنطقها بسبب أنها تعد جزءاً من التقاليد الاجتماعية والثقافية. كما أن إدراك الحقائق والمعرفة الجمالية والأخلاقية يستمد قوته من ثقافات محددة. إن المعرفة الاجتماعية ترتبط بخصائص ومستوى الثقافات الوطنية التى هى جزء منها، وترتبط أيضاً بقضايا أخرى معينة مثل الطائفة والجنس وغيرها من الثقافات الفرعية الخاصة فى البنى الاجتماعية^(٣١). تبحث إذن ما بعد الحداثة فى تجديد معنى الحقيقة الاجتماعية، وفى منهجية البحث فى علم الاجتماع، فالحقيقة كما ينظر إليها مفكرى ما بعد الحداثة يمكن رؤيتها من زوايا مختلفة، وطرق متباينة. ولا يعنى ذلك بالضرورة التخلي عن الأصولية المنهجية وعن التفسيرات الكلية التى التزم بها علم الاجتماع فى مرحلة الحداثة.

ثالثاً: نقد النقد: دفاع عن النظرية العملية:

لم يكن تيار ما بعد الحداثة هو نهاية المطاف بالنسبة للحوارات الدائرة حول النظرية الاجتماعية، بل ربما كان هذا الحوار من العوامل التى أسهمت بقسط كبير فى

لقد نال علم الاجتماع فى هذه المرحلة مصداقيته العلمية وأخذت النظرية الاجتماعية مكانة هامة فى مجال العلم من خلال نسق مفهومي محدد، ومنهجية دقيقة وأطر نظرية كلية. وهنا يأتى التساؤل الأساسى الذى يشكل محور النقاش فى فكر ما بعد الحداثة: هل ظل وضع النظرية السوسيولوجية على ما هو عليه فى مرحلة ما بعد الحداثة؟ هل يحتاج علم الاجتماع إلى تعديل فى مضمونه النظرى والمنهجى فى ضوء متغيرات العصر؟ وعلى هذا الأساس تبلورت مبررات النقد الحالى لعلم الاجتماع كما سنوضح فى الفقرة التالية.

ثانياً: ما بعد الحداثة : الحركة النقدية

يقول Seidman & Wagner «من الطريف أن نرى أن نجاح علم الاجتماع فى وصوله إلى علم أكاديمى مؤسس أدى - ربما بطريقة خاطئة - إلى نقد مشروع الحداثة ذاته»^(٣٢).

إن اعتماد علم الاجتماع على مصادر تمويلية عامة وخاصة لإجراء البحوث الاجتماعية أظهر الشكوك فى مصداقية هذا العلم وفى مصداقية أهدافه التى يسعى إليها. لقد لاحظ ستيفين ترنر (Stephen Turner) مثلاً عدم الاتساق بين النتائج التى توصلت إليها الدراسات الاجتماعية التى أجريت خلال القرن العشرين. ومع ذلك فقد كان من نتائج هذه الدراسات أن ظهرت حركة نقدية متميزة ركزت على قضايا المنهج، وظهرت الدعوة لإعادة النظر فى موقف العلم الاجتماعى بهدف إزالة الشك والغموض الذى انتاب هذا العلم فى جانبيه النظرى والمنهجى.

وهكذا أصبح علم الاجتماع يعيش فى أزمة تتمثل فى الشك فى مصداقية العلم، والتناقض الواضح بين الفكر النظرى والتطبيق العلمى، بالإضافة إلى حالة الغموض التى انتابت العلم الاجتماعى. وكان هذا الموقف (أزمة علم الاجتماع) من دواعى نشأة حركة ما بعد الحداثة، تلك الحركة النقدية التى ظهرت استجابة لظروف خاصة بعلم الاجتماع حيث لاحظ العلماء مظاهر تناقض واضحة من مؤشراتهما: الإغراق فى الأمبيريقية وفى نفس الوقت الإغراق فى التنظير بالإضافة إلى ما سبق الإشارة إليه من غموض وشك فى مصداقية

ظهور تيار مضاد قام من أجل الدفاع عن المشروع العلمي، ومعارضة أفكار ما بعد الحداثة باعتبار جنوبها عن العلمية وأنها تؤدي إلى «الفوضوية» و«اللاتحديد» و«اللاعقلانية» و«اللامعنى». بل طالب بعض نقاد ما بعد الحداثة بضرورة إعلان فشلها فهي نزعة لا بد أن تنتهي إلى العدمية.

وفي محاولة للدفاع عن استمرارية الضوابط العلمية التي تتطلبها النظرية في مجال العلم. أثار نقاد ما بعد الحداثة تساؤلات أساسية من أهمها: هل هناك شكوك حول مصداقية المعايير العقلانية للخطاب الاجتماعي؟ هل التخلي عن المشروع العلمي يعنى بالضرورة التنازل عن برنامج قويم للتنظير والتحليل النقدي؟. وفي مناقشة تلك التساؤلات رصد نقاد ما بعد الحداثة أهم إخفاقات هذا التيار وأكادوا فشله في التمييز بين الكلية والنسبية أى عدم قدرة هذا التيار على التفرقة بين نسبوية المجالات التي يجب أن يتحرك في إطارها التنظير الاجتماعي، وبين تلك المعرفة الكلية العامة التي تتولد عن استخدام تلك المجالات. وقد ولد ذلك تارحجاً واضحاً بين الرؤيتين، الكلية العامة والنسبية الخاصة، بين الرؤية الشمولية والأخرى التجزئية، مما شكل صعوبة أمام المنظرين الاجتماعيين تتمثل في تحديد دقيق للحد الفاصل بين التعميم النظري، والتجزئي الأميريقي.

ورغم أن تيار ما بعد الحداثة يستبعد إمكانية الوصول إلى التنظير في علم الاجتماع، إلا أن الشواهد التاريخية والواقع الأميريقي يشيران إلى أن المعرفة تراكمية، حيث تولدت بالفعل في بعض أجزاء من العالم. وفي محاولة بناء أطر نظرية، ركز كولنز Rondell Collins على دراسة العمليات الاجتماعية الأساسية على المستوى التجريدي بهدف الوصول إلى نظرية عامة إلا أن المشكلة الأساسية التي واجهته هي عدم قدرته على الفصل بين النظرية وبين المحتوى الأيديولوجي الذي تسرب داخل الإطار قدرته على الفصل بين النظرية وبين المحتوى الأيديولوجي الذي تسرب داخل الإطار العلمي مما أدى بها إلى الفشل في إقامة نظرية علمية كلية. وفي محاولة سد الفجوة بين النظرية والتطبيق في علم الاجتماع اقترح واجنر Wagner عدم التخلي عن

النظرية العامة أو عدم إغفالها في التطبيق، إلا أنه نظراً لعدم إمكان خلق نظرية عامة عن المجتمع، يرى أنه من الأفضل النظر إلى النظرية العامة في ضوء بعض الاستراتيجيات الموجهة "orienting strategies" (مثل نموذج كوهن أو نموذج لوكاتوس). ومن هنا يدعبر Wagner إلى الواقعية والتخلي عن ادعائنا بالميكانة المعرفية والمنهجية للنظريات العامة، حيث يمكن الاستفادة منها من خلال بعض التوجهات التي تقدمها للبحث الأميريقي (٣١).

وفي محاولة توفيقية أخرى بين النظرية العامة والنظرية النسبية يقترح ريتشارد براون Richard Broun إقامة نظريات كلية متعددة المداخل، فالخطاب العلمي من وجهة نظره يكشف عن متعددة في توجهات النظرية العامة كل منها متسق داخلياً، وله صور أيديولوجية تختلف عن الآخر. فالوظيفية مثلاً لها صور وآليات واهتمامات أيديولوجية تسعى من خلالها إلى استقرار النظام الاجتماعي والمحافظة عليه. كما أن للنظريات الأخرى صورها وآلياتها المتوافقة مع أطرها الدباحية وتهدف بالتالي لتحقيق أهداف أخرى. ولهذا يرى براون، لحل الإشكال الدالير بين ما بعد الحداثيين ونقادهم، البحث عن نظرية بديلة تقوم على تصور المجتمع باعتباره يحتوي على عمليات متواصلة، ويعتمد على اللغة باعتبارها تحقق هذا التواصل والاتصال، ويمكن أن تضم هذه النظرية مداخل أو مستويات موسعة وتركيبية ومحددة تجمع بين مستويات متعددة للتحليل الموسع والمصغر والوسيط Marro-Micro-Meso lev-rnvels.

وعلى الرغم من تلك المحاولات للتقريب بين تيار ما بعد الحداثة ونقاده، إلا أن الجدل لم يتوقف والحوار مازال مستمراً والشواهد تدل على أن علم الاجتماع يبحث له عن هوية، ومقبل في القرن الواحد والعشرين على أزمة من نوع خاص، تلك الأزمة التي شكلت تيارات فكرية متنوعة لما بعد الحداثة والتي سوف نعرض لها في الجزء التالي:

٦- تيارات ما بعد الحداثة

قبل أن نعرض لتيارات ما بعد الحداثة يجب أن نقدم

بعض الافتراضات التي تلقى الضوء على العلاقة بين النظرية الاجتماعية وتلك التيارات الثقافية شديدة الانساع والتباين.

١- أن ظاهرة ما بعد الحداثة - كما وردت في أعمال غالبية المفكرين الغربيين ما تزال قيد البحث.
٢- أن حصر تأثيراتها في ميدان أو مجموعة ميادين معرفية مسألة شاقة نظرا لوجودها في معظم ميادين المعرفة (الاقتصاد - السياسة - الاجتماع - الثقافة - العمارة...).

ومن ثم فإن ما نعرضه فيما يلي من تيارات فكرية، إنما هو محاولة مبدئية لعرض أهم تلك التيارات. ولعل السؤال الذي يطرح نفسه في هذا الإطار ويلح علينا هو: ما ظاهرة ما بعد الحداثة؟ وكيف وردت في الخطاب السوسيولوجي المعاصر؟ وكيف يفسرها رجال الفكر الاجتماعي؟

إن المتتبع للإنتاج السوسيولوجي، والثقافي في المجتمعات الغربية يمكنه التمييز بين تيارات فكرية ثلاثة تعرض لها لإيجاز فيما يلي: (٣٣)
التيار الأول: «سوسيولوجيا الثقافة المفروضة»: الثورة المعرفية

وعلى الرغم من أن هذه التسمية التي رأينا أنها أقرب إلى الواقع والمعبرة عن خطابات بعض المفكرين الغربيين، إلا أن الأفكار الواردة غير متجانسة تماما. حيث نجد تباينات بين أصحاب هذا التيار، إلا أن ذلك لا يمنع من وجود خيط مشترك يجمع بينهم. ومن أهم أصحاب هذا التيار فرانسوا ليوتار، دانيال بل، جيمسون، هارفي، وسكوت لاش. لقد حاول مؤيدو هذا الاتجاه إقامة صلة رمزية بين سمات ثقافية وبين مرحلة تاريخية ذات مواصفات خاصة، بمعنى أنهم حاولوا الربط بين ثقافة ما بعد الحداثة وولادة مجتمع ما بعد الصناعة. أما عن خصائص مرحلة ما بعد الحداثة فقد تم حصر أهم مظاهرها - كما وردت في أعمالهم في التالي:

١- إحلال المعرفة العلمية محل إنتاج السلع ومعنى ذلك الاهتمام بالثقافة بدلا من التركيز على المادة.

٢- الإبداع التكنولوجي في فن إدارة مؤسسات إنتاج المعلومات والاتصالات أكثر من القدرة على تنظيم

عملية العمل.

٣- التركيز على أهمية التخصص التقني أساسا وظهور تكنولوجيا الخدمات.

وللإحاطة بأفكار مؤيدي هذا التيار وما يحتويه من مضامين اجتماعية سوف نعرض لأهم المقولات الواردة في خطابات أصحاب هذا التيار:

١- يشير البعض إلى أن العلاقة بين مرحلة ما بعد الصناعة وثقافة ما بعد الحداثة تقوم على شرط أساسي يرتبط بحال ومستوى المعرفة الخاصة بالمجتمع ما بعد الصناعي وفي هذا المجتمع تتخذ القرارات معتمدة كلية على تكنولوجيا المعلومات (تكنولوجيا الثقافة).

وبناء عليه يرى فرانسوا ليوتار - مثلا - إن الثقافة تصبح هي القوة المهيمنة في المرحلة الأخيرة من الرأسمالية (مرحلة ما بعد الصناعة). لذلك يؤكد في كتاباته (٣٤) إن ثقافة ما بعد الحداثة لاتعبر اهتماما للمؤلفات الكبرى مثل مؤلفات كارل ماركس، وماكس فيبر، وسيجموند فرويد، فهي لاتصلح لهذه المرحلة التي تتسم بالتبشر واللاتجانس. وبمقارنة بسيطة يعدها ليوتار بين مرحلة الحداثة ومرحلة ما بعد الحداثة يؤكد من خلالها أنه إذا كانت الحداثة تعرف بوضعها تطبيقا عقلانية للعلم على الطبيعة - فإن ما بعد الحداثة تبدو وكأنها نتيجة من النتائج الثقافية للتكنولوجيا المعلوماتية الجديدة (٣٥).

٢- أما دانيال بل فيؤكد على أهمية التطور الهائل في مجال الإتصال والإعلام، ويرى أن ثورة المعلومات كنموذج ثقافي ما بعد حديث يمثل الإطار الحاكم لعملية العمل في المجتمع ومن أهم خصائص هذه المرحلة التفكك في النظم الاجتماعية. لذا فمعد تحليل أي نظام اجتماعي لايجب أن ننظر إليه باعتباره يمثل وحدة كلية متماسكة أو من المفترض دراسته من منظور التوحد بين أجزائه - كما هو سائد في بعض اتجاهات علم الاجتماع التقليدي - وإنما يجب دراسة النظام باعتباره يمثل وحدات مستقلة ومتمايزة. ومن هنا يؤكد دانيال بل على أن الكلمة والصورة باللغة التقنية هي القوة المتحركة في مرحلة ما بعد الحداثة والتي تتفق معها مظاهر التفكك والإستقلالية والثقافات المبعثرة (٣٥).

٣- وفي كتاب بعنوان «المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة، يشير فريدريك جيمسون إلى تلك العلاقة الوثيقة القائمة بين ما بعد الحداثة والمرحلة المتأخرة من الرأسمالية (متعددة القوميات). ويرى أن الرأسمالية مرت بمراحل ثلاث سادت فيها تيارات فكرية متباعدة: ففي المرحلة الأولى شكلت الواقعية - كتيار فكري - جزءاً من الرأسمالية التنافسية أما الحداثة فتطابقت مع المرحلة الثانية للرأسمالية والتي تميزت بالاحتكارية. وأما ثقافة ما بعد الحداثة فإنها تتناسب مع المرحلة الثالثة أو الحالية للرأسمالية وهي التي تتميز بالثقافة الاستهلاكية (٣٦).

وهكذا يؤكد جيمسون أن ثقافة ما بعد الحداثة تتناسب مع سيطرة النزعة الاستهلاكية والطموح الاستهلاكي للموضة. ويعتمد ذلك بشكل أساسي على وسائل الإعلام وتكنولوجيا الاتصال والتقسيم الدقيق للوقت. ويضيف جيمسون أن المجتمع المعاصر يعتمد على إعادة وتقوية منطلق الاستهلاك عن طريق توسيع دائرة التعارضات والتناقضات الثقافية، وإبراز التمايزات بين الثقافات المختلفة. وقد أدى ذلك إلى تحول القيم المادية التي كانت سائدة في مرحلة الحداثة إلى قيم ثقافية في مرحلة ما بعد الحداثة وذلك بفضل تعميم القيم الاستهلاكية وما يتطلبه هذا التعميم من قدرات تواصلية إعلامية وثقافية هائلة. ومن هنا يستمد المجتمع الإعلامي مشروعته وواقعيته.

٤- ويصل هارفي في تحليلاته لظاهرة ما بعد الحداثة إلى الربط بين الثقافة والقوة، فالثقافة من وجهة نظره هي مصدر ممارسة القوة ومكانها المركزي، وهي في نفس الوقت المساحة التي تظهر فيها أشكال الصراعات الجديدة (فبدلاً من الصراع الطبقي المرتكز إلى المقولات الماركسية السابقة، تظهر الصراعات الثقافية والحضارية). وهي تتمثل طواعية عالية للتلائم مع الأنماط المتطورة من التراكم الرأسمالي (٣٧).

٥- ويأتي سكوت لاش ليؤكد أن ما بعد الحداثة تمثل ظاهرة ثقافية بالدرجة الأولى، ففي كتابه الصادر عام ١٩٩١ بعنوان «علم الاجتماع ما بعد الحداثة» قدم اهتمامات علماء الاجتماع في المرحلة المعاصرة حيث تم التركيز على ثلاثة قضايا مترابطة ومتكاملة هي (٣٨).

أ - التغير الثقافي "A Thesis of Cultural Change"

فإذا كانت الحداثة تنظر إلى التمايز الثقافي أو الاختلاف بين الثقافات، فإن ما بعد الحداثة تتناول التحليل عملية تعميق تلك الاختلافات الثقافية.

ب - النمط الثقافي "A Thesis of Cultural Type"

حيث يرى أن من خصائص ما بعد الحداثة خلق لنظام جديد من الرموز الثقافية المتصلة بالجانب الفكري (Discursive) أكثر من اتصافها بالجانب الحسي (Figural)

ج - التدرج الاجتماعي "A Thesis of Social Stratification"

ومن وجهة نظر لاش فإن ظاهرة ما بعد الحداثة تمثل ثقافة عصر جديد، تلك الثقافة المعتمدة كلية على إعادة صياغات رمزية لمرحلة الحداثة السابقة عليها. لذلك فإن ما بعد الحداثة ليست حالة ما بعد التصنيع أو نوعاً خاصاً من المجتمعات (الرأسمالية المتأخرة مثلاً أو المجتمع ما بعد الصناعي)، ولكنها تمثل تياراً فكرياً نقدياً يحاول صياغة فكر الحداثة بأسلوب رمزي حديث يتوافق مع المجتمع الرأسمالي المعاصر لا من منظور مادي وإنما من منظور ثقافي يقف جنباً إلى جنب مع النمط الرأسمالي لما بعد التصنيع. انه تيار يحاول إعادة ما أفقده مرحلة الحداثة خاصة في مجال القيم والأخلاقيات الإنسانية.

واضافة إلى الرؤية الثقافية - الاخلاقية التي قدمها سكوت لاش. يرى البعض أن ما بعد الحداثة هي لحظة من لحظات «تصريف المكبوت الثقافي» ويعتمد هذا الرأي على عدة ملاحظات ثم رصدها في التالي: (٣٩)

١- الانفصال التام بين المثقف وواقعه. وظهر هذا الاغتراب في خطاب المثقفين حيث التناقض بين النص المكتوب والخطاب العلني، وبين الممارسات الفعلية لهم، أو الانفصال الواضح بين رموز لغة الباحث الأكاديمي، وبين حركته في المجتمع. ونتيجة لهذا الانفصال والتباعد نشأ اتجاه يتبنى مقولة الثقافة للثقافة على غرار مقولة الفن للفن.

وهنا تظهر ما بعد الحدائة على أنها مجرد خروج للمكبوت الثقافى عند المثقفين وهى لهذا تشكل وعياً متصاعداً بأن الثقافة أصبحت لعبة لغوية مرتبطة بالقوة وممارستها فى المجتمعات.

٢- نضوب القدرة الإبداعية: فإذا كانت الحدائة تعتمد على العقل (العقلانية)، ومن ثم تقوم على مبدأ التقدم والتوسيع الدائم للقدرة الذاتية والإبداعية من أجل استيعاب حقائق اجتماعية جديدة وإذا كانت ما بعد الحدائة هى مجرد إعادة أو تكرار للأفكار وإنما بشكل جديد، فإن خصوصية مرحلة ما بعد الحدائة الحالية تكمن فى القدرة على نقل الرموز المجتمعية التى كانت سائدة فى مرحلة الحدائة والتى جرى نسيان أصولها التاريخية من حيز إلى حيز ومن زمان إلى زمان آخر، وعليه تحيل ما بعد الحدائة، قراءة الواقع، إلى مجرد نوع من التوليف بشكل جديد أو مستحدث.

وأياً ما كانت الآراء والتفسيرات لظاهرة مما بعد الحدائة، فإن واقع الأمر أنها تشكل اللحظة التى تتجمع فيها الكثير من الواقع (أزمة الانهيارات الكبرى التى أصابت الفكر الماركسى، التراجع الثورى عند المثقفين وفقدان الفئات المثقفة (الانتجوليسيا) الوظيفة الاجتماعية التى كانوا يقومون بها). لقد شعر المثقفون بالقلق والانزعاج نتيجة تحولهم إلى مثقفين بلا دور (اختصاصيين) كما يشير ميشال فوكو حين يتكلم عن «موت المثقف». كما انهم يبدون الكثير من الأسى لكونهم تحولوا، فى عالم يسوده العقل التقنى المادى الذى تسيطر عليه قوانين السوق، إلى جسد بلا روح.

وهكذا قضى ما بعد الحدائين على فكرة كانت قائمة حول المجتمع فى مرحلة الحدائة.

وربما بنا على تعديل مقولات كادت ان تكون ثابتة فى الفكر الاجتماعى حول البناء الاجتماعى والمجتمع، والتى سادت المرحلة السابقة (الحدائة)، ظهر تيار آخر يحاول إعادة صياغة البنائية الوظيفية فى ضوء متغيرات العصر وتحديات الثقافة المسيطرة.

التيار الثانى: وظيفية ما بعد الحدائة: التركيب البنائى وتمايز الانساق:

ارتبط هذا التيار بكتابات بعض أصحاب الفكر

المحافظ التقليديين فى محاولة منهم لاعادة قراءة النسق الاجتماعى الذى يعد الوحدة الاساسية فى التحليل البنائى الوظيفى، ركزوا العلاقات الداخلة فى هذا النسق من أجل فهم أفضل لتطور المجتمعات البشرية وتفسير قضايا السلوك الجمعى.

وربما تكون أفكار لومان (Luhman)، التى اوردتها فى كتاب مشترك بينه وبين هابرماس والذى نشر بعنوان «الخطاب الفلسفى للحدائة»، قريبة إلى حد كبير فى جزء منها إلى أفكار ما بعد الحدائة. وربما كون القسم الخاص «بالنظرية العامة للانساق» هى الاقرب إلى فكر ما بعد الحدائة.

لقد أكد لومان مثله مثل ليوتار على مرتكزين اثنين: (١) المرتكز العضوى (٢) والنسق التطورى وقام تحليله على فرضية أساسية تقوم على رصد مظاهر التحول فى تفسير النسق الاجتماعى (٤٠)، والتى نعرض لها فيما يلى:

١- ظهور تعديل على مفهوم النسق (System) حيث لم يعد ينظر إليه باعتباره علاقة بين الأجزاء وبين الشكل الذى يؤلف مجموعة هذه الأجزاء، بل أصبح ينظر إليه باعتباره بنى علاقات بين النسق ومحيطه مستنداً فى ذلك على مفهومين: (١) التركيب البنائى بمعنى الترابط المنتظم بين عناصر البنية. (٢) ومفهوم التمايز بمعنى إعادة إنتاج التمايز بين النسق ومحيطه من داخل النسق ذاته (التوجيه الذاتى).

وانطلاقاً من فكرة التركيب والتمايز بين النسق ومحيطه بوصفهما من وظائف النسق يتطور الفهم الحديث للمجتمعات عند «لومان» فهو يرى أن المجتمعات الغربية تطورت فى ثلاثة أشكال متميزة الشكل الأول: تمايز يقوم على التنوع أى احتواء بنية المجتمع على انساق فرعية متوازنة.

أما الشكل الثانى: فيتمثل فى اللامساواة بين الانساق الفرعية ولايعنى ذلك وجود صراعات، بل أن ذلك من شأنه أحداث تماسك محسوب ومرتب.

أما الشكل الثالث والأخير: الذى يحظى بالاهتمام حالياً فهو التمايز الوظيفى الذى ينظم عملية التواصل والعلاقات بين الانساق الفرعية والتى يتميز كل واحد

منها بوظيفة خاصة. ولكن هذه الوظائف غير مستقلة عن بعضها البعض، بل إنها مترابطة ومتداخلة الصلات، الأمر الذي يمنع الأولوية المطلقة لوظيفة معينة على الوظائف الأخرى للانساق الفرعية.

واستناداً إلى ما سبق - ورغم التعقيد الشديد الذي تتميز به نظرية «لومان» فإن ما يطرحه - كما يشير «الدبراني» يقرب كثيراً من أفكار ما بعد الحداثة حيث: نهاية عصر المؤلفات الكبرى وانتهاء أفكار الوجودية بالإضافة إلى «موت الذات» فكلها تصبح عند لومان نسفاً بدون مركز أساسي ثابت فيه، نسفاً يمتلك سيطرة كبيرة على توجهه الذاتي بدون أن يكون لهذا التوجه مركز أساسي راسخ. أن هذا النسق بالمعنى الذي يعطيه لومان هو التعبير عن رفض بناء قواعد عامة للنسق بكيته.

التيار الثالث: ويمكن أن نطلق عليه ثقافة الخبرة العملية: الكليات في مقابل الجزئيات وهو تيار يحاول أصحابه إقامة جسر تعبر عليه الأيديولوجيات من التفسيرات الكلية المطلقة إلى رؤى جزئية تفرعية، فالأيديولوجيا تفترض وجود حقيقة كلية شاملة تسمح باتصال المواقع الاجتماعية فيما بينها، وتفترض وجود نظام مركزي يضمن المعنى على المواقع والجزاء المترابطة فيما بينها. أما الرؤى التجزئية للأيديولوجيا فإنها على العكس تتخلى عن كل مرجعية مركزية ويغيب تدريجياً كل تفسير توحدي للعالم الاجتماعي فيحتل التبعثر والفوضى محل الانظام والتوحد.

ويقوم هذا التيار على توصيف الحالة الواقعية والخبرات المعاشة حيث تم رصد المظاهر التالية:

١- الانقطاع في العلاقة بين تجارب الأفراد وانزالهم المتزايد عن بعضهم.

٢- استقلالية النظم الفرعية وعدم اندماجها أو تكاملها في كل موحد.

٣- ينظر إلى المجتمع باعتباره مجموعة نظم فرعية مستقلة عن بعضها البعض وإن كان هناك علاقات تفاعلية بينها تشكل المجتمع.

٤- عد التمايز هو المحرك للحرية (لومان)، بينما يراه البعض مسألة تناقضات تظهر في المرحلة الرأسمالية

المعاصرة (دانيال بل).

ما بعد الحداثة - أذن - هي تعبر عن تيار فكري تقوم على نقد مظاهر التفكك التي سادت المجتمع. فلم يعد المجتمع يقدم نفسه بصفته وحدة متكاملة، بل هو مجموعة أجزاء مستقلة ولكنها مترابطة بشكل عملي مع غياب نظام مرجعي مشترك لها، وغياب نص أيديولوجي موحد وكامل، والاتصال الوحيد هو عن طريق الرموز التي يسيطر عليها نظام المعلومات (الاعلام).

والسؤال الذي يطرح نفسه: هل يمكن تحليل المجتمع عن طريق الرموز الثقافية فقط؟ وهل نتخلى كلية عن الأيديولوجيات؟ وهل ما بعد الحداثة تمثل حركة ثقافية أم تيارات في دور التشكيل؟ وما دور علم الاجتماع في تحليل الظواهر التالية: التغير الاجتماعي، التمايز الثقافي، التدرج الاجتماعي والعلاقات الطبقية؟ إلى أي مدى تشكل ثقافة الحداثة ضغوطاً على علماء الاجتماع من حيث تنبئ ما وصلت إليه في تطبيق شروط البحث العلمي؟ وما يتعلق بها من مسلمات كادت أن تكون ثابتة في الفكر ومستقرة في المنهج والتفسير السوسيولوجي؟ وهل المناقشات الدائرة حول هذه القضايا النظرية والمنهجية يمكن أن تقف عند هذا الحد؟ ربما نجد الإجابة على كل تلك التساؤلات في الواقع المعاش الذي يحتاج منا إلى دراسات أعمق.

٧- قضايا وملاحظات حول حركة ما بعد الحداثة ومع هذا فيمكن أن نقدم ملاحظتنا على ظاهرة ما بعد الحداثة فيما يلي:

١- يشير خطاب ما بعد الحداثة إلى حدوث تحولات هامة في المجتمعات الغربية وتطورات تكنولوجيا واقتصادية أثارت قلق المثقفين (الكهنة بلغة رموز آرون)، وثورات اجتماعية وثقافية ناشئة عن تحليل أنماط التفكير والحياة المألوفة المستقرة.

٢- لقد ارتبطت الحداثة كحركة اجتماعية شاملة بالخروج من العصور الوسطى والانتقال إلى المجتمعات الرأسمالية التي تتسم بالتجديد والابداع والتحديث والدينامية. وصاحبت التصنيع وال عمران واضفاء الطابع السلبي، أما ما بعد الحداثة فقد ارتبطت بالتمرد ضد اخفاقات الحداثة المتأخرة وارتبطت كحركة اجتماعية

بالتبشير بحلول نمط جديد أطلق عليه ما بعد الصناعة أو مجتمع الاعلام أو ما بعد التكنولوجيا أو بالأحرى المجتمع الاستهلاكي والمعلوماتي والالكترونى... أو الثقافة المعممة. وعلى أية حال فمهما كانت التسميات فإن هناك اختلافاً بنوياً جذرياً بين المرحلة التي يمثلها المجتمع الحالي وبين المراحل الأسبق للرأسمالية التي انبثقت منها هذا المجتمع.

٣- تجسد ما بعد الحداثة - كظاهرة ثقافية - التحولات العميقة والبعيدة المدى في المجتمعات الغربية فقد ارتبطت بتغير القيم والبعد الانساني .. لكن الأمر يختلف قليلاً عن أوضاع العالم الثالث. نحن نناقش مشكلات مجتمع استهلاكي مفرط التطور تكلست فيه الحداثة بحيث أصبح الكلام يدور عن إنكار الايديولوجيا وعدم امكانية المعرفة وموت الذات، وفصاميه الرعي، ونهاية التاريخ، نحن في العالم الثالث مازلنا نكافح من أجل ارساء حداثة متماسكة، ومازالت عقولنا غارقة في ماقبل الحداثة. ومع هذا نحن لانستطيع ان ننكر ان ما بعد الحداثة تحيط بنا ومجتمعاتنا من كل جانب في عصر العولمة Globality حيث اضاءت ثقافة كونية على نمط الإنتاج والإستهلاك وفي الصدارة منه الانتاج الثقافي.

٤- إننا نعيش في العالم الثالث(١١)، عند الحدود الفاصلة بين محاولة ترتيب عقلاني للحياة من وجهة وبين الغموض والفصام لما بعد الحداثة من جهة أخرى وتزداد باطراد المساحات التي يحكمها المنطق ما بعد الحداثي مع سيادة الطابع السلمي (كما يشير ايجلتون) ولا يمكننا الافلات من هذا السياق. ان ما بعد الحداثة هو تطور ثقافي للرأسمالية المتأخرة شكلت جوانب إيجابية وأخرى سلبية، حيث تعد تقدماً وكارثة في آن واحد لذلك علينا ان نقارب بين الواقع وما بين أيدينا.

٥- اذا كانت نظريات ما بعد الحداثة (التي تعددت أشكال خطاياها وتتنافر بقدر تعدد أشكال خطاب الحداثة) تنفي مقولة النظرية ذاتها أو ما يسميه لوتار ميتا - حكايات، فإنها مازالت نظريات. وإذا كانت الحداثة قد أنتجت منظومة من المؤسسات والممارسات وأشكال الخطاب، التي تضفي الشرعية على أنماط سيادتها

وسيطرتها، فإننا نشهد الآن تحولات ما بعد الحداثة ذاتها في خطاب مؤسسي الطابع يتمشى مع الثقافة الرسمية في المجتمع الغربي، إلا أن هناك ما بعد حداثة تصير على أن تظل تعبيراً عن تناقضات النظام وعيشيته. واكتشاف هذه الامكانات في كل تحول جديد هو الشرط الضروري لكسر الطوق المحكم الذي يفرض تطور النظام على عقول البشر.

٦- يكاد يجمع أنصار فكر ما بعد الحداثة على أن التحولات التي انتابت المجتمعات الغربية (المتقدمة) في غير صالح الانسان تعد من أهم العوامل المؤدية إلى تشكيل ظاهرة ما بعد الحداثة وتركيز مقولاتها حول القيم الثقافية المفقودة. وبرغم هذا الإجماع إلا ان الباحثين يختلفون حول تشخيص ظاهرة ما بعد الحداثة وتفسيرها للعالم والتنبؤ به .

هذا بالإضافة الى أن معظم خطابات ما بعد الحداثة تشير إلى أن هذه الظاهرة صاحبت هيمنة الثقافة الامريكية - خاصة بعد الحرب العالمية الثانية (انتصار امريكا وهيمنتها على العالم).

٧- يتفق أنصار ما بعد الحداثة على أنها التقت في مرحلة من مراحل تطورها باتجاهات ما بعد النيوية الأوربية.

٨- يدعو أصحاب اتجاه ما بعد الحداثة المفكرين والباحثين إلى ضرورة إعادة النظر في قضايا محورية منها على سبيل المثال:

(أ) الطابع المركزي الأوربي للنزعة الانسانية والذي يعد أحد أسس الحداثة.

(ب) العلاقة بين الذات والآخر (حوار الحضارات)

(ج) إعادة الاعتبار للثقافات الفرعية ودورها الايجابي في الحياة.

(د) تقليص دور التاريخ والاهتمام بالحاضر

(هـ) تقليص دور النظرية واستبدالها بحركة الحياة اليومية.

(و) تحطيم السلطة الفكرية (موت المؤلف).

(ز) مستويات الحكم ومعايير التقييم التي انتشرت بفعل مرحلة الحداثة (منهجية البحث).

٩- ان حركة ما بعد الحداثة تمثل رد فعل لازدياد

أولاً: اتجاه النظريات الاجتماعية، التي كانت تمثل اتجاهات متعارضة على المستوى المجرد، إلى الالتقاء.

وثانياً: بذلت محاولات جادة في علم الاجتماع المعاصر، في سبيل الوصول إلى شكل من أشكال التركيب النظري theoretical synthesis منها على سبيل المثال محاولات للوصول إلى روابط أمبيريقية وتحليلية بين مستويات التحليل الموسع والمصغر (الماكرو والميكرو) (محاولات الكسندر وآخرين ١٩٨٧).

(٢) محاولات للربط بين التحليلات المصغرة وبين السياقات. البنائية التاريخية (Giddens ١٩٨٤).

(٣) محاولات لوضع نظريات محورية تستعين برؤى متعددة مع التركيز على النظرية التي تكون في موضع «البؤرة» (Lengermann and Niebrugge-Brantly).

وهكذا يكشف الوضع الحالي للنظرية الاجتماعية - من وجهة نظر Smelser - عن انهيار الخلافات الجذلية التي تميز علم الاجتماع في مرحلة الستينيات والسبعينيات. ويبدو أن السمة التي تغلب على مشهد التسعينيات سمة تقرب من «التعددية السلمية»، أي الاعتراف بأن البحث الاجتماعي يضم بشكل مشروع اتجاهات نظرية ومنهجية متنوعة، مع وجود تفضيلات واضحة لبعض الاتجاهات النظرية، تظهر بين جماعة يمكن تحديدها من المنظرين والباحثين والأمبيريقين. وعلى الرغم من وجهة هذه المحاولات (التوفيقية أو المتفائلة بمستقبل علم الاجتماع ودور النظرية الاجتماعية) إلا أن الحوار يبدو أنه سيستمر، إذ إن المشكلة موضع الدراسة في حقيقة الأمر ليست جديدة تماماً في أدبيات العلم الاجتماعي، وإنما برزت التساؤلات الجديدة حولها بسبب المتغيرات العالمية، وبخاصة الثورة المعرفية، والإخفاق العلمي في تحقيق التقدم المنشود للإنسانية، الأمر الذي استدعى طرح مقولة: هل يمكن للعلم الاجتماعي أن يحقق ما لم يحققه العلم الطبيعي في فهم المجتمعات الإنسانية وإدارة شئون العالم؟.

طاقات المجتمع التي لم تصاحبها زيادة في القدرة على السيطرة عليها وترشيدها، بل صاحبها انحسار هائل في هذه القدرة.

١٠- إن ما بعد الحداثة تعد حركة فكرية تشير إلى أزمة الذات الإنسانية التي فقدها علماء الاجتماع حين تقلص دورهم في الحياة الاجتماعية، فقد شعروا بأزمة العلم الاجتماعي بسبب عدم قدرته على تفسير العالم والتنبؤ بمسار تطوره.

والسؤال الذي يحتاج منا وقفة يتعلق بالموقف الراهن للنظريات الاجتماعية في ظل متغيرات هزت مقولات وأسس علم الاجتماع، وفي إطار هيمنة ثقافة توصف بالعالمية لها تأثيرها العظيم على مجمل الحياة الاجتماعية، والذي سوف نحاول إيجازه في السطور التالية.

٨- الموقف الحالي للنظرية الاجتماعية: الحوار الدائر والجدل المستمر

والآن، وبعد هذا العرض لأدبيات ما بعد الحداثة والتيارات الفكرية السائدة، تبرز أمام الباحثين في علم الاجتماع تساؤلات شتى حول الموقف الحالي لهذا العلم ورؤية مساره في المستقبل، في ضوء الحركة النقدية لما بعد الحداثة وما أثارته من ردود أفعال ورؤى متباينة.

ولعل أهم هذه التساؤلات:

- ما البديل للنظريات الاجتماعية العامة؟ وكيف يمكن حل مشكلة العلاقة بين الفكر والواقع؟

- كيف يتم التوفيق بين العلم والسياسة والثقافة؟

- هل يمكن صياغة نظريات اجتماعية كلية تأخذ في اعتبارها الموقف والسياق التاريخي؟

- إلى أي حد يوجد علم اجتماع موحد وإلى أي حد توجد علوم اجتماعية قومية وإقليمية متمايزة؟

- يقول سميلسر Neil J. Smelser إن علم الاجتماع المعاصر يشبه قطعة الفسيفساء المعقدة التي تحتوي على قوى اجتماعية وفكرية عامة وخاصة، عالمية وإقليمية، لكن على المرء أن يقر بوجود ميل نحو التقارب بين المواقف النظرية حيث نلاحظ: (٤٢)

المصادر والهوامش

- (١) السيد حسين، الوعي التاريخي والثورة الكونية، حوار الحضارات في عالم متغير، القاهرة مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام، ط٢٠، ١٩٦٠، ص ١٥٠-١٥١.
- (٢) يشير مايك فينرسون إلى أن مفهوم ما بعد الحداثة ينطوي على مفاهيم غامضة ويتمس بالتنوع الشديد والغموض الواضح راجع تقديمه للمعدد الخاص عن مرحلة ما بعد الحداثة في:
- Featherdton, M.; "In pursuit of postmodern: an Introduction". In: Theory, Culture & Society, vol.5, No.2, June, 1988, p.195-215.
- Jencks ch. "What is post modernism"? London, 1986, p.35. (٣)
- Connor S., "Postmodernist Culture, An Introduction to Theories of contemporary" Oxford & Cambridge (٤)
- U.S.A. Blackwell, 1992, pp.8-9.
- Habermas, J. Modernity-An Incomplete project" In: postmodern Culture (ed.) by Hal Foster, London, Pluto (٥)
- press, pp. 3-15.
- Jameson, F., "Postmodernism or the Cultural Logic of Capitalism", New Left Review. No.46, July - Aug. (٦)
- 1984, pp.52,92.
- Foster, H. "Postmodernism: A preface". In: postmodern Culture (ed.) introduced by Hal Foster, London, - (٧)
- Pluto Press, 1983, p. VII.
- (٨) رى جون فرو J.Frow أن تحليل ما بعد الحداثة يتطلب التفرقة بين مصطلحات ثلاثة: الحداثة modernism وهي عبارة عن جملة الممارسات الثقافية التي يكون بعضها معاديا للحداثة ذاتها. علم الاجتماع والثقافة (ارتبطت بمفهوم العقلانية عند ماكس فيبر وعبر عنها في نظريته الاجتماعية، وتم تطويرها في إنجاء نظري عرف باسم نظرية التحديث (Modernization theory) التي ترسخت بعد الحرب العالمية الثانية من خلال العلم الإمبريقي. كما ظهرت عند أدورنو Adorno وهو كهيمر Horkheimer وهابرماس Habermas و فوكو Foucault. والحداثة modernity ويمكن فهمها على أنها ترتبط وتتشارك مع التحديث كعملية، وتمثل درجة فلسفية أدت إلى تخطي عالم ما بعد التقاليد post-traditional world للاستزادة راجع المصدر التالي:
- Frow, J.: "What was postmodernism"? In: "Ian Adam and Hellen Tiffin; Post the Last Post-Theorizing post-colonialism and post-modernism. N.Y., London, Harvester, Wheatsheaf, pp. 139-152.
- See: Habermas, J. "Legitimation Crisis, (trans. by Thomson Mc Corthy, London, Heineman, 1976, pp. 3-15. (٩)
- وحول التفرقة بين الحداثة والحديث وما بعد الحداثة من المنظور الفلسفي وأصليهما في مجال الفكر الاجتماعي، يمكن الرجوع إلى المصدر المهم التالي:
- Sruton, Ropger.: Modern Philosophy, London, Mandarin 1996: pp. 500-504.
- (١٠) انظر أحمد حسان، مدخل إلى ما بعد الحداثة (إعداد وترجمة) القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، كتابات نقدية، ١٩٩٥ ص ٩.
- See: Habermas, J. Op.cit, p.4. (١١)
- (١٢) في دراسة لفرديريك جيمسون بعنوان: ما بعد الحداثة والمجتمع الاستهلاكي، يقدم تحليلًا لتناقضات مرحلة ما بعد الحداثة والتي يطلق عليها المنطق الثقافي للمرحلة المتأخرة من الرأسمالية، انظر ذلك في:
- Jameson, F., Postmodernism and Consumer Society. In: Hal Foster, postmodern Culture, (ed.). London, 1993, pp.111-125.
- وحول عالم المعلوماتية قدمت دومنيك نورا Dominique Nora تحليلًا مستفيضًا في كتاب حديث لها يحمل عنوان «غزاة العالم المعلوماتية» أشارت فيه إلى انكسارات المعلوماتية على مجمل الحياة الاجتماعية ومستقبل الإنسان، وترى الباحثة أن التوقف عند الإنكسارات الاجتماعية التي تنتج عن الثورة المعلوماتية تجعلنا أمام مفارقات تجمع أوضاع متناقضة، إذ نجد التقدم الهائل أو التراجع المقلق والارتفاع بالفرد الديمقراطي نحو الأفضل أو تهيمش وعي المواطن وذلك من خلال جهاز قوى يقهر الشقاكات أو آلة تستطيع تطويع ثقافة الإنسان لجهة واحدة، إنها مرحلة «ما بعد الحداثة».
- راجع عرض أفكار هذه الدراسة في قضايا وأفكار الخليج، في ١٩ أبريل ١٩٩٦ «إعلام واتصال» ص ٧.
- (١٣) يقول ليونار أننا نعيش حالة من الإحباطات المتكررة بسبب التقدم الذي أُنشِجته مرحلة التحديث السابقة لما بعد الحداثة، لذلك يجب النظر إلى المرحلة الأخيرة (ما بعد الحداثة) على أنها مرحلة تمثل حالة فشل أو انكسار بسبب النتائج المدمرة للمعلم وتطبيقاته.

المعرفة (١، ٢)، سبتمبر ١٩٩٥ م.

ويمكن الإطلاع على العرض والتحليل لاشكاليات العولمة وأثرها على البنى التقليدية في العالم الثالث في: أحمد مجدى حجازي: العولمة وآليات البنى التقليدية في العالم الثالث: التحديث من حول هذه الأفكار راجع المصدر التالي:

Lyotar, J.F., "The postmodern Condition: A Report on Knowledge", (trans), Manchester Uni.Press.1978.

(١٤) نقول روز من أكثر الإشكاليات التي تواجه الباحثين في دراسة ما بعد الحداثة هي أن العديد من المفكرين يستخدمون المصطلح حسب فهم كل منهم لمعنى كلمة (modern) والبائدة الإنجليزية (post). لذلك تأتي تفسيرات ما بعد الحداثة (Post-modern) متناقضة حيث تجمع ما بين الانفصال والانصال. وتضيف روز ليس هذا فحسب وإنما استخدم المصطلح بأكثر من معنى في مجالات المعرفة المختلفة.

انظر: مارجريت روز «ما بعد الحداثة»، ترجمة أحمد الشامي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٤، ص ١١، ١٢. ويمكن أيضا الرجوع إلى آراء بيتر بروكر في التفرقة بين الحداثة وما بعد الحداثة في المصدر التالي: بيتر بروكر «الحداثة وما بعد الحداثة» (ترجمة عبد الوهاب علوب ومراجعة جابر عصفور)، أبو ظبي - منشورات المجتمع الثقافي، ١٩٩٥.

(١٥) حول آراء جيمسون وليوتار في آثار ما بعد الحداثة على مجمل الحياة الاجتماعية يمكن الرجوع إلى المصادر التالية:
- Jameson, F. "Postmodernism or culture Logic of late capitalism", op.cit.

- Lyotar, J.F. "The Postmodern condition", op.cit, pp.71-88.

(١٦) حول النظام العالمي الجديد وآليات العولمة وتأثيرها على «دول العالم الثالث» يمكن الرجوع إلى المصادر الآتية:

- Schudson, M.; "Culture and integration societies", International Social Science Journal, Art (1), UNESCO 139/1994

- Cleveland, H.; "Birth of A new World, An open moment for International Leadership" Jossey Bass Publishers, San Francisco, 1993.

- راجع أيضا التقرير المهم الذي وضعته لجنة «إدارة شؤون المجتمع العالمي» وهو مجموعة مستقلة ص ٢١٨ شخصية علمية، تنوع خبراتهم ومسؤولياتهم. وتم نشر التقرير في كتاب يحمل العنوان التالي:

"Our Global Neighbourhood, The Report of the Commission on Global Convergence, Oxford, Uni. Press, 1995.

وظهر باللغة العربية بعنوان «جبران في علم واحد» سلسلة عالم المعرفة (١، ٢)، سبتمبر ١٩٩٥ م.

ويمكن الإطلاع على العرض والتحليل لاشكاليات العولمة وأثرها على البنى التقليدية في العالم الثالث في: أحمد مجدى حجازي: العولمة وآليات البنى التقليدية في العالم الثالث: التحديث من منظور مختلف، في: المدينة والريف أبحاث حول أنساق القيم والعمارة. الشارقة، منشورات دائرة الثقافة والإعلام، مجموعة كتاب الراشد (٥)، ١٩٩٦ ص ٧-٢٥.

Jameson, F. Postmodernism, or the Culture logic of late Capitalism., Op.Cit.

- فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، مرجع سبق ذكره.

(١٧) See: Bell.D.: "The coming of post - Industrial Society, Harmondsworth, 1976, p.37.

(١٨) Habermas, J. "Legitimation Crisis trans. by Thomas Mc corthy, London, 1976.

(١٩) نقلا عن أندرياس هويسن، رسم «خريطة لما بعد الحداثة»، في: أحمد حسان، مدخل إلى ما بعد الحداثة، مرجع سبق ذكره ص ٢٢٥-٢٣٦.

(٢٠) انظر آراء تورين عن تأثير مرحلة ما بعد الحداثة على مجمل الحياة الإنسانية، حيث يرى أنه نوع من التطور ذاتي التدمير. إنها مرحلة «يتحول بعدها الموجب إلى سالب ولا يترى بأى أمل. لقد أوصلنا السعى المستمر نحو الإنتاج إلى البربرية والفقر» (جورز - تورين - بودريار وغيرهم من أصحاب الاتجاه التشاؤمي لما بعد الحداثة). نقلا عنهم مارجريت روز، ما بعد الحداثة، تحليل نقدي، مرجع سبق ذكره ص ١٩٨.

(٢١) Seidman, S. and Wagner, D.: "Post-modernism and Social Theory - The Debate over general Theory", (ed.) (21) Cambridge MA and Oxford UK, Blackwell, 1992.

(٢٢) See for example: Mills, C.W. "The Sociological Imagination", Harmondsworth, 1983, Goldner, A. "The Coming Crisis of Western Sociology", London, 1971., and "The Dialectic of Ideology and Technology, London, 1976, and Horkheimer, M. and Adorno, T.: "Dialiktik der Aufklarung", Frankfurt a.M.1969.

(٢٣) للتعرف على جذور الحركة النقدية التي سادت علم الاجتماع انظر تحليلات السيد الحسيني في كتابه له يحمل عنوان «نحو اجتماعية نقدية»، سلسلة علم الاجتماع المعاصر الكتاب الحادي والخمسون ١٩٨٢، ص ٢١٢.

وأنظر أيضا أحمد مجدى حجازى. «علم الاجتماع الأمة: رؤية نقدية للنظرية السوسيولوجية»، القاهرة، دار الثقافة العربية ١٩٩٢، المبحث الثالث (التيارات النقدية - تصورات بديلة لازمة الواقع) ص ص ٩٧-١٤٤.

(٢٤) حول الالتقاء بين النظريات السوسيولوجية المعاصرة انظر سمسلسر ج. نيل: «النظريات السوسيولوجية»، المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، اليونسكو، فبراير، ١٩٩٤، العدد ١٣٩.

ويمكن الرجوع أيضا إلى أعمال لويس كوزر في:

Coser, L: Masters of Sociological Thought, N.T.1977.

(٢٥) للتعرف على أصول الاتجاهات النقدية الحديثة عند هوركهايمر، وهابرماس وأدورنو، ووالتر بنيامين وغيرهم يمكن الرجوع إلى المصادر التالية كنماذج مبكرة عن هذه الاتجاهات الفكرية:

- Habermas: Knowledge and Human Interests "Boston, 971., "Strukture wandel der Offenilickeit", Berlin, 1962., Benjamin, W; "Zur Kritik der Gewalt und Andere Aufsätze", Frankfurt a.M. 1965., Giddens, A. "Society: Critical Introduction", Macmillan press, London, 1982., Horkheimer, M. and Adorno, T., Op.cit. See Marcuse, H.: One Dimentional Man, London, 1964.

(٢٦)

وحول التغير الذى طرأ على بنية الطبقات الاجتماعية المتقدمة أنظر:

Giddens, A. : "The Class Strucutre of the Advanced Societies", London, 1973.

Seidman , S. and Wagner, D. "Postmodernism and Social Theory, op.cit. p.8.

(٢٧)

(٢٨) يرى جاك دريدا أن التفكيكية تهاجم الصرح الداخلى لنسق القم فى البنى الاجتماعية، وبذلك فإنها تفت معارضة للبنية. ويمكن الرجوع إلى كل من التفكيك Deconstruction والبنائية Structural في المصادر التالية:

- Derida, J. "The Truth in Painting, Trans. by Geoff by Bennignonn & Mcleodd, London, 1987.

أنظر أيضا: أحمد أبو زيد: «المدخل إلى البنائية، القاهرة، مطبوعات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٩٥، الفصل السابع «البنائية والتفكيك». وحول اهتمامات الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع المعاصر في إطار الحداثة وما بعد الحداثة يمكن الرجوع إلى:

- دافيد لوبرين، أنثروبولوجيا الجسد والحدثة ترجمة محمد عرب صاصيلا، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣.

- أنظر أيضا عرض لكتاب برايت برنزر "The Body & Society" في أحمد زايد، الجسد والمجتمع: القاهرة، المجلة الاجتماعية القومية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المجلد السابع والعشرون، العدد الثالث، سبتمبر ١٩٩٥، ص ص ١٤٣-١٥٣.

(٢٩) يقول فهميم «أن تطبيق شروط العلم الطبيعي على العلوم الاجتماعية أضرها أكثر مما نفعها» راجع في ذلك المصدر التالي:

Fahim, H.: "Indigenous Anthropology in non-Western Countries", Carolina Acadademic Press, 1982.

See: Seidman, S. and Wagner, D.Op.cit, p.8-10.

(٣٠)

(٣١) سمسلسر. نيل: «النظريات السوسيولوجية ١٩٩٤ مرجع سبق ذكره.

(٣٢) سمسلسر، نفس المرجع السابق.

(٣٣) راجع سليمان الديواني، ما بعد الحداثة: مجتمع جديد أم خطاب مستجد الفكر العربي، العدد ٧٨ لسنة ١٥ (٤)، ١٩٩٤، ص ص ٦-١٥.

(٣٤) يرى لوتار أن النظريات الكبرى أو ما يسميها الميتاناركيات Metanarratives في ط المجتمع ما بعد الصناعي، وثقافة ما بعد الحداثة قد فقدت مصداقيتها ومشروعيتها نتيجة إزدهار التكنولوجيا المعلوماتية مما جعل الثقافة تمثل المركز الرئيس في عملية التحول والتطور. للإستزادة يمكن الرجوع إلى:

Lyotar, J.F. Op.cit.

(٣٥) يعد دانيال بل من أشهر رواد تيار ما بعد الحداثة الذين اهتموا بالمدخل الثقافي في تفسير العالم والتنبؤ بمسار تطوره واعتمد في تحليلاته على ثورة المعلومات وتكنولوجيا الكلمة والصورة انظر آراء بل في المصدر التالي:

Bell, D., "Cultural contradiction of capitalism", London, Heinemann, 1976.

(٣٦) Jameson, F., "Postmodernism or logic Capitalism". Op.cit., 52 and Jameson, G., "Postmodernism & Con-sumer Society", Op.cit 115-117.,

(٣٧) راجع سليمان الديواني: «ما بعد الحداثة: مرجع سبق ذكره.

Lash, S., Sociology of postmodernism, London, N.Y.Routledge, 1991, p.IX.

(٣٨)

- (٣٩) سليمان الديواني؛ ما بعد الحداثة، مرجع سابق ذكره
- (٤٠) حول التحول في مفهوم النسق الإجتماعى وتحليله عند لومان انظر عرض أحمد حسان؛ ما بعد الحداثة، مرجع سبق ذكره ص ١٩٠-١٩١.
- (٤١) حول أوضاع العالم العربى فى ظل آلياته العولمة وحركة ما بعد الحداثة وأثرهما على الفكر العربى والهوية العربية يمكن الرجوع إلى التحليلات المهمة التى وردت فى المصدر التالى:
- محمود أمين العالم «الفكر العرب بين الخصوصية والكونية»، القاهرة، دار المستقبل العربى، ١٩٩٦، ص ص ١٥-٢١، ٥٣-٧٥.
- وقد حفل الخطاب الثقافى العربى بتحليل ظاهرة ما بعد الحداثة وتأثيرها على الفكر العربى نذكر منها على سبيل المثال: عبد الرحمن عوف «الكونية والأصولية وما بعد الحداثة» مقال بجريدة الأهرام القاهرية بتاريخ ٧/١/٩٧
- سامى خشبة «هل دخلنا القرن الحادى والعشرين؟ نظرات فى القرن الجديد» جريدة الأهرام القاهرية بتاريخ ١٩٩٧/١/٣.
- السيد بسن؛ أسئلة الخصوصية والعالمية. جريدة الأهرام القاهرية تاريخ ١٩٩٧/٩/٢٨
- أنور عبد الملك؛ «عالم جديد»، جريدة الأهرام القاهرية ١٩٩٧/١/١٤.
- (٤٢) سملسر. نيل: «النظريات السوسولوجية»، مرجع سبق ذكره.



في ثقافة ما بعد الحداثة وسياستها

كامل شيع* *

التعبيرات غير المتجانسة يحضر فيها الغث والسمين، الأصيل والمنتحل، الهابط والنخبوي والاعتذاري والطوباوي. ولهذا انقسمت الآراء حولها، فدعاتها المروّجون يمكن لهم أن يأتوا من المعسكر المحافظ أو الراديكالي، وكذلك الأمر بالنسبة إلى نقّادها ومعارضيه. وبينما اعتبرها الطرف الأول تجاوزاً للتفكير الميتافيزيقي (المثلي/الماهوي^١)، الجامد بالعالم وبداية عصر جديد، استخفها الطرف الثاني، أو في أحسن الأحوال قبل بها كموضة تجد مجال تطبيقاتها على تصاميم ورق الجدران أو على طرق تقديم وجبات الطعام على طريقة المطبخ الفرنسي الحديث (النوفيل كوزين). كذلك لاحظ بعض منظري ما بعد الحداثة، كالفرنسي جان فرانسوا ليوتار، أن المدلول الزمني لبداية المابعد لا يتطابق بالضرورة مع مدلولها النظري. فلن أوحث، ظاهراً، بما يعقب عصر الحداثة modernity تاريخياً، فإنها ليست كذلك من الناحية النظرية التي يمكن أن ترجعها إلى كل ما سبق الحداثة أو تزامن معها وانسحب إلى دائرة الظل بفعل سيادتها. إن ليوتار، في هذه الحالة، ينقل إطار مناقشة المصطلح من حدوده، التي تؤشر نزعة فنية معاصرة، إلى حدود أوسع تخصّ الأسس الفلسفية

برّاق وغائم هو مصطلح مابعد الحداثة -Postmod- ernism. فلن تحقق له في العقدين الماضيين انتشار واسع امتدّ من الفن، وفن العمارة تحديداً، ليشمل حقول الأدب وعلم الإناسة والفلسفة والسياسة، فإنه أيضاً اقترن بمشاكل كثيرة في رسم حدوده ودلالته. لقد غدا المصطلح مرادفاً لظاهرة متعددة التجليات تخصّ الفن كما تخصّ التفكير النظري، وتسم مجالات التفكير والثقافة والعلاقات المادية. إن مصطلح مابعد الحداثة لخصّ، بهذه الدرجة أو تلك من الدقة، حساسية جديدة في التعبير الفني، ونمطاً من التفكير غير الميتافيزيقي بالعالم، وشرطاً موضوعياً للوجود الاجتماعي.

في تعريفه بنزعة ما بعد الحداثة يشير قاموس أو كسفورد للغة الانجليزية إلى أنها، ببساطة، تدل على ما يعقب نزعة الحداثة. لكننا في ضوء الاستعمالات المتنوعة والسجلات النظرية المعقدة للمصطلح نلاحظ أن التعريف اللغوي لقاموس أو كسفورد ليس كافياً. فبداية الما بعد post لا تعني محتوى محدداً على تلك الظاهرة التي تدعي تجاوز نزعة الحداثة modernism، بل تكتفي بتعريفها سلبياً، أي بما ليس فيها. فمقابل نزعة الحداثة، انطوت ما بعد الحداثة على فيض من

(*) كاتب وباحث عراقي.

(**) هذا المقال نشر في مجلة «الثقافة الجديدة» العدد ١٩٩٨/٢٨٣ وتفضّلت المجلة بالمواقفة على إعادة نشره في «قضايا فكرية».

للحادثة الغريبة، لذلك أقرن ما بعد الحداثة بنقائض مسلّمات الحداثة عن الإنسان والعقل والتاريخ. إن الحدود السائبة لمصطلح ما بعد الحداثة، حيث يوحي بنهاية الحداثة أو بمواصلة رسالتها أو بمعاداتها أو بالتطفل عليها، هي حدود مناسبة تماماً من الناحية الإجرائية لتغطيتها ظاهرة متحركة ومتعددة الأوجه كالتي هو بصدها.

لكي نقرب من هذا المصطلح غير المستقر ومن الظاهرة التي يسميها، يمكن أن نسأل أولاً، ماهي نزعة الحداثة modernism التي أدخلت عليها بادئة الما بعد لتعيد تأهيلها أو نفيها؟ ثمة اتفاق في الرأي على ظهور نزعة الحداثة في نهاية القرن الماضي بهيئة مفاهيم جمالية وأساليب فنية عارضت الواقعية والكلاسيكية والرومانسية. ففي مطلعها إلى كل ما هو جديد ومبتكر، فتحت نزعة الحداثة باب التجريب على مصراعيه ناقلة اهتمامها إلى واسطة التمثيل قبل الموضوع الممثل، أي إلى كيفية التعبير عن العالم وليس إلى مضمون هذا التعبير. وقادها خروجها على التقاليد الأسلوبية المتبعة إلى الرهان على نسبة المعايير الجمالية وحرية التعبير، وإلى المبالغة في قيمة الحاضر كمصدر أخير للتجربة الإنسانية. كما أدى بها البحث في مجال الشكل الفني الخالص إلى تقصي الأبعاد الخفية لهذه التجربة وإلى الإبحار في عالم الغموض والتعقيد الممزوج باحتجاج، ضمني أو صريح، على عقلانية المجتمع البرجوازي الحديث. وإذ يشار بولدري كأحد المبرزين الأوائل بنزعة الحداثة، فإن أعلامها الأبرز في القرن العشرين هم بروس وجويس وكافكا في الأدب، إليوت وعزرا باوند في الشعر، سترندبرغ وبيرنديلو في المسرح، مانيه وسيزان وبيكاسو وماتيس في الرسم، شونبرغ وبرغ في الموسيقى. الملفت في نزعة الحداثة أن دعوتها إلى التحرر التام ممن الموروث القديم في الفن قد صبت ضمنيًا، كما يلاحظ الناقد ف. جيمسن، في نظرة ثقافية أوسع هي المركزية الأوروبية. فالحدائيون الأوروبيون، الذين ادعوا لأنفسهم الانتساب إلى عصر جديد، تصوروا أنهم مختلفون جذرياً عن القدماء والتقليديين أيّما كانوا بل ومتفوقون عليهم جميعاً. لقد

تخلّوا مشروعهم الحدائي، المبطن بنزعة مركزية على الذات، شمالاً وغرباً للتاريخ قبل أن يصار إلى تفكيكه طوراً من داخله كما فعل إدوارد سعيد في «الاستشراق» وطوراً من خارجه باسم خصوصيات الثقافات غير الغربية. ولعل من المفيد التذكير هنا بأن النقد الماركسي قد تصدى في وقت مبكر، باسم التقاليد الواقعية والإنسانية للاتجاهات الشكلانية الطليعية التي دعت إليها نزعة الحداثة. ونذكر هنا، بشكل خاص، كتابات جورج لوكاش التي وصفت هذه الاتجاهات باللاعقلانية والذاتية المفرطة والاعترا ب عن واقع المجتمع الرأسمالي.

لو لجأنا الآن إلى نفس التوصيف التخطيطي، الذي اعتمدناه أعلاه، لجاز لنا القول إن نزعة ما بعد الحداثة هي بالأساس مقولة فنية رصدت زيادة ما في مجال التعبير الفني والمفاهيم الجمالية وانطوت على استجابة للبيئة الثقافية والتكنولوجية التي تشكلت في النصف الثاني من القرن العشرين. ففي مجال فن العمارة تحديداً، فسرت ما بعد الحداثة، من قبل روبرت فينتوري وتشارلس تشنكس، من زاوية تناقضها المباشر مع الأسلوب الصارم والوظيفي للمعمارة الحديثة لجماعة الباوهاوس. وقامت على خبط الأساليب الحديثة بالقديمة، واعتماد مبدأ الخفة والتزيينية في تصاميم البنايات، ونبد الوحدة البنائية للعمل لحساب تجاوز مفرداته التي لا تخضع لمنطق ثابت يفرض مجالات توظيفها الفني والجمالي. أما في مجال الرسم فتعمّلت هذه النزعة في العودة إلى الأسلوب التشخيصي ولكن بعد نزع روحه الواقعية أو التعبيرية ليتحول إلى ما يشبه صور الدعاية والإعلان. باختصار الهبوط إلى مستوى الثقافة الشعبية الاستهلاكية، تخلى هذا الفن، فكرة وأسلوباً، عن الادعاء بالأصالة والفردية وترك لنفسه حرية إعادة إنتاج «بضاعته» بطريقة شبه آلية.

ثلاث مقاربات للعلاقة بين النزعتين

لو توخينا الذهاب أبعد من هذه المقارنة التبسيطية لقلنا إنه يمكن النظر إلى العلاقة بين نزعتي الحداثة وما بعد الحداثة من ثلاث زوايا. فبعض النقاد لا يجد في ما بعد الحداثة ظاهرة جديدة تستحق التحليل بذاتها، لأنها

لا تبدو أن تكون اجتراراً أو تطفلاً على ما توصلت إليه النزعة الحدائية. ويصح هذا الحكم على أساليبها كالمغوية والكولاج وتفكيك وحدة العمل الفني وتسطير مضامينه، وكذلك على شرطها الموضوعي الذي هو الاقتصاد الرأسمالي. بالمقابل، لا يهتم الفريق الثاني من التقاد بالشبه الظاهر بين النزعتين بل يركز على سمات عدم التماثل بينهما. إن ما بعد الحدائة تبدو له أكثر من مجرد حدائوية متطرفة، وهي تمتلك بالتأكيد دلالة تاريخية خاصة بها مستمدة من تمثيلها لنمط سائد ثقافياً يتزامن مع تغير ملحوظ في عملية الإنتاج. وربما كان الناقد الأمريكي فريدريك جيمسن من أبرز المتبنين لهذا الرأي حيث وصف ما بعد الحدائة بأنها تعبير عن اكتمال هيمنة الثقافة أو الطبيعة الثانية على الطبيعة الأولى. ويعني هذا أمرين متناقضين، أولهما: تراكم المنتوج الثقافي بدرجة صار فيها مكتفياً بنفسه دون الواقع الذي يفترض أنه يعبر عنه، أو بعبارة أوضح، أنه البنية الفوقية بعد أن امتلكت أمر إعادة إنتاج نفسها بنفسها. أما ثانيهما: فيعني انضواء الثقافة بشكل شبه تام تحت إيقاع آيات الاقتصاد الاستهلاكي في نزوعها إلى إضفاء سمحة جمالية على الواقع. في شروط هذا الإنتاج اختلط المادي بالفني والاستعمالي بالرمزي والزائف بالأصيل وتحول الفن إلى وسيلة لترويج الاستهلاك بينما غدت البيئة المدنية جمالية أكثر وأكثر وذلك بفضل إسهام فن العمارة والتصميم والدعاية. يصف جيمسن سمات ثقافة ما بعد الحدائة بأنها تمثلت، في مجال الفن مثلاً، في محاكاة الأساليب القديمة والاقتراس منها ومعارضتها، في التخلي عن مبدأ أصالة العمل الفني ووحده، الأمر الذي حول القطعة الفنية إلى تكوين هجين تختلط فيه الأساليب وتتجاوز الاستعارات. أما على مستوى مضمونها، فيلاحظ نفس الناقد أنه يتميز بخفوت نبرته التاريخية وحسبه السياسي مما أبقاه على سطح الواقع، حبيس صنيعة مظاهر علاقاته البضاعية.

ويمكن أن نضيف أن تحليل جيمسن للتجليات الثقافية لما بعد الحدائة، في فنون العمارة والرسوم والسينما والفيديو والكتابة الأدبية، قد تولى رؤيتها ضمن إطار اقتصادي/ اجتماعي أوسع. فهي برأيه جزء من

تغيرات واسعة ومتعددة الأوجه كبيرة، تمثلت علمياً في ثورة الألكترونيات ووسائل الاتصال، وفي الانتقال من النموذج الفيزيائي الكنتي إلى النموذج البيولوجي التفاعلي، وسياسياً في صعود ظواهر اجتماعية جديدة كحركات البيئة والنساء والهويات الثقافية، ونظرياً في الانعطاف نحو التفكير بالمنظومة اللغوية من زاوية اللاتحديد واللامقايضة وفصل الدال عن المدلول.

هذه التحولات هي بالنسبة لجيمسن من علامات شرط تاريخي غير مسبوق وذو خصائص معقدة. وفق هذا المنظور تعكس ما بعد الحدائة، بعبارة مشهورة لجيمسن، المنطق الثقافي للرأسمالية المتقدمة في طورها الثالث: تطور رأس المال المتعدد الجنسيات وتكنولوجيا الكمبيوتر والطاقة الذرية. وهي، وفق التحقيب الثلاثي الذي استعاره من المفكر الاقتصادي آرنست ماندل، تأتي بعد النزعة الحدائية التي عبرت في مقتبل القرن العشرين عن حقبة الرأسمالية الاحتكارية وتكنولوجيا الكهرباء والسيارة. وبعد النزعة الواقعية في القرن التاسع عشر التي اقترنت بصعود رأسمالية السوق وتكنولوجيا البخار. تجدر الإشارة هنا إلى تنويه جيمسن بأن تحقيقه للنزعات الفنية استند على ماهو سائد من أساليب ونظرات فنية دون إغفال التنوع والتميزات داخل كل حقبة، حيث تتعايش مجموعة من السمات البالغة الاختلاف ولكن التابعة.

أخيراً هناك فريق ثالث نظر إلى ما بعد الحدائة على أنها أكثر من امتداد باهت للحدائة أو نهاية حاسمة لها. فبين النزعتين لا تقوم علاقة أسبقية زمنية بل تزامن وتداخل وتعارض تصدر عنها ولادة «حدائات» متجددة. في جذوره الفلسفية، يرجع هذا الوجه النقيض، ولكن الأصيل، إلى نيتشه وهابيدجر اللذين رفضا سطوة تقاليد الميتافيزيقا الغربية، بمعناها المستمد من مثالية أفلاطون أو بمعناها المستمد من المنهج الوضعي للعلم الحديث. لقد انطلق هذان الفيلسوفان من رؤية لا عقلانية للعالم اعتمدت فكرة التغير الدائم مقابل فكرة الثبات والتماثل، وذاتية ونسبية مفهوم الإنسان للحقيقة، وكذلك تبعية المعرفة لإرادة السلطة أو للمحمول التأويلي والمجازي للغة.

عقلانية براجماتية وتفاضل تكنولوجي وثقافة شعبية متعمدة على معايير الذوق والمؤسسات والنظريات التي تروج له. هذه الثقافة، ممثلة بأسلوب البوب آرت وأندي وار هول والواقعية الفوتوغرافية والتعبيرية الجديدة وأعمال المعمار Venturi، شكلت الجسر الذي عبرت فوقه ما بعد الحداثة كثقافة وكطريقة حياة نلاحظ بصماتها واضحة على عالمي السينما والتلفزيون، على نظم الإدارة وبرامج الكمبيوتر، على شبكة الانترنت ومطاعم ماكدونالد، على الشركات متعددة الجنسية وموسيقى الروك. مما ورد أعلاه نستطيع أن نتوصل إلى أن الفن ليس هو المجال الوحيد لتجلي ما بعد الحداثة. فالمصطلح يصف واقعاً مادياً معاشاً على صعيد عالمي ومزاجاً فكرياً تبلور في فرنسا، على يد منظري اتجاه ما بعد النيوية والتفكيك، من أمثال رولان بارت وميشيل فوكو وجيل دولوز وجاك دريدا وجان فرانسوا ليونار وجان بودريار، قبل انتقاله إلى العالم الجديد. لقد أجمع هؤلاء، رغم حساسيتهم المفرطة لآراء مفهوم الإجماع، على نقطتين هما نقد المنطق الكلاسيكي في السياسة والأخلاق وما يؤدي إليه من قيام أنظمة تسلطية، ومعارضة ميتافيزيقية التفكير الفلسفي التي تمنح أسبقية للوعي على الصيرورة والجسد، وتحسن بمعرفة تقنية خالية من احتمالات التناقض واللاتحديد والانقطاع.

عصر ما بعد الحداثة

قبل اختتام هذه المقدمة بوسعنا أن نتوقف عند الرأي الذي يصف ما بعد الحداثة كمرحلة تاريخية قائمة بذاتها، سواء من ناحية حساسيتها الفنية وبيئتها الثقافية، أو من ناحية شرطها المادي والفكري. هنا أيضاً يكون الرجوع إلى الحداثة مصدرراً لا غنى عنه لمواصلة النقاش. فالحداثة تشير، كما هو معروف، إلى انعطاف تاريخي حصل في الغرب أثناء القرن الثامن عشر وحمل قوى اجتماعية جديدة بمفاهيمها وقيمها المتمثلة في عقلانية عصر التنوير وفلسفة الحقوق البرجوازية والعلمانية والتصنيع واستغلال الطبيعة، قبل أن تعتلي مسرح التاريخ، وحتى بعد أن تم لها ذلك عبرت فكرة الحداثة عن وعي ذاتي بالاختلاف عن القديم ممثلاً بعصر

في ضوء الاحتمالات الثلاثة للعلاقة بين نزعتي الحداثة وما بعد الحداثة يمكن القول إنهما تجمعان في بعض السمات وتفترقان في أخرى. لإيضاح نقاط الافتراق وضع الناقد الأمريكي، المصري الأصل إيهاب حسن، جدولاً طويلاً لمسمليتهما المتعارضة أسبغ على الأولى مقولات مثل السرد، إمكانية التحديد، التعالي، الشكل، الغاية، الترتيب، العمق والمعنى. وأسبغ على الثانية مقولات نقيضة مثل رفض البنية السردية، اللاتحديد، المحايية، الشكل المفكك، اللعب، السطحية والمبنى. وبمقدار ما يساعد هذا الجدول على توضيح مواضيع التركيز في النزعتين، فإن صاحبه لم يقصد منه وضع سور عازل بينهما. إذ أنه لم يستبعد تعايش مقولات متناقضة في نزعة واحدة، كأن تلجأ بعض الأعمال الحداثية إلى أسلوب اللامرر أو إلى رفض إمكانية ضرورة تمثيل الواقع. كما يصح العكس أيضاً، مما يبرر الحديث عن نقاط التقائهما وتداخلهما في هذا الحقل أو ذاك من حقول التعبير الأدبي أو الفني.

لاستكمال تعريفنا العام بنزعة ما بعد الحداثة نلزم الإشارة إلى سياق ظهورها كاتجاه فني وثقافي سائد في الممارسة كما في النظرية. رغم أن المحاولات الأولى لتحدي نزعة الحداثة حصلت في أوروبا خلال الثلاثينيات خصوصاً، في أعمال الفنان الدادائي الفرنسي مارسيل دوشا، إلا أن تفتحها الفعلي يمكن أن ينسب، دون تعسف، إلى الثقافة الأمريكية. ففي الولايات المتحدة بالذات بدأت التجارب المكثفة في فن العمارة والفنون الأخرى لإرساء ما صار يعرف في العقود الأخيرة بفن ما بعد الحداثة. وانبثاق هذه التجارب وما رافقها من استجابة واسعة لسندها النظري، وأعني المنهج التفكيكي في الأوساط الجامعية، يمكن اعتبارها من سمات الحداثة الأمريكية التي براها البعض، كعالم الاجتماع الفرنسي جان بودريار، النسخة الأصلية والمثال الأكثر نموذجية لفكرة الحداثة. فخلافاً للوعي الأوروبي لا ينقل الماضي على الوعي الأمريكي ولا يفرض عليه وحدة أسئلة الهوية والتقاليد، مما هيأ لحداثته الانطلاق نحو آفاق بعيدة أهلته لتجربة المستقبل كحاضر راهن دوماً. على هذا الأساس يمكن فهم ما يميز الرأسمالية الأمريكية من

الإقطاع وايدولوجية القرون الوسطى. لقد استمدت الحداثة شرعيتها كمعصر جديدة للإنسانية، كما لاحظ يورغن هابرماس، من داخل مشروعها الخاص عن العقل والحرية والفردية. وكان على الحداثة الانتظار حتى ثلاثينيات القرن الحالي لإعلان نهايتها وذلك على يد المؤرخ الانجليزي ارنولد توينبي في كتابه «دراسة عن التاريخ» حيث قصد الإشارة الى أقول دور الطبقة الوسطى (البرجوازية) في التحكم بتطور الرأسمالية الغربية منذ نهاية القرن التاسع عشر. وقد أثار المعصر الجديد عصر ما بعد الحداثة، الذي غدت فيه الطبقة العاملة الصناعية اللاعب الرئيسي على مسرح التاريخ، قلق وانشاؤم توينبي لأنه اعتبره انقلاباً بل انحطاطاً للقيم البرجوازية التقليدية. كانت الريادة لتوينبي في استخدام المصطلح لكن مفهومه لما بعد الحداثة ما عاد يمتلك قيمة تفسيرية في سياق النقاشات المعاصرة التي ربطت المصطلح بتشكّل المجتمع ما بعد الصناعي، حيث يحتل العلم والتطور التكنولوجي دوراً يفوق دور الصراع الطبقي والاجتماعي، وحيث انتقل ثقل النشاط الاقتصادي الى الخدمات والاستهلاك والتحكم بالمعلومات على حساب الإنتاج المادي. من زاوية أخرى، لكن لا تقل أهمية لفهم تغيّرات الرأسمالية المعاصرة، يمكن التوقف عند ملاحظة هابرماس المهمة عن ما بعد الحداثة، فهو يرى أنها نوع من الاستئثار بالثمار المادية والسياسية للحداثة لكن مع مجافاة مبادئها المتمثلة في العقلانية التنويرية. فما بعد الحداثة، التي ينفي عنها هابرماس صفة المعصر الجديد، هي المضي في تيار تحديث المجتمع ولكن مع الافتراض أن الحداثة والتنوير لا أفق تاريخي لهما. ورغم أن هابرماس نفسه لا يماري في أزمة الحداثة، ضمن السياق الملموس للتطور الرأسمالي في الغرب وفي العالم أجمع، إلا أنه يعمد الى إعادة تفسير فكرتها مركزاً بشكل خاص على بعدها التحرري الشامل وموضوعية القيم الإنسانية التي بشرت بها. إن الحداثة التي يدافع عنها هابرماس هي مشروع غير مكتمل بعد، تقع على القوى اليسارية والديمقراطية مهمة استئناف. لهذا السبب بدت له دعوة وحجج ممثلي ما بعد الحداثة للتوصل من هذا المشروع بمشابة عودة الى التقاليد المعادية للتنوير

سواء كان مصدرها الغرب أو بقية أجزاء العالم. لكن استنتجنا مع هابرماس أن ما بعد الحداثة تنطوي على فكرة محافظة، إن لم تكن رجعية، بالمقارنة مع المثل الحرية للحداثة، فليس هذا بأى حال رأى جميع المفكرين المحسوبين على اليسار. فعالم الاجتماع البريطاني Antony Giddens مثلاً، يرى تشكل عصر ما بعد الحداثة مقدمة لظهور مجتمع تعددي حقيقي يقوم على الديمقراطية متعددة المستويات، على إلغاء العسكرية وأسنه التكنولوجيا.

سياسة عصر ما بعد الحداثة

المقدمة العامة التي سقناها أعلاه، والتي أشرت بعض أبرز الاستجابات الفنية والنظرية لواقع المجتمع المعاصر، قد تساعدنا على التوقف بقدر من التركيز عند ما يسمى بسياسة ما بعد الحداثة. هل هناك فعلاً ما يبرر الحديث عن برنامج سياسي جديد يواكب عصر ما بعد الحداثة؟ في كتابه الشهير «شرط ما بعد الحداثة» الصادر عام ١٩٧٩ أطلق جان فرانسوا ليوتار عبارة «نهاية السرديات الكبرى» أي نهاية المشاريع الاجتماعية الطموحة للحداثة، ومنذ ذلك الحين لم يفارق هذا الحكم كل ما يكتب ويقال عن الموضوع. لاحظ هذا الفيلسوف الفرنسي، في تقريره عن حالة المعرفة والمعلومات في نهاية القرن العشرين، أن خطابات أو نظريات الحداثة المتجسدة في الليبرالية والماركسية، والمستمدة من أفكار عصر التنوير عن العقل والتحرر الشامل للإنسان والتقدم الخطي للتاريخ قد فقدت قيمتها التفسيرية، وأن ادعاءها القدرة على المعرفة والتنوير ليس سوى وهم من أوهام التفكير الوضعي الذي ساد نهاية القرن التاسع عشر. افترضت هذه الخطابات أولاً: أن المعرفة الصحيحة والوحيدة هي المعرفة العلمية التي تدمج المعطيات الملموسة في قوانين عامة تدعي لنفسها، بجانب موضوعيتها، قيمة أخلاقية إيجابية، ثانياً: أن التاريخ هو عملية غائية مشدودة الى حقيقة ما في المستقبل، كالعقل أو الحرية أو العدالة، لا يمكن بلوغها إلا بتجاوز الماضي كواقع وتكتصورات. وميّزت هذه الخطابات نفسها عما سبقها من نظرات الى العالم بالجمع بين

(Language games) المستندة على قواعد محددة تمنحها عقلانياتها وشرعيتها، لكن دون أن تضفي عليها امتياز تمثيل حقيقة موضوعية شاملة. بعبارة أخرى، إن ما ينفيه ليونار هو وجود نظرية فلسفية تبرر صحة المعرفة العلمية وتفاضل بينها وبين أشكال المعرفة الأخرى، وتكون، في الوقت نفسه، معياراً للفكر والممارسة السياسية. العضمون المحافظ لهذه الأطروحة واضح لا لبس فيه، فهو ينطلق من نظرة نسبية تعتبر الصراع الاجتماعي لعبة بلاغية لا يشترطها أساس موضوعي، ولا تحركها غاية واحدة ونهائية. وكأن لسان حال ليونار يقول إنه ما أن نتجرأ على تصور الواقع ككل واحد حتى نفتح الباب لسياسة شمولية لا تتوانى عن اللجوء إلى العنف ومصادرة حرية الرأي لإثبات صوابها. الدليل المباشر الذي في ذهنه هو تجربة الأنظمة الشيوعية.

تعتقياً على أطروحة ليونار، بوسعنا أن نشير إلى أنه في نقده الجذري للسياسة الحداثية ذات القضية المركزية، ودعوته إلى سياسة مطلبية، موضوعية، عفوية، وحتى فوضوية في احتفائها بالرغبة وروح المخالفة، يغفل، كما يبدو أسئلة مهمة تمس حقيقة السياسة حتى في أكثر البلدان ديمقراطية وليبرالية. فماذا سيقول مثلاً عن الكيان السياسي الذي يحتكر حق العنف وتمثيل الإرادة العامة، أي الدولة؟ وماذا يعني وجود الأحزاب السياسية والحركات التي مازالت تتنافس على مواجهة الأزمة الاجتماعية ببرامج إصلاحية شاملة؟ هل إن قضايا مثل الغنى والفقير، البطالة والديمقراطية والبيئة هي من النوع الموضوعي والمؤقت، أم أنها ذات أبعاد عامة وترايبات بنيوية؟ كيف يوفق ليونار، كما تساءل مادان ساروب، بين دفاعه عن السرديات الصغيرة، أي الثقافات المحلية، التي تمرر تصوراتها وممارساتها من داخل منظوماتها الفكرية والرمزية، وبين الحريات الفردية والجماعية التي هي قيم شاملة؟

أفكار ليونار عن سياسة ما بعد الحداثة، والتي تقف في الطرف النقيض من كل قول يأخذ بالإجماع والعقلانية وواحدة الأفق التاريخي، يمكن مقارنتها بإسهام ما بعد بنوي آخر يعود إلى الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو. بدلاً من أن ينطلق من تحليل المدلولات

الحقائق المادية والقيم المعنوية، فهي يمكن أن تقدم في المجال الأول معرفة يقينية ذات مردود عملي أكيد، كما يمكنها أن تطرح في المجال الثاني منظومة أكثر إنسانية، من ناحية التسامح والتضامن الاجتماعي وحرية الاختيار وتحقيق الذات. بعد أن نسبت خطابات الحداثة إلى نفسها فضيلة معرفة الحقيقة الكامنة وراء الواقع الظاهر وراء نفسها، كتنقيض مباشر لكل أشكال المعرفة الاجتماعية المخزونة في التقاليد الموروثة والأديان والأساطير والحكايات والملاحم. ولعل ما يستحق التوضيح هنا أن ليونار حين ربط بين أيديولوجيتين مختلفتين كالليبرالية والماركسية من جهة، وبين العلم الطبيعي من جهة أخرى، فقد قصد وجه الشبه النظري بينهما، وهو الوجه الذي يفترض وجود قانون عام أو منطق عميق ثابت وراء مختلف مظاهر الواقع. هذا القانون أسماء ليونار السرد الشامل أو ما فوق السرد. وربما تلخص أهم أطروحات الكتاب المشار إليه في أن الاعتقاد بوجود حقيقة ميتافيزيقية مطلقة للعلم أو للخطابات الفلسفية، التي تستمد منه شرعيتها، لا يقل في عقلانيته عن الوعي التقليدي والأسطوري، ولكنه قد يكون أكثر خطورة منه لأنه يؤدي إلى نشوء أنظمة استبدادية شمولية. في تقريره عن حالة العلم في عصر الثورة المعلوماتية لاحظ ليونار أنه متناقض، منقطع في مسيرته وغير قابل للتصحيح، الأمر الذي يعني براجماتية ومرونة وتشتت معطياته وليس تراكمها واتسجامها، ولأن العلم في عصرنا لا يوفر المرجع الأخير للحقيقة، تبدو دعوة ليونار، إلى إعادة احتواء المعرفة العلمية والفلسفية ضمن نطاق المعرفة السردية التقليدية، متأثرة، بهذا القدر أو ذاك، بحجة فيلسوف العلم توماس كون Thomas Kuhn صاحب الكتاب المشهور «بنية الثورات العلمية» (١٩٦٢)، والتي مفادها أن الثقلات الكبيرة في المعرفة العلمية، كنظرية كوبرنيكوس مثلاً، لا ترجع إلى قوة الاكتشافات العلمية بحد ذاتها. فمن رأيه أن ثقلات كهذه، لا تقبل تفسيرها بالرجوع إلى الملاحظة المجردة والتجربة ومنهجية البحث، وإنما بالرجوع إلى افتراضات مفاهيمية وتقاليد ثقافية أوسع. في حالة ليونار، تبدو المعرفة العلمية نوعاً من الألعاب اللغوية

العملية والمعرفية الكامنة في اللغة، كما فعل ليونار، ركّز فوكو منذ كتابه « المراقبة والعقاب » (١٩٧٥) على تحليل السلطة مستفيداً من أفكار نيتشه عن إرادة السلطة وأصل وفصل الأخلاق ونسبية المعرفة. السلطة التي حللها فوكو لم تكن من النوع السياسي المتجسد في كيان محدد، هو الدولة، يضغط بوظائف الهيمنة وضمان إعادة الإنتاج. إنها، بالنسبة إليه، آليات إخضاع الجسد الإنساني باسم نظام أو معرفة، آليات تنتشر في الحقل الاجتماعي، وتتخذ أشكالاً متباينة، وتؤدي وظائف مختلفة ضمن مجالات موضوعية كمصحات العلاج النفسي والعقلي والسجون والمدارس. هذا يعني أن السلطة، بمنظور فوكو، لا تنحصر في نقطة واحدة لتجسد إرادة أمة أو طبقة أو حاكم، ولا تتخذ هيئة تشكيلات عمودية وتراتبية فيها طرف تابع وآخر متبوع، بل إنها منتشرة في كل مكان، علائقية وأفقية، سلبية وإيجابية، تخضع البشر وتتجهج تاريخياً في نظام محدد للحياة والثقافة. ما أراد فوكو إظهاره من اللجوء إلى المنهج الجينولوجي لتحليل السلطة في مستوياتها الهامشية والدنيا الجزئية والظرفية هو أولاً: محدودية مفهوم السلطة الذي يحصرها ضمن وحدات كبيرة وتناقضات رئيسية، ويبالغ في تعميم مظاهرها ويستسهل سبل الخروج من تأثيرها، ثانياً: خطأ النظرة الحقوقية إليها، والتي تصوورها ملكاً لمن يستحوذ عليها وعقاباً لمن يكون خاضعاً لها. في نتائجها ولا مركزيتها وعدم تجانسها في سياق واحد تمثل السلطة أساس الوجود والعلاقات الاجتماعية، إنها ليست وظيفة تابعة لقوة مادية (كالإقتصاد مثلاً) أو معرفية (المعرفة هي السلطة وفق شعار فوكو). ولكونها أساس الوجود الاجتماعي، يصح من الصعب تصور التحرر الإنساني من خلال الانعتاق منها، أي إلغائها مرة واحدة وإلى الأبد.

لاستكمال الصورة لا بد لنا من التنويه أن فوكو لم يدع تقديم بديل لما اعتبره المفهوم التقليدي للسلطة، بل اكتفى بنقده كجزء من نقد العقلانية التنويرية والنظرية الجدلية الهيجلية عن التاريخ كحركة غائية لكتل وقوى كبيرة متصارعة. وكان لمفهومه عن السلطة، كواقع مثثار، متحرك وملزم للوجود الاجتماعي، تأثير

واضح على تحليلات ما عرف بـ « ما بعد الماركسية » للعلاقة بين البنييتين التحتية والفقوية. فهذه التحليلات تخلت، منذ البداية، عن التصور الميكانيكي، الذي يرجع السياسة والظواهر الشفافية والاجتماعية إلى مجرد انعكاسات للعامل الاقتصادي، وسحبت عن مفهوم الدولة أو الطبقة صفة تمرکز واحتكار السلطة وما يترتب عليه من عنف مادي أو هيمنة أيديولوجية. ومنحت، بالمقابل، دوراً شبه مستقل إلى السياسة بوصفها قوة مؤثرة تشكل موضوعها مثلما تشكل به، قوة تتجلى في صراعات موضوعية تخترق الوحدات الكبيرة كالتطبيق والأمة والدولة.

لا شك أن منظري ما بعد الماركسية، مثل شانثال موف وأرنستو لاكلو وبولانتراس، مدينون في أفكارهم ليس فقط إلى فوكو وإنما أيضاً إلى جرامشي صاحب المفهوم المشهور عن الهيمنة، أي الثورة من تحت وليس من فوق، الذي أكد على دور المؤسسات الثقافية، كالمدرسة والكنيسة والنقابات والإعلام وبقية مؤسسات المجتمع المدني، في إحداث التغيير. كذلك لا يمكن فصل نظرته عن التحولات الحاصلة في المشهد السياسي العالمي، والمتمثلة في قيام اصطفايات جديدة على أساس العرق أو الجنس أو اللغة، أو على أساس قضايا عامة كالبيئة والسلام. ما يميز هذه الحركات الجديدة هو طابعها السياسي / الثقافي الذي لا يفصح بالضرورة عن مضمون طبقي أو عن ضرورة اقتصادية. فظهور حركة الخضضر، في ألمانيا مثلاً، يعزى إلى مستوى الرخاء المتحقق في سنوات الستينيات والسبعينيات وإلى أيديولوجيا طبقة وسطى مرفهة نسبياً، مما يسمح بتفسير انشغالها بالبيئة كتعبير عن حريتها الاجتماعية وليس استجابة لضرورة مادية مباشرة.

ما يميز سياسة ما بعد الحداثة إذن هو تجسيدها لحق، هذه الفقه الاجتماعية أو تلك، في التعبير عما تعتبره قضية أساسية، اختلاف مطالبها عن تلك التي تتبناها الأيديولوجيات التقليدية للأحزاب السياسية - برجوازية كانت أم عمالية - أو النقابات، وأخيراً عدم تكلمها بطرح حل خلاصي للمجتمع الذي تنبش منه. نبغارة أخرى، إنها تسلم، بشكل صريح أو ضمني، بفكرة التغيير الجزئي لا التغيير الجذري، فلا تنوّل إلا قضية

هذا أن القضية التي كانت طاغية على سياسة القرن التاسع عشر وجزء كبير من القرن العشرين هي المتعلقة بفكرة العدالة الاجتماعية، حيث انقسم الموقف منها بين أيديولوجيا تبرر الاستغلال وأخرى تكافح ضده. مع النصف الثاني من القرن العشرين بدأت لوحة الصراع التي دخلتها، وإنما أيضاً لاستناد هذه المطالب على فكرة الحقوق، بما يقيها ضمن حدود الصراع الداخلي للبيئة الفوقية. إن سياسة ما بعد الحداثة ككتفي، من جهة، بعكس الصراع في مجتمع ديمقراطي على ممارسة السلطة بين الدولة و «جماعات الضغط» والحركات ذات التركيب الاجتماعي غير المتجانس، وهو صراع لا يؤسس نفسه على النموذج الإنشائي الذي يفسر المجتمع من زاوية التناقض بين العمل ورأس المال. أما من الجهة الأخرى، فتعكس هذه السياسة تقلص دور الدولة القومية في سياق العولمة الاقتصادية والثقافية وما ينتج عنها من تناقضات غير قابلة للحسم ومن استجابات سياسية موضعية.

واحدة، ولا تواجه النظام السائد إلا في جبهات متفرقة، الأمر الذي يعني تعدد بؤر التوتر الاجتماعي واستقلاليتها وعدم استهدافها نقطة محددة تمثل جوهر النظام الرأسمالي. هكذا يبدو أن السلطة المنتشرة في أنحاء المسرح الاجتماعي تصنع مقاومتها على شكلها بهيئة معارك صغيرة، أشبه بحرب عصابات، ليس بهيئة مجابهة شاملة للإطاحة بالنظام ككل. ولكن، بالنسبة للبعض المأخوذ بفكرة تشظي الفعل الاجتماعي، لا يوجد حتى هذا الشكل من المقاومة، الذي يظل مع ذلك جماعياً، لأن كل ما بقي في مجتمع ما بعد الحداثة الاستهلاكي لا يتجاوز حدود استبيانات فردية محصورة في مجال الحياة الخاصة وبالتالي غير قابلة للتسييس. فإذا حذف دور العامل الذاتي في صنع التاريخ، لا تبقى سوى علاقات السوق كمعيار تقاس به الحريات والقضايا العامة والاستجابات الثقافية المضادة. إن التسليع هو شكل السياسة ومضمونها.

تشكيل الأفراد لذواتهم وفي تنافسهم مع بعضهم بوصفهم أفراداً مستقلين أو تابعين لجماعات متضامنة في سياسة الخوف ينتقل الخطر من الأنظمة الشمولية، التي تسحق الفرد بقوة تنظيمها البيروقراطي المعقلن، إلى العواقب المحتملة على الجسد من الأمراض والأوبئة الناجمة عن الأغذية (لحم البقر والبيض والدجاج) والجنس (وباء الإيدز) والتفانيات النووية، ويمكن اعتبار هذا الخوف مصدراً أو صدى لقلق أكبر على الطبيعة، التي هي الجسد الأم الأكثر تعرضاً لأضرار التلوث والتخريب والاختلال البيئي. أخيراً توفر سياسة اليقين صمام أمان مؤقتاً في مجتمع لذائذي Hedonistic ينشد اللذة إلى أقصى الحدود، ويستسيخ خيارات الحرية والتعددية بذاتها ولذاتها. المصدر الذي يطمئن هذه الخيارات القلقة من عواقبها غير المعلومة هو ليس أهل السياسة بل أهل العلم والاختصاص، الذين يدلون بأرائهم ونصائحهم إلى أفراد لا يبدل لديهم سوى الثقة بمرجع ما.

ما بعد الحداثة والماركسية

بمعنى ما يمكن اعتبار الماركسية نزعة ما بعد حداثة، لأنها قامت على نقد واقع وفكر وقيم الطبقة البرجوازية التي اقترن به مشروع الحداثة تاريخياً. غير أن موقفها هذا لم يقربها خطوة واحدة من المعنى المتداول لما بعد الحداثة، وهو المعنى الذي عارض الماركسية في نقاط جوهرية، كما سنرى بعد قليل، وعاب عليها استنادها على مسلمات، تنتمي إلى المنظومة الفكرية للمقرن التاسع عشر، مثل النزعة العلمية والتفاوت بدور الإنسان في التاريخ. هذا الرأي عبّر عنه ميشيل فوكو، الذي سبق أن أشرنا إلى أنه وجهه نقده إلى كيفية ممارسة السلطة (عبر آليات الإخضاع والانضباط) وليس إلى ماهية السلطة (من حيث هي ملكية أو حق سياسي)، واهتم بكشف الوجه الآخر للعقلانية الحديثة المتجسد عبر مؤسسات المزل والعقاب. كذلك لاحظنا أن ليونارو ركز اهتمامه على الشك بالنظريات الشاملة عن المجتمع والتاريخ، التي تجمع في ثاباها المعرفة الصحيحة والتحرر النهائي. من هذين المثالين، على الأقل، يجوز القول إن

موقف منظري ما بعد الحداثة من الماركسية هو جزء من موقف أشمل لإزاء التراث العقلاني لعصر التنوير الذي لم تخالفه الماركسية إلا من داخله، بينما المطلوب هو، برأيهم، الخروج عنه والتبديد به. لقد تصدى منظرو ما بعد الحداثة لعدة مسائل مترابطة من هذا التراث، وما تفرّع عنه من مناهج وأيديولوجيات. ويأتي في مقدمة ما حاولوا دحضه فكرة المعرفة الموضوعية للمجتمع والطبيعة. فاعتبروا الاعتقاد بالحقيقة العلمية نوعاً من العنف الميتافيزيقي، الذي يقوم على دمج قسري للمعطيات الملموسة في تعميمات مجردة، وعلى صهر تعسفي للتنوع ضمن الوحدة. في تركيزهم على البعد الاجتماعي للعلم واستخداماته الأيديولوجية المتعددة، حاجج هؤلاء المنظرون ضد احتكار العلم للحقيقة، مما حوله نظرياً، إلى مبدأ يقيني يفسر الواقع ولا يفسر به، كما حوّلته عملياً، إلى دعامة لعقلانية أداتية غايتها الأخيرة هي التحكم والسيطرة وتتمظهر في الأنظمة الاستغلالية، البيروقراطية والتسلطية.

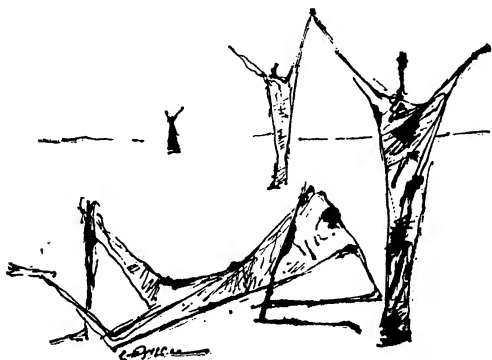
إن محاولتهم دحض فكرة المعرفة الموضوعية، التي تستند، كما هو معروف، على منطق يفسر الظواهر بأسباب محددة وعمامة، قادتهم إلى تركيز اهتمامهم نحو تحليل الخطابات والمنظومات الفكرية واللغوية والتمثيلات الثقافية. هذا الرأسمال الرمزي هو، بالنسبة إليهم، ليس مجرد انعكاس لعوامل مادية أو ضرورات اقتصادية، بل هو مفتاح لفهم المجتمع بوصفه مسرحاً لقوى متعددة النزعات والغايات. وللافتكار والأيديولوجيات دور أساسي في تشكيله، فهي التي تبرر النظر إليه كوحدة متماسكة تحيط بمصادر التناقض والاختلاف من كل ناحية، وهي التي تكمن وراء صنع الأفراد والجماعات لهوياتهم وخياراتهم. في تقديمهم للرأسمال الرمزي، اضطلع منظرو ما بعد الحداثة بهمة مزدوجة، فقد فصلوه، من جهة، عن عمقه المادي وخلفياته الواقعية، كشفوا، من جهة أخرى، عن التحيزات الكامنة فيه والصادرة عن التفكير من خلال ثنائيات تناقضية مثل الأنثى/ الآخر، العقلاني/ اللاعقلاني، المركز/ الطرف، الحديث/ التقليدي، الأصل/ التقليد، الكتابة/ الكلام .. الخ.

ما هي السياسة التي يمكن أن تنبثق عن هذا النوع من التفكير؟ أولاً: إنها سياسة متعددة لا تعترف بوجود نقطة مركزية، نابعة من الأساس الاقتصادي للمجتمع ويتمحور حولها الصراع بين طبقة وأخرى أو بين سلطة ومعارضة. ثانياً: إنها سياسة عفوية بلا نظرية شاملة عن الواقع، وبلا معيار مسبق للحكم على الفعل الاجتماعي، وبلا حامل تاريخي (طبقة، فئة اجتماعية، أمة) واضح المعالم والأهداف. ثالثاً: إنها سياسة موضعية لا تقترح حلاً جذرياً للتناقضات الاجتماعية بل أشكالاً من التغيير الجزئي تتناسب مع اختلاف المطالب وتباين المصالح وانعدام وجود خط فاصل بين ما هو رئيسي وما هو ثانوي من قضايا. لا شك أننا لو نظرنا إلى الماركسية بمنطق هذا التفكير والسياسة الناتجة عنه لبدت لنا ذات طابع إشكالي في العديد من أوجهها النظرية والعملية. فما الذي يميز الماركسية عن بقية الأيديولوجيات إذا كانت هي مجرد نظرة من نظرات متعددة إلى الواقع؟ وما قيمة مفاهيمها عن الطبقة والحزب والاشتراكية إذا كانت هذه المفاهيم مجرد أسماء أو دوال لقوية مفرغة من أي محتوى موضوعي؟ وما أهمية الممارسة الثورية إذا نفرت النظرية من العميمات، التي تمنح الممارسة أفقها التحرري، وحسبت مقولاتها في أطر نسبية ضيقة؟ ما جدوى دمج التجليات المختلفة للصراع الاجتماعي في وحدات كبيرة متجانسة إذا كان المجتمع نفسه مفكك الأوصال، متناثر القوى والاستراتيجيات؟ ما مبرر التركيز على دور العامل الاقتصادي إذا كانت الأفكار والخطابات السياسية والإعلامية هي التي تصنع هويات الأفراد والجماعات؟

ما هو دور الماركسيين على هذا التحدي؟ يمكن القول إنهم يتفقون إجمالاً على نقد أفكار ما بعد الحداثة لأنها تنكر إمكانية الفهم الموضوعي للحقيقة، وتلغي البعد التاريخي للظواهر الاجتماعية من خلال تناولها كخطابات وتمثيلات قائمة بذاتها وعائمة على سطح الواقع، وتعجز عن تقديم بديل للنظام الرأسمالي،

بديل يفترض رؤية تغييرية وفعلاً جماعياً. رغم هذا فتقييمات الماركسيين لما بعد الحداثة تبدو متباينة. فمنهم من يرفضها، جملة وتفصيلاً، على أساس أنها بضاعة أيديولوجية قديمة، وأن راديكالياتها الظاهرية ولعلها بكل ما هو مختلف ومتفرد يموهان موقفها المذعن لهيمنة رأس المال، وامتنالها لشروط مجتمع الصورة والاستهلاك. إن ما بعد الحداثيين، وفق هذا المنظور لا يقترحون سوى المصالحة مع مبدأ الأمر الواقع لأنهم، في الحقيقة، غير مباليين بالسياسة أصلاً. بالمقابل هناك، بين الماركسيين، من يرحّب بأفكار ما بعد الحداثيين بوصفها تعبير عن إمكانية جديدة لمراجعة وتأهيل النظريات والمفاهيم الفلسفية والاجتماعية للفكر الحديث في ضوء المستجدات الاقتصادية والسياسية والثقافية لعصرنا. وأبرز من يتبنى هذا الرأي هما شانتال موف وأرنستو لاكلو، اللذان، كما أشرنا، أحاجبا باتجاه إعادة النظر بالمقولات الأساسية للماركسية، عن الطبقة والسلطة والتحرر، واعتبرا الماركسية مرجعاً، من بين مراجع أخرى، لتحليل الواقع التعددي واللاحتمي للمجتمع المعاصر. وبين هذا وذاك هناك، كما هو متوقع، موقف ثالث لا يقبل بالتصورات الماركسية التقليدية، التي تنفي وجود أسباب حقيقية خلف استبياعات ما بعد الحداثة، ولا يهادن سفسطات ما بعد الحداثيين. فهو يسجل لهؤلاء تحسّسهم لبعض التحولات الفعلية المهمة التي طرأت على بنية المجتمع الرأسمالي في العقود الأربعة الأخيرة، وكذلك للإشكالات النظرية التي صارت تواجهها مفاهيم الحداثة والتنوير، سواء تلك المتعلقة بالتاريخ الشامل المحكوم بمنطق التقدم والتحرر، أو تلك المتعلقة بالعقل الواحد التجاوز لتعدد الثقافات والقيم والأزمنة لكنه، في الوقت نفسه يأخذ على ما بعد الحداثيين وعيهم الزائف لحقيقة التحولات الاقتصادية والتكنولوجية والاجتماعية والسياسية للرأسمالية وللعالم بأجمعه. ويكشف كذلك تهافت حججهم ضد العقلانية الحديثة ويؤس بدائلهم لها.

- (1) Aronowitz, Stanley. Postmodernism and Politics. Social Text, 18(1988).
- (2) Bauman, Zygmunt. A Sociological Theory of Postmodernity. Thesis Eleven, 29, (1991).
- (3) Bertens, Hans, The Idea of the Postmodern: A History. London: Routledge, 1995.
- (4) Callinicos, Alex. Against Postmodernism. Cambridge: Polity Press, 1989.
- (5) Connor, Steven. Postmodernist Culture: An Introduction to Theories of the Contemporary. Oxford: Blackwell, 1997.
- (6) Eagleton, T. The Illusion of Postmodernism. London: Blackwell, 1996.
- (7) Habermas, Jürgen. The Philosophical Discourse of Modernity. Cambridge: Polity Press, 1987.
- (8) Jameson, Fredric. Postmodernism, Or the Cultural Logic of Late Capitalism. London: Verso, 1991.
- (9) Lyotard, J.F. The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Minneapolis: Minnesota University Press, 1984.
- (10) Murphy, John W. Postmodern Social Analysis and Criticism. New York: Greenwood Press, 1989.
- (11) O'Neill, John. The Poverty of Postmodernism. London: Routledge, 1995.
- (12) Rose, Margaret. The Postmodern and the Post-Industrial. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- (13) Sarup, Madan. An Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism. New York: Harvester, 1993.
- (14) Smart, Barry. Postmodernity. London: Routledge, 1993.
- (15) White, Stephen K. Political Theory and Postmodernism. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.





الحداثة وما بعد الحداثة فى الفكر والأدب

محمد على الكردى*

الديمقراطية الحقيقية ومناوأة السلطة لكل التيارات الفكرية والعقائدية المعارضة لها. غير أن هذه النزعات التوفيقية وما كانت تتلبس به من ضروب الأيديولوجيات الوسطية والتعادلية ما كانت لتمنع بعض القوى اليسارية من التعبير الصريح عن رؤاها التقدمية الثورية للواقع السياسى والصراع الطبقي، وهو الأمر الذى أدى، من غير شك، إلى تجذير حركات الفكر السلفى وتحول بعضها إلى التيارات الأصولية.

أشكال الحداثة:

إن عملية تحديث الفكر المصرى، وهو المشروع الذى كرس له «عزت قرنى» الجزء الأكبر من مجهوده النظرى، يبدأ، فى الواقع، مع الطهطاوى، من غير أدلجة واضحة، أى بشكل عفوى وفى إطار الفكر الإصلاحى الذى لا يتعارض مع البنية العقائدية للإسلام ولا مع مقاصد الشريعة. ولعل ذلك الدور الإصلاحى وطبيعته «الرأسمالية» التى تجعل من الأمة المصرية وطناً أو ذاتاً تتجاوز مجموع أفرادها، كما يقول عزت قرنى^(١)، هو الذى يسمح لكاتب مثل لويس عوض باعتبار الجبريتى السلفى - كما يرى بحق على بركات^(٢) - واحداً من مؤسسى الفكر المصرى الحديث، بينما تختلف فلسفة الإصلاح عند الطهطاوى بقدر ما يتأثر هذا المفكر تأثراً

ليس من شك فى أن موضوع الحداثة والتحديث لم يعد الآن مثاراً للنقاش والجدال فى حد ذاته، بقدر ما أصبح النقاش يدور حول عناصر أو مكونات الحداثة والتحديث. ولقد كانت ظاهرة الحداثة العربية فى بدايتها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً باكتشاف النموذج الغربى للتقدم، ومتولدة عن الحاجة الماسة إلى سد الهوة السحيقة التى كانت تفصلنا عن الغرب، ليس فقط على المستوى التقنى والمعيشى، وإنما أيضاً السياسى والاجتماعى والتنظيمى بعامه. ولقد حرص المفكرون، منذ انبثاق الوعى الحديث، على التمييز بين الجوانب المادية للتقدم وبين الأسس الدينية والروحية للموروث، كما حرص المبدعون من الأدباء، مثل يحيى حقى فى «قنديل أم هاشم»، وتوفيق الحكيم فى «عصفور من الشرق» على إبراز خطورة النقل الحرفى للحضارة المادية الغربية وإهدار القيم الأخلاقية والتراث الروحى الذى قامت عليه الحضارة الإسلامية فى أوج مجدها. إلا أن هذا الموقف التوفيقى كان غالباً ما يرتبط بميول المبدعين إلى تجنب المواقف الأيديولوجية الصارخة، وإلى رغبتهم العميقة فى عدم إخضاع الأدب إلى رؤية سياسية محددة. ولقد كان هذا الموقف السمة الغالبة للمقلية المصرية ذات التوجه «الرجعياتى» أو العملى، خاصة فى ظروف غياب

(*) أستاذ الأدب الفرنسى - كلية الآداب - جامعة الاسكندرية.

عميقاً بفلسفة التنوير وما دعت إليه من فصل السلطات وتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم على أساس دستوري، وإن كان يؤمن، مع ذلك، أن ما يقدمه المجتمع الفرنسي لا يختلف في جوهره عن روح الحضارة الإسلامية التي شوحتها نظم الاستبداد العثماني والمملوكي^(٣).

ويأخذ فكر التحديث، مع علي مبارك، طابعاً تقنياً ومؤسسياً بحثاً، إلى الدرجة التي يمكن اعتبار هذا الرجل المؤسس الحقيقي للفكر التكنوقراطي المصري، بينما يأخذ، عند الشيخ محمد عبده، طابع الإصلاح أو التنوير الديني. على هذا النحو، تتفرع عملية التحديث إلى شق مدني صرف، وهو الشق الذي يبدأ مع حكم محمد علي وينتهي بتطوير فعلي لمؤسسات الدولة ونقل مصر من مجتمع وسيطي إلى مجتمع مدني حديث، كما سيؤدي إلى تضوع الفكر الليبرالي النيابي الذي سيظل مهميناً على الساحة السياسية والفكرية حتى قيام ثورة يوليو عام ١٩٥٢، بينما يصطدم الفكر الإسلامي الإصلاحي، في سميّه نحو التجديد، بالسلطة الدينية الديمقراطية، وهو ما سيولد بدوره هذا التفرع المعروف إلى يسار إسلامي تقدمي يسعى إلى تحديث التراث وإعادة قراءته وفقاً لمعطيات العصر وآليات العلم الحديث، وإلى يمين إسلامي يتمسك بحرفية الموروث ورفض كل ربط بين هذا الموروث وبين حركة التاريخ، كما يزداد تطرفاً وتصلباً منذ نجاح الثورة الإسلامية في إيران وانهيار حكم الشاه الليبرالي الزائف.

ومن ثم، يمكننا القول بأن عملية التحديث، المنتمية أحياناً بعملية النهضة وفكر الإصلاح الديني، تحتاج دائماً إلى توضيح جذورها وأصولها؛ فالتحديث - من غير شك - عملية مستجلبة من الغرب، ولا يمكن نكران دور الصدمة التي أحدثتها حملة «بونابرت» على مصر عام ١٧٩٨، بالرغم من وجود جذور محلية لهضبة فكرية عرفتها مصر على استحياء في الربع الأخير من القرن الثامن عشر مع الزيدى وحسن العطار، وفقاً لاجتهادات «بيتر جران»^(٤)، وإن انتهت بإعاقها فوضى الحكم المملوكي وما أدت إليه هذه الفوضى من تبديد ثروات الشعب على أيدي الطاغيتين مراد بك وإبراهيم

بك.

مهما يكن من أمر، فإن طغيان التيارات الأصولية بدءاً من فترة الحكم السادتي وحتى وقتنا الحاضر، وهي سمة يراها البعض مميزة لفترة ما بعد الحداثة، نظراً لما تعرف به من غياب العقلانية والدعوة إلى العنف، لا يجب أن يحجب عنا استمرارية حركة الإصلاح الإسلامي مع كثير من المفكرين الجادين الذين يمكن اعتبارهم امتداداً للفكر الإسلامي التنويري المعتدل وعلى رأسهم محمد عمارة ومصطفى محمود، وذلك بالرغم من نفور هذا التيار من حركة تجديد التراث وإعادة إنتاجه وفقاً لآليات الخطاب الحديث وقواعد التفسير «الهرمينوطيقي» مع كل من حسن حنفي ونصر حامد أبو زيد.

لنعلم، على كل حال، أن ظاهرة الحداثة في مصر أو في أي بلد عربي آخر لم تنشأ كظاهرة مستقلة أو ذاتية، فهي وثيقة الارتباط، أردنا أم لم نرد، بالتجربة الغربية، وذلك لأسباب تاريخية موضوعية من جهة، ولارتباطها الشديد بمجموعة من المفاهيم والتصورات النظرية المتولدة عنها جديلاً، من جهة أخرى. ذلك أن الحداثة نشأت في الغرب على أنقاض المجتمع الزراعي الإقطاعي أولاً، وثانياً: على تداخل المفاهيم الدينية والميتافيزيقية والمثالية التي شكلت العامل الأساسي لرؤية الوجود أو الأيديولوجيا التاريخية الملازمة لهذا المجتمع. بمعنى آخر، إن الحداثة الغربية تشكل مجموعة من الظواهر المتكاملة عضوياً والناتجة تاريخياً عن حركة التطور الجدلي للمجتمعات الأوروبية الوسيطة؛ فالمجتمع الأوربي الوسيطي كان يقوم، من حيث تركيبته السياسية والاجتماعية، على تفهيت السلطة المركزية، وعلى سيادة الإقطاع على مصادر الثروة الأساسية وهي الأراضي الزراعية؛ كما كان يقوم، على مستوى الأيديولوجيا الدينية والفكرية على مبادئ ثبات القيم والتحديد المسبق عرفاً وقانوناً للهيكلية الثلاثية التي كانت تحكم النظام الاجتماعي، وفقاً لمبادئ العبادة (وظيفة رجال الدين) والقتال (النبلاء) والعمل (الفئة الثالثة وتشمل البرجوازية ومختلف فئات الشعب الأخرى). وأخيراً كانت الرؤية الميتافيزيقية للوجود، التي بلورتها علوم

اللاهوت والفلسفة المدرسية في جمعها بين الفلسفة والدين على طريق كبار فلاسفة المسلمين^(٥)، تشكل الركيزة الأساسية لأنساق القيم والمعايير والمثل التي لا تنظم فحسب مجمل العلاقات الاجتماعية على هذه الأرض، وإنما كذلك علاقة الأفراد بحياتهم الأخرى من حيث الرؤية الرأسمية للعالم، ومن حيث مفاهيم الخير والشر والطاعة والمعصية والثواب والعقاب.

لا جرم، من ثم، أن تأتي قيم الحداثة مواكبة لمعظم التغيرات التي سوف تصيب هيكل المجتمع الإقطاعي، وتؤدي إلى خلعته، ثم، في النهاية، إلى انهياره. وأول مظهر من مظاهر هذا التغيير سوف ينبثق من عملية التناقض نفسه الذي ينشأ من الصراع المتولد، من جهة، بين رجال الإقطاع والسلطة الملكية، وبينهم وبين الطبقة البرجوازية الصاعدة، من جهة أخرى، خاصة مع بدايات ازدهار ظاهرة المدن وانتعاش التجارة خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر. ذلك أن الملكية تسعى جاهدة إلى تثبيت السلطة المركزية، ومن ثم القضاء على الإقطاع ومنظومة القيم والمفاهيم التي يمثلها، خاصة ما يتصل منها بولاء الأنسال لأسبادهم الإقليميين، والقضاء أيضاً على التضارب بين حقوق الإقطاع وحقوق الملكية الصاعدة، على مستوى تحصيل الضرائب والتنظيمات والتشريعات الإدارية والقضائية والعسكرية. وكانت الطبقة البرجوازية المنبثقة عن احتكار القرى الكبيرة أو الكفور (bourgs) ذات الأسواق، وفي المدن الإقليمية تعاني من سيطرة الإقطاع ليس فحسب على الأراضي الزراعية المحيطة بهذه المراكز الأهلية بالسكان، وإنما أيضاً على أجزاء هامة من مساحاتها العمرانية، وهو الأمر الذي دفع هذه الفئة من التجار والأعيان من أصحاب المناصب البلدية إلى مقايضة النظام الملكي على تحرير المدن التجارية الهامة مقابل هبات مالية ضخمة تساعد على تقوية الحكم المركزي وتدعيم الوضع المادي للخزانة، وهو ما يتيح له تجييش الجيوش ودفع مرتبات موظفيه والوقوف أمام المعصيان المحلي والاعتداءات الخارجية على البلاد.

وليس من شك في أن هذا التحالف، الذي فرضته الظروف التاريخية الموضوعية والمصالح الاقتصادية

والوطنية المشتركة، قد لعب دوراً كبيراً في تأسيس الدولة القومية الحديثة في آخريات القرن الخامس عشر، وفي تحقيق هدفين عظيمين كانا بمثابة الشرط الأساسي لقيامها، والغاية التاريخية الحتمية التي كان لا مناص من انتهائها إليها، وإن لم يكن ذلك بالصورة الشمولية التي قد يتصورها بعض الناس؛ والهدف الأول هو الارتباط العضوي بين وظيفة النظام الملكي، الذي نشأ على أثر تفتت وتصدع الإمبراطورية الرومانية، وبين قيام مفهوم الأمة (nation) ذات البعد التاريخي واللغوي المرتبطة بانبثاق الوعي القومي. أما الهدف الثاني فهو ضرورة تحرير السوق المحلية من سيطرة الإقطاع، كطبقة استهلاكية مبددة للثروات الإقليمية، والتحول إلى السوق الوطنية التي تلتقي عبرها مصالح الطبقات البرجوازية الصاعدة مع المصالح القومية التي وصلت إلى أعلى درجات الوعي الوطني من خلال المفاهيم والرؤى البرجوازية على شاكلة تصور العلاقة بين الملكية والرعية في هيئة نظام تعاقدى، بينما كان تصور الشعب لهذه العلاقة غالباً ما يأخذ طابع العلاقة بين الأب وأبنائه أو بين الراعي وروعيته. ويشمل كذلك الهدف الثاني ضرورة تأكيد الحريات الإقليمية وحرية الانتقال وحرية الأشخاص والتجارة والتملك، وذلك لما تتميز به هذه القيم، بجانب خصوصيتها الطبقة، من سمات إنسانية يسهل تعميمها في إطار تصور شمولي للوطن كقوة قومية ولغوية ودينية متجانسة. وليس من شك في أن هناك تلازماً وثيقاً، ليس فحسب بين نمو العقلية أو الأيديولوجيا البرجوازية ومبدأ قيام السوق الوطنية، وإنما أيضاً بينهما وبين البحث عن صيغ قانونية تتلاءم مع عملية التوحيد الإقليمي الذي حققته تاريخياً، وإن على فترات تاريخية متباعدة، النظم الملكية المنبثقة عن تفتت الإمبراطورية الرومانية منذ أواخر القرن الخامس الميلادي وبداية تشكل خريطة الدول الأوروبية المقبلة. ولعل أهم النظم القانونية عقلانية، التي تعود إليها بعض الدول الأوروبية، هو النظام القانوني والإداري الذي تؤسسه الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ استلهاماً من القانون الروماني الذي ظل قائماً في جنوب فرنسا بينما سادت بقية أقاليمها فوضى الأعراف والعادات التي انتقلت من مرحلة

البلاد المسيحية المعادية له، وعلى رأسها أسبانيا والنمسا اللتان كانتا تدرزان في فلك أسرة الهابسبورج. كما أن المبادئ «الجديدة»، التي يصوغها «ماكيافيللي» (١٤٦٩-١٥٢٧) في كتابه «الأمير» (١٥١٣)، تغلب رأساً على عقب كل القيم والمثل التي كان يقوم عليها نظام الفروسية، على الأقل من الناحية النظرية، من ولاء وإخلاص للسيد أو الحاكم العادل، وتفاخ في سبيل نصرته الحق والدين والأرملة واليتيم؛ وذلك بحيث تصبح متطلبات السياسة الواقعية ضرباً من الحرب المقتتعة التي تأخذ فيها كل الوسائل الخبيثة، من قتل وغدر وخيانة، طابع الشرعية في سبيل تحقيق الهيمنة على السلطة (٦). وليس من شك في أن هذه التحولات تندرج كلها في إطار العقلية العملية التي لا يجب فصلها عن مختلف ألوان العقلانية الجديدة التي ترى النور تدريجياً ليس فحسب في مجال العلم والفلسفة وإنما أيضاً في الفنون والأخلاق والسلوك. على هذا النحو، يمكن فهم العقلانية السلطوية، أو بعبارة أخرى الواقعية السياسية، من منظور مصلحة الدولة (raison d'état)، التي سرعان ما تربط بين شخص الحاكم «المطلق» أو «المستبد» وبين جهاز الدولة كجهاز يتحد به ويتمثل فيه إلى درجة التطابق، وهو عين التصور الذي سيؤدي فيما بعد إلى بلورة مبدأ «الكاريزما» الذي يجعل من الحاكم شخصاً خارقاً وبطلاً ملهماً من قبل العناية الإلهية في سبيل إنقاذ الأمة. كما أن هذه العقلانية السياسية لا يمكن فصلها، من جهة أخرى، عن التصورات التي لارتى في الإنسان إلا غرائزه العدوانية وميله «الطبيعي» إلى الشر، إذ من الواضح أن معظم دعاة الاستبداد السياسي الحديث مثل «ماكيافيللي» أو «هوبز» (١٥٨٨-١٦٧٩) يؤمنون بالطبيعة الشريرة للإنسان، وهو ما يدفعهم إلى تخيل نظم للحكم تقوم على الحد من سلطة الأفراد ودفعهم إلى التنازل عن الجزء الأكبر من حرياتهم إلى شخص الحاكم في سبيل توفير الحماية لهم والحفاظ على أمن الدولة والتوازن العام للمجتمع. هذا بينما تفترض بلورة فكرة المجتمع المدني تأصيل مبدأ الديمقراطية، وهو ما لا يتم إلا بطرح مضمون العلاقة القائمة بين مصادقية الفعل وواقعه، وهي القضية التي يعنى بها «هابرماس» (٧) ولكنها لا تتحقق، في النهاية، بصورة موفقة إلا على أساس من خلفية عامة يناط بها تدعيم أو تأسيس مجتمع

الشفاهية إلى مرحلة الكتابة خلال القرن السادس عشر. ولا شك أيضاً أن هذه التحولات في البنية السياسية للدولة والبنى الاقتصادية والاجتماعية للتجمعات الإنسية المكونة لشعوبها سوف تنعكس، ليس فحسب على عملية إعادة توظيف الدين، الذي كان يشكل الرؤية الأيديولوجية السائدة لمجتمعات العصور الوسطى، وإنما أيضاً على تشكيل المفاهيم الفكرية والأدبية والفنية المواكبة لقيام العالم الحديث. ذلك أن الدين كان يشكل، في العصور الوسطى، القاعدة الأساسية لنظرة الأمم المسيحية إلى الكون والحياة، وهي النظرة التي ما زالت غالبية على العالم الإسلامي حتى اليوم. ومعنى ذلك أن كل مناحي الحياة من السلوك الفردي إلى السلوك الجماعي، ومن المعاملات الاقتصادية (قضية الربا والسعر العادل) إلى أرقى الموضوعات الأخلاقية والفكرية والأدبية والفنية، كانت تندرج جميعاً تحت إطار الدين؛ ومن ثم، كان من الطبيعي أن تنشأ الصراعات السياسية في ثوب الدين وما يقدمه من أشكال ممكنة للتعبير عن المصالح الاقتصادية أو الخلافات العرقية والقومية، وذلك بقدر ما كان الدين يمثل طريقة التعبير الأيديولوجية الوحيدة في تلك العصور. ولعل هذا ما نلاحظه أيضاً في تاريخنا الإسلامي بصدده العلاقة بين المذهب الشيعي وحركة صراع الشعوب الفارسية ضد هيمنة العناصر القومية العربية على الحكم، وكذلك عبر ما يسمى بالحركات الشعبية حيث كانت المذاهب الخارجة على السنة هي، في الوقت نفسه، الخارجة على السلطة الرسمية بسبب ما كانت تمارسه هذه، أحياناً، من ظلم وتجاوزات تجاه حقوق الأجانب غير العربية. وليس من شك في أن هيمنة هذه الشمولية الدينية كانت أيضاً وراء الصراعات الفقهية والمذهبية ومحاولات التوفيق بين الفلسفة والدين في الغرب، وبين العقل والنقل في تراثنا الإسلامي. إلا أن هذه الشمولية تأخذ في الانفكاك تدريجياً في الغرب المسيحي مع بدايات العصور الحديثة. ولعل أول صدع نلاحظه، على المستوى السياسي، هو تحالف «فرانسوا الأول» (١٥١٥-١٥٤٧) ملك فرنسا، خلال النصف الأول من القرن السادس عشر، مع السلطان العثماني ضد

تواصل أو تشارك.

والفعل أكثر منه على المستوى النظري والأيدولوجي، بين جهاز الدولة أو السلطة المدنية للملكية وبين هيمنة السلطة الكنسية، تزغ أيضاً على مستوى الإبداع الثقافي والفني من خلال أدب «الإنسانيات» الذي لا يشمل فحسب بحث الآداب والفلسفات اليونانية القديمة، وإنما كذلك استخدام المناهج العقلية والفيلولوجية في دراسة ونقد النصوص الدينية، على شاكله «إرازم» الهولندي (١٤٦٩-١٥٣٦) و«ديتال» الفرنسي (١٤٥٠-١٥٣٦)، ونشر مباحث اللياقة وآداب السلوك التي سوف تساهم في صنع الإنسان المتحضر الجديد، وإن كان هذا التنميط أو التطوير لا يمنع من انفجار مفاهيم القوة أو الفتوة (virtu) التي تؤكد الطاقة الإبداعية الجديدة التي تتجلى، من جهة، عبر هذا الكم الهائل وغير المسبوق من الأعمال والروائع التي قدمها فنانون عصر النهضة الإيطالية، وعبر هذه الرؤى الأسطورية «البروميشية» المتجددة التي تضع الإنسان في مركز الوجود، من جهة أخرى.

ومن ثم، يمكن القول بأن ظاهرة الحداثة تبرز، منذ البداية، عبر صورتين رئيسيتين: صورة العقلانية الإرادية المبددة لأوهام وخرافات العصور الوسطى؛ وصورة الذاتية الأدبية التي سنناقشها فيما بعد. وتتأكد العقلانية، بدورها، من خلال تيارين متضاربين: تيار الفلسفة المثالية التي لا تقطع صلتها كلية بالفكر الفلسفي القديم، ولا حتى مع الدين، ويمثله «ديكار» و«مالبرانش» و«ليبنز»، والتيار العلمي الرافض لميراث الفلسفة القديمة، ومن أتباعه أو رواده «بيكون» و«جاليليو» مؤسس الفيزياء الحديثة. إلا أن «فرانسس بيكون» يظل محصوراً في نطاق الإمبريقية ومجال الملاحظة والتجربة المباشرة، وهو الخط الذي ستميز به المدرسة الإنجليزية بعمامة، سواء مع «جون لوك» أو «هيوم»، أو حتى فيما بعد مع نشأة الفلسفات التحليلية والوضعية المنطقية واللغويات البراجماتية، وهو ما يدل على أن العقلية الحديثة في العالم الأنجلو ساكسوني، الذي يفيد أيضاً من إسهامات «مدرسة فيينا»، أقرب إلى العقلية العملية منها إلى التهيومات والرؤى الميتافيزيقية، التي تشكّل من خلالها العقلانية الألمانية أو الفرنسية.

وليس من شك في أن انبثاق هذه العقلية العملية، التي تركز عليها فلسفة الدولة القومية الحديثة، سوف تقوم بتعديل وظيفة الدين وتحويله من رؤية لاهوتية مركزية للكون تقوم على الصراع ضد الإسلام، إلى رؤية أيدولوجية تدعم شرعية النظام الملكي وتؤكد استقلالته، من منطلق حماية المصالح القومية، ضد هيمنة البابوية. وقد لعبت «البروتستانتية» مصداقاً لهذه الرؤية «الكاثوليكية»، نفس الدور حينما ارتبطت، في عهد «لوتر»، بحركة تحرير بعض الإمارات الألمانية من سيطرة أسرة «الهابسبورج». ومهما يكن من أمر، لقد ارتدى الدين المسيحي، منذ القرن السادس عشر، طابعاً قومياً واضحاً، الأمر الذي أدى إلى استقلال «كنيسة إنجلترا» عام ١٥٣٤ على أيدي «هنري الثامن» المزدوج، وإلى نزعة الكنيسة الفرنسية إلى الاستقلال خلال حكم «لويس الرابع عشر»، وقيام حركة «الجليكانية» (gallicanisme) في إطار مذهب «الجانسينزم» (jansenisme) المتطرف والمنائز لجماعة «اليسوعيين» الموالين للبابوية. كما أنه من الواضح، بالرغم من استمرار بعض المجاهبات بين «الكاثوليك» و«البروتستانت»، بعد حروبهم الدامية خلال النصف الأخير من القرن السادس عشر في فرنسا، وبعض المجادلات اللاهوتية بين «اليسوعيين» الذين طردوا من فرنسا عام ١٧٦٤، وبين «الجانسينست» الذين أدانهم البابا للمرة الثانية عام ١٧١٣، خلال القرن الثامن عشر، المعرف بعصر التنوير، أن الوظيفة الأساسية للدين المسيحي أخذت تنحصر تدريجياً في إطار عمليات الإحسان والعناية بالمرضى والفقراء والقيام بمهام التربية والتعليم. ولعله من الطريف أيضاً أن نلاحظ أن القرن السابع عشر الفرنسي قد شهد نهاية المحاكمات الذائعة الصيت، خلال العصور الوسطى وحتى القرن السادس عشر، التي كانت تقام للسحرة ودعاة الهرطقة، والتي أدين في إطارها «جاليليو» (١٥٦٤-١٦٤٢)، وأحرق حياً «جيوردانو برونو» (١٥٨١-١٦٠٠).^(٨)

إن هذه العقلانية التي برزت عبر تأسيس الدولة القومية الحديثة والتي فصلت، وإن كان على المستوى

والصراعات الطبقيّة والفئوية وتوازن علاقات القوى الداخليّة والخارجيّة.

ولكن إذا كانت الحدائير الفكرية تعتمد على أساس مفاهيم التقدم، وعلى تأكيد دور العقل وأولويته بالنسبة للمسلمات والثوابت التي يجب أن يقوم عليها الفكر العربي الحديث، وإذا كانت تهدف، في المقام الأول، إلى إطلاق حركة المستقبل وتحقيق العدالة الاجتماعية والسعادة البشرية عن طريق تطوير العلم وتعميم فوائده بواسطة ما ينتجه ويبدعه من تكنولوجيا متطورة دوماً، فإن الحدائير الأدبية والفنية لا تتزامن، بالضرورة، مع متطلبات الفكر. ولعل هذا التناقض الظاهر هو إحدى المشكلات العويصة التي يجب علينا محاولة فهمها وتبديدها ما يحيط بها من غموض. بيد أنه، لكي نصل إلى هذا الفهم، علينا أن نقر أولاً بأن مبدأ عدم التزامن بين مستويات التعبير هو مسلمة يجب قبولها، كما علمنا «التوسير» في نقده لمفاهيم الشمولية الهيجلية^(١)، وذلك بقدر ما يوجد من خلخله وعدم تطابق بين البنى التحتية، المشكلة لقوى الإنتاج، والبنى الفوقية بما فيها العلاقات الاجتماعية للإنتاج، ومختلف أشكال التعبير عن الوعي الجمعي سواء في الفن والأدب، وبقدر ما يوجد، وفقاً لدروس «جورفيتش»^(٢) من ضروب التعددية الزمنية التي تحكم عملية التطور أو التغيير الاجتماعي. معنى ذلك أن المجتمع، أي مجتمع، لا يشكل وحدة كلية متجانسة؛ كما أن البنية الفوقية، التي تتمثل في مختلف ألوان النشاطات التنظيمية أو القانونية والتعبيرية المترواحة بين الفكر النظري والأشكال الأدبية والفنية، لا تشكل بدورها وحدة كلية متجانسة وإنما، في الأغلب، شبكة من العلاقات المركبة والمتداخلة على مستوى الواقع التاريخي، وذلك يمكن رده إلى دور التناقضات الطبقيّة فيما بينها وفي داخلها، والتي قد تتعاضد في مرحلة من مراحل التاريخ ولكنها تنتهي حتماً إلى الانفجار أو الطفرة الكيفية في وقت تقاوم الأزمة وحدوث التحولات الكبرى أو الثورات. أضف إلى ذلك ما تقوم به الأيديولوجيا أحياناً من تزيف للوعي الجمعي حينما تبث التناقض بين الواقع الموضوعي للمطبقات الاجتماعية وبين طموحاتها ورغباتها؛ أو بعبارة أخرى، بين هذا الواقع

بيد أن العقلانية الفرنسية سوف تنتهي بالتردى في حثايل المناهج الوضعية وستكون، في الأغلب، تابعة للعلم خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وحتى بزوغ التيارات الظاهراتية في أوائل القرن العشرين التي يمكن أن ينسب إليها «برجسون» (١٨٥٩-١٩٤١) بفلسفته الحسية الخاصة عن الديسومة والوعي والزمان المتصل، ثم أقطاب الفلسفة الوجودية الفرنسية، وعلى رأسهم «سارتر» و«ميرلو بونتي»، ولكن بعد ارتدادهم من منابع الفلسفة الألمانية التي تسيطر على الساحة العالمية منذ بزوغ «كانط»، والتطور اللاحق للفكر الألماني نحو التيارات الرومانطيقية والظاهراتية والأنطولوجية مع «هيجل» و«هوسرل» و«هيدجر»، وإذا كان السيار العقلاني سيطر، مع ذلك، قائماً في ألمانيا فمن غير شك عبر الكانطية الجديدة وأهم ممثليها «كاسيرر»، ومن خلال مدرسة «فرانكفورت» وسوجه خاص مع «هابرماس» الذي يقودنا من نقد الثقافة مع زميله «أدورنو» إلى مفاهيمه الجديدة عن «العقل التواصل»، ومن محاولاته في إعادة بناء الماركسية إلى أعقاب ما بعد الحدائير. وبالنسبة لتحديث العقل العربي، فمن الضرورة بمكان ليس فحسب الإشارة إلى تيار الوضعية المنطقية التي رسمت خطى العلم، والتي لعب فيها «زكي نجيب محمود» دوراً كبيراً، ربما سبقه إليه رائد الفكر العلمي «سلامة موسى» الذي يعد من أوائل من أدخلوا المفاهيم التطورية ومناهج التحليل السيكلوجي إلى مصر، وإنما أيضاً إلى التيارات اليسارية والتقدمية التي عرفتها مصر وكان لها الدور الكبير مع لطفى الخولي ومحمود أمين العالم وغالى شكرى وعبد العظيم أنيس والسيد يسين، على سبيل الذكر وليس الحصر، في بناء منظومة فكرية ونقدية متكاملة ليس فحسب في مجال المنهجية الفكرية، وإنما أيضاً في إطار العمل على تنقية الوعي الزائفة وتصفيته من كل رواسب العقلية الخرافية ذات الارتباط الوثيق بنظم الإنتاج الزراعي، ومن كل أوهايم المثالية الموروثة التي تروج للأفكار التقليدية والمسيقة باسم الحقائق المطلقة وطبيعة الأشياء وبناتها، وكان الظواهر الاجتماعية والفكرية لا تخضع لأي نوع من النسبية التاريخية ولا علاقة لها بحركة التناقضات

وبين رؤية هذه الطبقات الذاتية لموقعها من مجمل حركة المجتمع وصيرورته التاريخية.

من ثم، يمكننا، من منظور السوسيولوجيا الأدبية أو الثقافية، ربط الأنواع الأدبية بمجموعة من الأزمنة التاريخية المختلفة، أو المتعارضة فيما بينها أحياناً، إلا أن هذه الأنواع تقبل بدورها الخضوع، على المستوى الداخلى للبحث، لمنطق خاص غالباً ما يستطيع النقد الأدبي، والبنوي منه خاصة، أن يعزله في صورة هياكل وتحولات سيميوطيقية محايثة لا علاقة لها بأية مرجعية خارجية أو نفسية. على هذا النحو، نلاحظ أن معظم نقاد الأدب يؤرخون الحدائق الغربية في الأدب والفن بظهور أشكالها المعارضة للعقلانية أو المثالية الكلاسيكية، ويربطون هذا التحول أولاً بانبثاق مفهوم الحرية الإبداعية على حساب مبدأ محاكاة القدماء، وهو مفهوم تقني؛ وثانياً بانبلاج مفهوم الفردية، وهو مفهوم ذو جذور اجتماعية برجوازية من جهة، وبلورة مفهوم الإنسانية الشامل أى المتجاوز لكل فكر طبقي، وهو ما تؤكدته الرؤية الرومانسية للوجود، من جهة أخرى. وليس من شك في أن هناك علاقة وثيقة بين هذه المفاهيم الثلاثة، إلا أنها تختلف في مضمونها الاجتماعي، وتزداد هذه العلاقة تعقيداً عندما تنتقل هذه المفاهيم إلى بيئة مختلفة وبناء اجتماعي مغاير، كما تم ذلك في واقعنا العربي الذي يقع، منذ انبثاق وعي مبدعيه على عالم الحداثة، في بؤرة المؤثرات الغربية إلى درجة أن وعينا بالوجود والأشياء، وحتى بأنفسنا، يكاد يكون، على الدوام، وعياً لاحقاً على الوعي الغربي بنفسه وبنا. ومن ثم، فهو إما تابع له أو مناقض، وفي أحسن الحالات بين بين.

إن الحداثة الفكرية، كما قلنا، ترتبط ارتباطاً وثيقاً باكتشاف وظيفة العقل النقدية والتحليلية، وإن كان ذلك لا يعني غياب العقل ومنطقه الاستدلالي أو الاستقرائي عند القدماء؛ ولكن الفرق الجوهرى بين المنظورين القديم والحديث يظل أن القدماء كانوا ينظرون إلى العقل، سواء في صورته الأفلاطونية المثالية أو في صورته الأرسطية العملية، كمسلمة أو قضية مفروغ منها، بينما يقوم الفكر الحديث باختبار وظيفة العقل نفسه

ومشروعته في أن يكون أداة للمعرفة والتحليل. ومن هنا، تتضح لنا قضية المنهج عند «ديكارت» ودوره في تأسيس العقل والعلم معاً على أصول رياضية، مثلما فعل «جاليليو» حينما ربط بين الطبيعة ولغة الرياضيات. هذا بينما عملت المدرسة الإنجليزية مع «بيكون» ثم «لوك» و«هيوم» على ربط العلم بالتجربة الحسية إلى درجة التشكيك في العقل والمنطق، وهو الأمر الذى حدا بالفيلسوف الألماني «كانط» إلى تصحيح الوضع في كتابه «نقد العقل الخالص» فقدم لنا صورة مركبة مثالية وحسية، في الوقت نفسه، إذ جمع بين ما أسماه الشروط القليلة للمعرفة وبين المضمون الفعلي لها.

وليس من شك في أن هذه الصورة من الحداثة هي التي انتقلت، عبر أدبيات عصر التنوير الفرنسى (مونتسكيو - روسو - فولتير - ديدرو) وبعض مفاهيم القرن التاسع عشر العلمية والاجتماعية (دارون - كونت - دور كايم - سينسر)، إلى معظم رواد النهضة العربية والإسلامية من الطهطاوى والأفغانى ومحمد عبده حتى طه حسين وأحمد أمين وغيرهم. ولقد اتخذت الحداثة الفكرية، خاصة في صورتها الوضعية والعقلانية، طريقها إلى الأدب العربى عن طريق محاكاة المسرح الكلاسيكى، ثم تحولت في القصة والرواية إلى الواقعية التقليدية ذات الاتجاهات «البلزائكية» و«المرباسانية» و«التشيخوفية»، وبعد ذلك إلى الواقعية الاشتراكية والنقد الأيديولوجي تحت تأثير المد الماركسى الذى راج قبيل الثورة وعاد ليتألق، بعد فترة طويلة من الحصار والتشكيل، فى إطار الاشتراكية العربية التى هيمنت على نظام الحكم خلال الستينيات. إلا أن الحداثة الفعلية في مجال القصة والرواية، وربما إلهامات ما بعد الحداثة، تبدأ، فى ظننا، مع ما يسميه إدوارد الخراط تارة «الحساسية الجديدة» وتارة أخرى «الكتابة عبر النوعية» (١١). ولا تعتبر هذه المسميات مرادفة، فى نظر الكاتب، لقولالب جامدة، إذ أنها تشير، فى الأغلب، إلى تيارات تتكشف مع جيل السبعينيات بالرغم من انبثاقها فى شكل عناصر جنينية بدأت مع المرحلة الوجودية والنفسية المختلطة بالكوايس والهذيان (١٢) فى بعض روايات نجيب محفوظ التى ظهرت خلال الستينيات مثل «المنص والكلاب»

والسراب، والشحاذ، وثثرة فوق النيل». وأهم سمات هذه «الحساسية الجديدة»، كما يحددها الخراط نفسه، هي انفراط التسلسل الزمني للسرد الرائي، وانكسار خطية الحركة وعملية تنامي العقدة أو الحبكة، وغياب الإشارة إلى مرجعية خارجية أو نفسية فعلية، وكلها سمات تنطبق على الرواية الجديدة الفرنسية كما أسسها «الآن - روب جريه» و«كلود سيمون». وربما الأهم من ذلك كله، عند الخراط، هو تحول العالم الموضوعى إلى إحدى إمكانات اللغة نفسها بحيث تفقد هذه طابعها الإشارى أو الإخبارى البحت لتصبح أقرب إلى الرؤيا أو الحلم فتزول الفوارق بين النثر والشعر اللهم إلا سمة السردية، ونسج فى بحار «الكتابة عبر النوعية» التى يرى الخراط فيها أحد نتائج اللاعقلانية التى فجرها الواقع المصرى والعربى بعد هزيمة ١٩٦٧ وتوالى النكسات القومية والاجتماعية وصمود القوى الظلامية والسلفية (١٣).

يبد أن الحداثة الشعرية، وإن التفت بأخرة مع مفهوم الخراط للحساسية الجديدة، قد سلكت طريقاً مغايراً. فهى، بخلاف قضايا الشكل والتفعيلية والخروج على القصيدة العمودية وبأخرة قصيدة النثر، مرتبطة ارتباطاً وثيقاً باكتشاف وجدان الإنسان العربى وانفجار ثورته على كل القيود التى كانت تعوق قدرته فى التعبير عن نفسه والإفصاح عن مكانه، إلا أنها، مع ذلك، لم تصل إلى هذا الاكتشاف إلا فى إطار حركة الشعر الرومانسى الغربى الذى استطاع أن يقدم للشباب المثقف، أكثر من الموروث، ما يحتاجه من رؤى وموضوعات وأشكال جديدة تتلاءم مع طموحاته ورغباته العارمة فى تغيير عالمه المكيّل بالتقاليد والعادات البالية.

من ثم، نفهم لماذا تقوم حركة «الديوان» بالثورة العارمة على شعراء الإحياء، وبوجه خاص شوقي لما أسند إليه من إجادة الشعر رويادته، لحذوهم حذو القدماء فى المديح والزأء وانكبابهم على شعر المناسبات وانعدام ما أسماه العقاد بالوحدة العضوية فى شعر شوقي، كما طال هذا النقد اللاذع نثر المنفلوطى الذى نعت بالتصنع والإنفراط فى «الورقة والأونوة والحلاوة» (١٤). وليس بعجيب أيضاً أن تتجه الحداثة الشعرية بعد ذلك، عبر مدرسة «أبوللو» إلى تعميق النزعة الرومانسية

والوجدانية فى الشعر، وذلك بالتأکید على الذاتية والغنائية والتأمل الصوفى والتغنى بالطبيعة وأحاسيس القلق والسأم والتمسك بالوحدة العضوية للقصيدة والبساطة فى التعبير والتخيل والتصوير (١٥).

إلا أن ثورة الحداثة فى الشعر لانتتهى، وتكاد تكون هناك عدة حداثات، إذ أن التعبير الشعرى فى اتجاهه نحو تعميق إحساس الإنسان العربى بوجوده لايمكنه إلا أن يثور ويتمرد على كل مظاهر الإيقاع الخارجى وموسيقاه الصاخبة فى الشعر التقليدى، وعلى كل القوالب الدلالية والخيالية المغطية التى سجنه بين جدرانها قرونًا طويلة هذا الرصيد الهائل من المنظوم الموروث. ولم يكن على الشعراء أن يتوروا تحقيقاً لحريتهم فى ابتكار أشكال جديدة فحسب - فهذا المسمى كان موجوداً على الدوام بشكل أو بآخر - وإنما أيضاً سعيًا للاقترب من مكنون التجربة المأسوية للإنسان العربى المعاصر الذى لم يكد ينبثق وعيه وتفتح عيناه على العالم الحديث حتى توالى عليه الصدمات والأزمات: صدمة الاحتلال الأجنبى، صدمة تقسيم فلسطين، وأزمة النظم العربية الرجعية والهزائم المتتالية أمام العدو الصهيونى، وكل صنوف الإحباطات الداخلية على المستوى الاجتماعى والنفسى والاقتصادى. لا جرم، من ثم، أن تتبادل منابع الشعر الموروث حركات الثورة والتمرد، فتنبثق مع نازك الملائكة والسياب والبياتى فى العراق (١٦) أول حركات التجديد المعاصرة فى الشعر العربى، وتتجذر إلى درجة الثورة الشمولية على التراث دعوة أدونيس (١٧) السورى إلى خلق عالم شعرى جديد لايمكن فصله عن إعادة بناء الإنسان العربى وإعادة تشكيل مخيلته ورؤيته للوجود، بحيث يواكب زمنه ويحقق ماهيته كصيرورة دائمة التشكل والتكوين، كما تنفجر ينباع التجديد الشعرى فى مصر مع جبل البستينيات وتكاد تبلغ زخمها مع جبل السبعينيات الذى لايزر قدرته فحسب على إعادة تشكيل الموروث اللغوى وإنما أيضاً على تثويره من منطلق التمرد على كل أشكال التقديس التى يهبطنمعها كل مجتمع لنفسه، وذلك فى ضوء المفاهيم الثورية التى أحدثتها المناهج الجديدة كالبنيوية والتفكيكية والأسلوبية فى قلب العلوم الإنسانية (١٨).

ظاهرة ما بعد الحداثة:

تقوم ظاهرة ما بعد الحداثة على أسس افتراضية أكثر من قيامها على أسس موضوعية محددة، ولعل ذلك رجع إلى ارتباطها بضرب من الحساسية العامة الناجمة عن بعض التغيرات القائمة في قلب الحداثة نفسها. ومن ثم، هذا التداخل أو التشابك الذى نحس به بين كثير من مفاهيم الحداثة وما بعد الحداثة. ولعل أيضاً ظاهرة «عدم الجسم» التى يتسم بها الفكر الغربى المعاصر الذى يقوم، فى معظمه، على أسس نقدية أو تفكيكية، تعد عاملاً هاماً من عوامل «غياب التحديد» أو «استحالته»، وهى العبارة التى تنسب إلى إيهاب حسن والتى تعد المعلم الأساسى لحركة ما بعد الحداثة.

مهما يكن من أمر، فإننا نعتقد أن هناك بعض الدراسات والإسهامات الجيدة التى يمكن الاهتداء بها فى تحديد الملامح البارزة لهذه الظاهرة المراوغة. ولعل كتاب «جيانى فاتيمو» عن «نهاية الحداثة» (١٩) يعد من أفضل الدراسات الفلسفية التى يحاول صاحبها حصر ظاهرة ما بعد الحداثة، على المستوى الفكرى، فى عدد محدد من المبادئ المحورية، وهى: موت الفن، وموت حركة الإنسانية (Humanisme) والعدمية، ونهاية التاريخ، وتجاوز الميتافيزيقا.

ويبرز مبدأ «موت الفن» من خلال ثلاثة أشكال رئيسية تدل على تدهوره كقيمة أساسية، وهى بروزه فى المجتمعات الصناعية المتقدمة كضرب من «الطوباوية» أو الملجأ الوهمى ضد حركة التقدم التكنولوجى، وكنوع من الفن الرديئ (kitsch) الذى يتنافى مع الذوق الرفيع، والذى تعممه وسائل الاستنساخ التكنولوجية وانتشار حركة المعلومات، وأخيراً كضرب من «الصمت» السلبى الذى يعمل على تقويض المجتمع وإعاقة التواصل بين البشر. ومن الواضح أن مظاهر تدهور الفن على هذا النحو تشير إلى رؤية رومانسية وأرستقراطية للفن، كما تعبر عن نوع من النقد الجذرى لحركة التحديث التكنولوجى ولانتشار المعرفة والمعلومات والمبادئ الديمقراطية. أضف إلى ذلك أنها تقدم لنا أيضاً رؤية عضوية وقيمة مسبقة للفن، وذلك بقدر ما تستنكر الوظيفة النقدية للفن ودوره فى نقد القيم السائدة

التي غالباً ما ترتبط بهيمنة القوى المحافظة فى المجتمع. وتبرز أيضاً هذه الرؤية العلوية للفن من خلال اعتباره تعبيراً صادقاً عن قيم أصيلة ومبادئ أولية تتعارض مع إمكانية استنساخها وتعميمها، وهو الأمر الذى يجعل من الفن حكرًا على صفة اجتماعية تملك الحس المرفه والذوق الرفيع دون غيرها من الطبقات الشعبية. غير أن مفهوم «الكيتش» قد يوظف أحياناً بطريقة

مغايرة لما يذهب إليه «فاتيمو» حيث يدل، ليس على التعميم المبتذل للفن، وإنما على انهيار القيم الفردية الحقيقية فى المجتمعات الشمولية، كما نرى فى أعمال «كوندرا» الروائية. ذلك أن هذه المجتمعات كانت تضع فى مقدمة القيم «الظاهرة» أو «المعلنة» الغيرة على المصالح الوطنية، والحفاظ على التماسك الاجتماعى، وشجب النزعات الفردية والعواطف الخاصة، وهو مما أدى إلى اعتبار كل المشاعر الشخصية المشروعة وكل حاجات الإنسان الحميمة، من حب للذات وميل إلى العزلة أو الاختلاء بالمقرين من الأصدقاء أو الرغبة فى التعبير عن النفس من خلال أعمال فنية أو أدبية غير ملتزمة بالشعارات الرسمية الجوفاء، عادات «برجوازية» مضللة أو «موضة قديمة»، وهو الأمر الذى انتهى إلى ضياع الفرد تحت وطأة الالتزامات العامة، وإلى هيمنة عالم الزيف والتناقض والازدواجية على السلوك والكلام واختلاط الأمور إلى درجة أن كل فعل إنسانى لم تعد له قيمة فى ذاته، وإنما أصبح خاضعاً للتفسيرات الاحتمالية، وذلك بقدر ما تكون الغاية المعلنة منه بعيدة كل البعد عن نية الفاعل وقصديته الحقيقية.

أما موت «الفرقة الإنسانية» فيُرد إلى انحسار الميتافيزيقا وانتصار الفكر البرجماتى وغلبة التكنولوجيا، وهو ما يعنى ضياع الذاتية أمام غلبة الفكر العلمى الموضوعى. ولعلنا هنا أيضاً أمام رؤية محافظة، لأن ضياع «الإنسان» المقصود هنا هو الإنسان «المجرد» الذى تنسب إليه قيم عامة وجوهرية لا تخضع لحركة المجتمع أو التاريخ. ولعلنا نذكر هنا شجب «نيتشة» لحركة الفكر الإنجليزى النفعى وربه بطريفة خبيثة بين المنطق العلمى والميتافيزيقا، وكذلك جدال «هيدجر» مع رواد مدرسة فيينا فى المنطق الوضعى، وبوجه خاص

مع «كارناب» الذى حاول تفويض أسس الفكر الميتافيزيقى مدعياً أن الميتافيزيقا لا تقدم «جمالاً» تخضع لمعيار الزيف أو الصواب وأن ما تقدمه ليس شيئاً بالمرّة.

إلا أننا لو أخذنا فى الاعتبار مفهوم «موت الإنسان» عند «فوكو»، فإننا نجد أنفسنا أمام رؤية مخالفة بعض الشيء. ذلك أن «فوكو»، وإن كان قد تأثر بفيلسوف إرادة القوة فى منهجه الموسوم بـ «الجنياولوجيا»، يعنى بهذا الموت أقول «موضوع» العلوم الإنسانية، وهو هذا التصور الافتراضى للإنسان كما شكلته الإجراءات المعرفية والتنظيمية ذات المنطق البرجوازى خلال القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر. من ثم، عنى موت الإنسان هنا ضرورة إعادة بناء العلوم الإنسانية على أسس جديدة، وذلك بقدر ما أراد «نيتشه» بمفهومه الجديد عن «الإنسان العاقل» ليس تأسيس صورة عنصرية للإنسان، كما فهم فى إطار الحركة النازية، وإنما بناء إنسان يستطيع تجاوز حدود عصره بما تحمله من آراء ونظريات فاسدة وقادر، فى الوقت نفسه، على أن يشرنا ببزوغ فجر جديد للبشرية.

على كل حال، إن ما قدمناه من تفسير للمحاور السابقة، التى أشار إليها «فاتيمو»، لا يتطابق تماماً مع تفسيراته لفكر ما بعد الحداثة. فهو يعتقد أن تناقضات نظريات ما بعد الحداثة لا يمكن تجاوزها إلا بإبراز قضيتين هامتين: أولاًهما إشكالية «العودة الأبدية» عند «نيتشه»، وثانيتهما قضية «تجاوز الميتافيزيقا» عند «هيدجر»، وذلك بقدر ما تمثل هاتان القضيتان، فى ظنه، نوعاً من القطيعة الجذرية مع مفاهيم «نقد الثقافة» (Kulturkritik) التى راجت فى النصف الأول من القرن العشرين، مشيراً بذلك - من غير شك - إلى إسهامات «مدرسة فرانكفورت» وعلى رأسها «أدورنو» و«هورهايمر» وتلميذ الأول «هابرماس»، بحيث تكون عبارة «ما بعد» (post) ليست مجرد تخط لمفهوم «الحداثة» كمرحلة من مراحل تطور الفكر الغربى فى سعيه، منذ تحديده لمصادره اليونانية، نحو اكتشاف أشكال جديدة أكثر رقىاً وتقدماً، وإنما إعادة طرح لقضية «الأساس» أو «التأسيس» ولقضية «المصدر» وما يرتبط

به من تصورات «لغائية» (telos)، كما وضع أسسها «هيجل» و«بلورها» «هوسرل» من بعده. على هذا النحو تصبح عبارة «ما بعد» ليست تطوراً أو تطوراً للحداثة، وإنما قطيعة معها وخروجاً عن خط الصيرورة التاريخية فى صورة طرح جديد يعتقد «فاتيمو» أنه يتم فى شكل «الحداث» - ومن ثم يصبح ما بعد الحداثة حدثاً جديراً لا يمكن فهمه - فى نظره - إلا على ضوء ضربين من التاريخ: تأريخ الحدث نفسه، وتأريخ الذات التى تطرحه. ولكن لما كان مفهوم «الحداث» هذا لا يشكل، فى نظر بعض النقاد، تجاوزاً فعلياً لمعنى التاريخ والتاريخية، فإن «فاتيمو» يرى ضرورة طرحه، لا على شكل مرحلة جديدة أو بعيدة، ولكن فى إطار تجربة خاصة، هى تجربة «نهاية التاريخ» التى يظن بأن «أرنولد جيهل» (A. Gehlen) هو أول من أشار إليها من خلال عبارة «ما بعد التاريخ». ومع ذلك، فهذه التجربة ليست بجديدة تماماً. فلقد عرفت خلال النصف الأول من القرن العشرين عبر فكرة «الانحدار الغرب» عند «شينجلو» أو فى صورة عودة جديدة إلى المصادر، كما يقال عن عودة «هيدجر» إلى فيلسوف الواحد «بارمينيدس» فى سبيل قراءة جديدة لقضية الوجود. وهناك من ربطها كذلك، مع تفاهم التجارب النووية، بالإحساس الفاجع بوقوع كارثة نووية وشيكة، وهو ما يشكل، فى نظرنا، صورة جديدة لهولوسات «نهاية العالم» التى تعرف بالحركة الألفية (millénarisme) التى ظهرت مع بداية العام الألف من الميلاد. إلا أن «نهاية التاريخ» بهذا المعنى ليست هى المقصودة، فى زعم «فاتيمو»، إذ المقصود هو، بالأحرى، نهاية الرؤية أو الممارسة التاريخية كإكمال من عوامل توحيد تجربة الحياة، وذلك بقدر ما أضفت التقنيات وحركة المعلومات المعاصرة على حياتنا وطريقة معيشتنا نوعاً من الثبات النسبى وإحساساً غامراً بعدم التغير، وهو إحساس - كما يبدو - يقلل من القدرة على التوقع، ويجعلنا نعيش فى عالم «روتيني» ومألوف تكاد ترد فيه كل مبتكرات التكنولوجيا إلى إمكانيات التخطيط والتنظيم المتاحة. ومن ثم، يخفى الإحساس بأهم مقومات الحداثة التاريخية، وعلى رأسها قوانين التقدم

والتطور إلى الأرقى، الأمر الذى ينعكس بدوره على التصورات الأخلاقية والأنطولوجية بحيث تصبح الأخلاقيات غير خاضعة لا للمثل الأفلاطونية التى تتطلب نوعاً من الارتقاء بالنفس، ولا لجلدية الواقع والتاريخ كما تصورها الحداثة، وإنما لإمكانات التعرف على الوجود الإنسانى كنوع من «حق الممكثات».

كما أن «فاتيمو» يشير إلى نقطة أخرى بالغة الأهمية، خاصة فى كتابات «جادامر» الألماني و«بلانشو» الفرنسى، ألا وهى «انكسار الكلمة الشعرية»، والمقصود بهذا «الانكسار» فى الفكر الألماني هو إنهاء عملية الربط التى كان يقيمها الشعر بين الكلمة وبين «الأرض» و«تجربة الموت»، بحيث تصبح الكلمة الشعرية بعد تحررها، خلال الفترة الممتدة من الحركة الرمزية إلى تجارب الطلائع الشعرية فى القرن العشرين، تحقيقاً لجوهر الشعر الحميم فى صورة كلمة خالقة ومبدعة، وهو ما أثبتته النقد الأدبى والأسلوبى المعاصر من كون الشعر كشفاً لوظيفة اللغة الشعرية كلفة ذاتية فى جوهرها، وغير متعدياً أساساً، وهى نقطة تذكرنا بمفهوم «كينونة» اللغة اللازمة أو اللامتعدية التى يرى فيها «فوكو» أساس الأدبية المعاصرة.

ولعل رؤية «فاتيمو» تعد أكثر الرؤى تماسكاً لمفهوم ما بعد الحداثة، وذلك لقدرته على التأسيس الفلسفى واستكشاف أهم نقاط التجديد فى فكر كل من «نيتشه» و«هيدجر» اللذين يعدان أهم ممثلين لفكر ما بعد الحداثة. إلا أن هذا المفهوم لا يكاد يخرج عن نطاق الفلسفة الخالصة، إن صح هذا التعبير، حتى يتعرض على أيدى مفكرى المجتمع الاستهلاكي «بودريار» واللغة والاختلاف (ومنهم «ليوتار» ورواد النقد الأدبى والفن والعمارة، إلى نوع من الشكاير العشوائى الذى يصعب حتى الآن تحديد كل معالمه وأبعاده، وخاصة أننا أمام حركة تاريخية مستمرة، وبصدد تجربة لم تنه بعد. أضف إلى ذلك أننا نستطيع، بسبب التشابهات الكثيرة بين مفكرى العصر الواحد إدراج كثير من أسماء المفكرين وإخراجهم من حركة ما بعد الحداثة من غير أى حرج. ف«هابرماس»، مثلاً، يمكن عده منها بسبب نظيره الدائب للعقل التواصلى ودوره فى بناء المجتمع

الديموقراطى العادل، وإن كان ينسب، فى الوقت نفسه، إلى حركة تجديد الماركسية، و«دريدا» بسبب منهجه «التفكيكى» الذى لا يصل بنا إلى أى نوع من الحسم الفكرى، و«فوكو» لرفضه شمولية النسق النيوى وفكرتى الذاتية والمتصل التاريخى، ولنقد ذلك لعقلانية التنوير الموروثة عن القرن الثامن عشر.

مهما يكن من أمر، فإن عملية تنظير ظاهرة ما بعد الحداثة تنسب، بوجه خاص، فى فرنسا إلى كل من المفكرين الشهيرين «ليوتار» و«بودريار».

ولقد عنى «جان-فرانسوا ليوتار» فى كثير من أعماله مثل «الاستعدادات الدفعية» (١٩٧٣) و«اقتصاديات الليبدو» (١٩٧٤)، و«انجرافات انطلافاً من ماركس وفرويد» (١٩٧٣) بكشف دور دفعت الرغبة المبهوثة فى قلب الواقع اليومى، بحيث تبدل له هذه الدفغات، على مستوى التعبير أو الكتابة، متجاوزة دائماً لوظيفة اللغة الإشارية. وهو لم يصل إلى هذا الكشف إلا بالمزاوجة بين خصائص «الليبدو» عند «فرويد» وبين مفهوم الرغبة كإرادة قوة قابلة للانتشار وليس للكبت، كما يصورها الفكر النيتشوى. وربما قد هداه ذلك فى كتابه «الوضع ما بعد الحدائى» (١٩٧٩) إلى نقد وتفكيك «الميتا-حكايات» التى تشكل العامل الأيديولوجى للخطاب العلمى والمعرفى. ذلك أن العلم - خاصة بعد وصوله إلى مرحلة التأسيس الوضعى وتحويله إلى مجرد برجماتية أدائية - لا يستطيع أن يتشكل فى صورة خطاب معرفى إلا بتجاوز آلياته والانخراط فى عمليات تبرير وتفسير مرتبطة بغاياته وأهدافه الاجتماعية. ومن ثم، كان العلم فى عصر التنوير يقوم على حكاية التقدم وقابلية البشرية للتطور والارتقاء والتفكير العقلانى، وكان فى العصر الوضعى يقدم لنا أيديولوجيا علموية مناهضة للفكر الأسطورى البدائى وللفكر اللاهوتى الغائى أو الميتافيزيقى التجردى. وهما هذا العصر المعلوماتى يقدم لنا على أنه عصر إبداع الأفكار وتحقيق لديموقراطية المعلومات فى مجتمعات تقوم على الشفافية والتجانس التواصلى الكاملين؛ بينما تتحول المعرفة، فى الواقع، إلى سلعة أو بضاعة تدخل فى علاقة تبادلية بين منتج ومستهلك. ومن ثم، فى علاقة قوى

بين سادة ومسودين، وهكذا تفقد المعرفة قيمتها الذاتية - أى قيمتها الاستعمالية - لتدخل فى علاقات التبادل الصورى، كما كان الأمر بالنسبة لواقع السلعة فى النظام الرأسمالى السابق. إلا أن هذا الاستلاب الصورى، الذى تؤول إليه المعرفة العلمية بتحولها إلى سلعة معلوماتية أى تجارية، لا يبرز بوضوح - للأسف - للعيان، أى أنه لا يظهر أو يكشف دور السلطة الفعلية المتحكمة فى التقنيات المعرفية الجديدة والمالكة لمشروعية توزيع المعرفة، وذلك بقدر ما يحجب الخطاب الحكائى، أى الأيديولوجيا، الواقع الفعلى لعملية التحكم فى توزيع ونشر المعلومات بواسطة ضروب من التبريرات الخادعة مثل السعى نحو إقامة مجتمعات مستقبلية تقوم على التعايش والتواصل وديمقراطية المعرفة.

وإذا كان «ليو تار» مازال مرتبطاً - كما نرى - بالنموذج الماركسى لتحليل دور السلعة فى النظام الرأسمالى الكلاسيكى، خاصة فى تمييزه بين قيمتى الاستعمال والتبادل، فإن «جان بودريار» يحدد، على العكس، قيمة السلعة ليس من منطلق الحاجات الطبيعية، ولكن على أساس وظيفتها الرمزية والمظهرية فى المجتمع الاستهلاكى الجديد حيث تدخل فى الاعتبار رغبة الاقتناء والتميز بقدر ما تدخل المقدرة الشرائية، وذلك ليس فحسب فى مجتمعات الوفرة أو الرفاهية الجديدة، وإنما أيضاً فى المجتمعات القديمة أو المتخلفة حيث يلعب الإنفاق الترفى دوراً كبيراً. إلا أن الجانب القيمي لا يخفى من أعمال «بودريار»، فهو فى سعيه نحو تحليل الوظيفة الرمزية للأشياء فى المجتمع الاستهلاكى يعمل على إبراز مدى الزيف الذى يعيش فيه الناس فى إطار الجنون الاستهلاكى للأشياء، وإلى أى مدى يتفنن المنتجون فى خلق حاجات وهمية لديهم انطلاقاً من ممارسات يقوم الكاتب بتحليلها فى إطار اقتصاديات الرغبة ومن خلال سيميوطيقا دقيقة للأشياء التى تشكل، فى الواقع، الركيزة الأساسية للمجتمعات الاستهلاكية المعاصرة.

وبالنسبة للجوانب الأخرى من ظاهرة ما بعد الحداثة، فإن كتاب «مارجريت روز» الذى يحمل هذا العنوان والذى ترجمه أحمد الشامى ضمن سلسلة الألف كتاب

الثانية للهيئة المصرية العامة للكتاب، يعد أفضل تقديم لمختلف الأبعاد الفنية والأدبية والفلسفية لظاهرة ما بعد الحداثة، كما أنه يشكل تقصيماً منهجياً لكل دلالات المفهوم سواء عند الكاتب على اختلاف مشاربه أو من خلال القواميس المتخصصة، وسوف نعتمد عليه فى اختيار بعض الأفكار الرئيسية لأقطاب هذه الحركة.

تثير «مارجريت روز» قضية تعقد المفهوم وتعدد، بل تضارب التعريفات التى يشملها. وإن كان من الممكن أن نجتمع هذا الشتات فى خط عام افتراضى فلعله يتلخص فى رفض فكرة «الإبداع» التى تقوم عليها الحداثة وإبدالها بعالم الصورة أو بديل الأصل وبمبدأ التلفيق أو «كله ماشى» - كما يقال - فى عمارة ما بعد الحداثة بوجه خاص. ويرى هذا التصور عند «بودريار» الذى يربط الفترة الصناعية المنصرمة فى الغرب بمبدأ الإنتاج وقيم التجاوز أو التسامى والحقبة المعاصرة بمبدأ الزيف والاستنساخ والمحاكاة وقيم محاكاة الأشياء ومطابقتها لغايتها، وهو ما يشكل الجانب الآخر من سيادة العلاقات الرمزية فى المجتمع الاستهلاكى على علاقات التبادل الطبقي أو الواقى المباشر. أما بالنسبة لفكرة الصورة أو البديل فالمقصود بها فى المجتمع ما بعد الصناعى هو انتشار الأشياء أو السلع الصناعية بدلاً من الأشياء الأصلية ذات القيمة الذاتية على شاكلة الحلّى الزائفة والمنتجات الصناعية كالأكريليك والسليكون والبوليستر وغير ذلك. كما تشمل إحلال الصورة الفوتوغرافية أو المستنسخة محل اللوحات الفنية، وهو ما يعنى تكرار الأصل، أى الواحد الذى لا يتغير، إلى صورة مكررة إلى ما لا نهاية.

وتشير الكاتبة أيضاً إلى تعريف الكاتب المصرى «إيهاب حسن» لحقبة ما بعد الحداثة بأنها زمن استحالة التحديد، وتعريف «فريدريك جيمسون» بأنها عصر التحكم الكامل فى ظل النظم السيبرنيطيقية الجديدة، واعتقاد «هيدايك» بأنها زمن التلفيق والمحاكاة المعارضة (pastiche) والرمز الكنائى (allégorie) والفرغ الضخم فى عمارة السبعينيات (hyperspace)، ورأى «هودنوت» بأن عصر ما بعد الحداثة يوازى فى عالم البناء اكتشاف صيغة «فوق

وظيفية، وإمكانية إقامة مساكن جديدة سابقة التجهيز وقابلة للحركة والتركيب.

وتحاول الكتابة، كذلك، تلخيص المشكلات الأساسية لتصورات ما بعد الحداثة في بعض النقاط الرئيسية، وهي، في الحقيقة، نقاط جوهرية وإن كان أيضاً من الصعب الاعتماد عليها كلية في حسم القضية المطروحة. من ذلك أن ما بعد الحداثة هي فترة «اللاحق» (post) وما يتضمنه هذا المفهوم من الميل إلى الانحطاط، وهو - كما نرى - منظور معياري ذو دلالة اجتماعية محافظة، أو أنها من حيث التقدم التكنولوجي فترة المعلوماتية والوسائط والآلات المعقدة وما يرتبط بها من ألعاب لغوية تبرز عبر علوم كثيرة مثل السيميوطيقا واللغات الحاسوبية والتفكيكية وغيرها. وتصور الكتابة بقية النقاط في صيغة تساؤلات أكثر منها إجابات شافية أو مقنعة، ومن بينها أن مفهوم ما بعد الحداثة يقوم على نوع من التداخل بين فترتين؛ ومن ثم، فهو يدل على ثنائيات متعارضة كالاستمرار والانفصال، والتشابه والاختلاف، والوحدة والتمزق، والتبعية والتمرد، أو يعبر عن الظواهر الريادية والطلعية، فيضم، من ثم، حركات أدبية أو فنية كالسريالية والدادائية، أو علوماً أحدثت ثورة أو انقلاباً في الفكر البشري كالفرودية والماركسية والنيشوية والتفكيكية. أضف إلى ذلك أن مفهوم ما بعد الحداثة قد يعبر عن رؤية متميزة تعارض الأنماط السائدة في قلب الحداثة نفسها، خاصة بعد أن وصلت هذه الأخيرة إلى مرحلة الجمود في أواخر القرن التاسع عشر، الذي عرف مذاهب الانحلال (décadence) وفكر التدهور ونهايات الأزمنة. ومن ثم، يمكن ضم كتاب ومبدعين عديدين من أمثال «بيكيت» و«نابوكوف» و«جومبرو فيكس» و«جينيت» و«كونديرا» إلى تيار ما بعد الحداثة.

ولقد أوردت «مارجريت روز» في كتابها المذكور جدولاً طريفاً (٢٠) لتقابلات مفاهيم كل من الحداثة وما بعد الحداثة عند إيهاب حسن، وهو، في نظرنا، عظيم الفائدة من حيث قدرته على كشف الفوارق الدالة والمعبرة بين الحركتين. على هذا النحو، نرى إيهاب حسن يقيم تعارضاً بين الرومانسية والرمزية كتعبير عن الحداثة، وبين «الباتيزنقا» و«الدادائية» كتعبير عن تيار ما بعد الحداثة، وهو فصل موفق من حيث كون

«الباتيزنقا»، وهي العلم «الوهمي» للجزئيات المناهضة لها «توفير الحلول الخيالية للمشاكل العامة» وفقاً لـ «جاري»، و«الدادائية» كحركة ثورية ثقافية وفنية فوضوية أطلقها «تسارا» ومثلها «أرب» و«هانز ريختر» و«بيكايكا» و«مان ريه» و«بريتون» وغيرهم، تجمعان سمتين أساسيتين من سمات ما بعد الحداثة، وهما ظاهراً «اللعب» و«الاحتفالية»، خاصة أن «جاري» كان يعتمد في مصادره على أدبيات تلاميذ المدارس (littérature potachique)، وهو نوع تمتد جذوره إلى العصور الوسطى، ويتميز بالاحتفالية أو «الكرنفالية» التي اكتشفها «باختين» من خلال دراسته للكتاب الفرنسي الموسوعي «رالييه»، وأن حركة «دادا» هي أيضاً نوع من المظاهر الثورية الاحتفالية، التي ربما وجدت أروع صورها في ثورة مايو ١٩٦٨ الطلابية، والتي يعتبرها كثير من الكتاب، ومنهم «جارودي» نوعاً من التعبير الجماعي الاحتفالي، خاصة أن هذه الثورة كانت تصحبها احتفاليات غنائية وراقصة، وهي، من ثم، تشبه الكرنفال. أضف إلى ذلك أن الجدول المذكور يحدد للعمل الفني الحدائي سمات أهمها:

«الشكل المتصل أو المنقطع، وجود غرض أو هدف، التصميم والبناء، الاكتمال الفني، الخلق، المركزية، الحضور، احترام الأجناس الأدبية، الانتقاء وتوظيف الاستعارة، التأويل، الاهتمام بالقص والمذلول، والتمركز حول الذات، والعلية، والشعور بهوس الاضطهاد» ويقابل ذلك من سمات ما بعد الحداثة على وجه التقريب:

«الشكل المعارض أو المفتوح، التلاعب، الصدفة، الفوضى، الإجرائية، التفكيك، الغياب، التشييت، النص وتنمى النص، الكناية، المزج، اللاتأويل، اللاصق، الدال، الرغبة، الفصام، والاختلاف».

وليس من شك في أن هذه التقابلات تشكل برنامجاً دراسياً حافلاً، غير أننا سنكتفي بالإشارة إلى دلالتها العامة. ذلك أنه بالفعل حينما تبلور الأدب الأوربي الحديث، وبوجه خاص مع انبثاق الحركة الرومانسية، التي حاكنتها عندها «مدرسة الديوان» واستعارت منها فكرة «الوحدة العضوية» تحت تأثير انتشار التطورية وعلوم الحياة في أوروبا في بدايات القرن التاسع عشر، كانت أهم متطلبات العمل الفني هي أن يكون عملاً

من التعبير من خلال ومضات وخطرات غير مترابطة على طريقة «نيتشه» فى صياغة الخطاب الفلسفى، أو على طريقة بعض الشعراء الذين يسعون إلى تفتيت السياق الشعرى بإبراز وظيفة الكلمة المفردة كمرادف للحظة الانكسار الذى تعانى منه الذات المشتتة، أو للحظة التألق التى تمثل انفجار الرؤية الإبداعية لدى الفنان الساعى إلى الاتحاد بالوجود. أضف إلى ذلك أن تفكيك النص، الذى يقوم عليه الفكر الفلسفى الغربى المعاصر^(٢١)، لا يسمح بانغلاقه أو تكريسه فى صورة شمولية، وإنما يعمل على تفتيته بشكل مستمر حتى يكون قابلاً دوماً كمجموعة من الدوال المرجأة الدلالات لإنشاج مدلولات جديدة قابلة، هى الأخرى، للتحويل إلى دوال منتجة لدلالات أخرى، وهكذا إلى ما لا نهاية.

ولعل هذا الانفتاح نفسه هو الذى يفتح المجال لكل أشكال ألغيب اللغة، ولكل ضرب الفوضى الإجرائية وعمليات المزج والتفكيك والتشتيت، وقوانين الاختلاف لى تقوم بوظيفتها كآليات لتنامى النص، والذى يسمح للكنية والاستعارة بتوليده عن طريق علاقات التشابه والتجاور والتبادل بين الجرميات والكليات، وإبلاج الرغبة فيه كظاهرة فصامية تعمل على تقويض كل البنى الصورية المسبقة التى تحاول فرض سيطرتها على مغامرة الكتابة فى انطلاقاتها اللاواعية، مثل بناء اللغة وتراكيبها الجاهزة أو بناء القص الموروث بما يفرضه من صيغ وأشكال معدة سلفاً، وأهداف وغايات متجاوزة لطبيعته الأدبية.

إلا أن هذه الرؤية الثورية لعملية الكتابة الأدبية أو الإنجاز الفنى لا تشكل - للأسف - السمة الغالبة لظاهرة ما بعد الحداثة التى ترتبط، فى مضمونها التاريخى، بما تفرزه مجتمعات الاستهلاك الجديدة من أيدولوجيات الآلة والتأقلم مع واقع الأشياء التى تصبغ غاية فى نفسها. بعبارة أخرى، إن هذه الرؤى هى، فى الأغلب، نوع من التمرد على واقع الإنسان الجديد فى عالم التمييط والعولمة؛ وهى، من ثم، كعملية إبداعية، فى المقام الأول، ابتكار وكشف لأشكال جديدة وتجاوز نقدى وثورى لكل ما هو سابق وقائم من أجل بناء مستقبل هو صنو الحلم نفسه وغاية الإنسان ككائن

إبداعياً متكاملأً ومتسقاً تجعل منه خلقاً حياً بالغ الحضور. أضف إلى ذلك ما أوضحه «جورج لوكاتش» فى دراسته عن «الرواية التاريخية» من علاقات ووشائج بين تألق فن الرواية فى القرن التاسع عشر وبين صعود الطبقات البرجوازية أو «الليبرالية» التى تعتمد، فى حياتها، على التنظيم والتخطيط والعقلانية فى سبيل تحقيق أهدافها التاريخية. كما أوضح كذلك «بول ريكور» فى دراسته عن «الزمن والقصر» العلاقة الموجودة بين «الحبكة» فى الرواية كمحور لتجميع شتات الأحداث الروائية وتنظيمها وبين وظيفة «الاستعارة» فى البناء الشعرى والخيالى، كمحور للتغلب على ناثرات الظواهر الحياتية والمعيشية أمام حركة الشعور فى توجيه نحو حدس الأشياء وتملك الوجود. كما نستطيع أن نرى العلاقة بين السمات التى يقدمه إيهاب حسن لتعريف الحداثة مثل «البناء والتصميم والخلق والمركزية والقصر» وبين وظيفة الاستعارة الدمجية والتوحيدية لشتات الظواهر كما يفهما «بول ريكور». أضف إلى ذلك أنه لا يمكن فصل الرواية عن التاريخ من حيث اشتراكهما فى عملية القص أو السرد، ولكن ذلك لاعتنى خلط الجسبين: فالرواية كتاريخ وهمى تقدم لنا قصاً خيالياً أو إعادة ترتيب لعناصر الواقع، والتاريخ كرواية أمينة للأحداث الفعلية يقدم لنا - افتراضاً - سرداً موضوعياً لها. أما البحث عن الأصل والعلية فهو ضرب من البحث عن الأسباب والدوافع التى يقوم عليها العقل التحليلي - قبل ظهور المفاهيم الاحتمالية والإحصائية - المواقب لظهور الحداثة كروية متزامنة مع الرؤية البرجوازية للوجود التى تسعى إلى الهيمنة والتعاضد اللذين يصلان إلى درجة تضخم الأنا الغربية وشعورها - ربما مع نفاقم إحساسها بالذنب - بهوس الاضطهاد الذى يؤدى فى استفحاله إلى داء «البارانويا» وجنون العظمة.

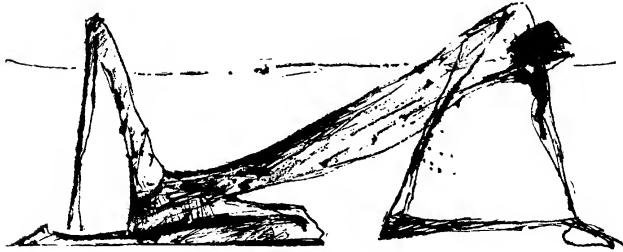
وإذا كانت خصائص الحداثة، على النحو الذى أشار إليه إيهاب حسن وحاولنا تفسيرها على ضوءه، تشكل مجموعة من السمات الإيجابية، فإنه من السهل اعتبار خصائص ما بعد الحداثة سمات سلبية أو معارضة لها. لا جرم، من ثم، أن يكون انفتاح النص فى مناهضته لوحدة العمل الفنى نوعاً من البحث عن أدبية المقطع أو لونا

يسمى إلى التحقق فى المطلق والتألى فى الآفاق البعيدة، آفاق النجوم المنتشرة إلى مالانهاية.

الهوامش

- (١) د. عزت قرنى: فى الفكر المصرى الحديث. محاولات فى إعادة التفسير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٥، ص ص ١٨ - ١٩.
- (٢) على بركات: رؤية الجبريتى لبعض قضايا عصره، مجموعة تاريخ المصريين رقم ١٠٣، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧، ص ٧.
- (٣) د. محمد عمارة: رفاعة الطهطاوى، رائد التنوير فى العصر الحديث، دار الشروق، القاهرة - بيروت ١٩٨٨، ص ١٤٥.
- (٤) بيتر جران: الجذور الإسلامية للرأسمالية - مصر ١٧٦٠ - ١٨٤٠، (ترجمة محروس سليمان)، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣.
- (٥) Thierry Hentsch, L'Orient Imaginaire, Paris, Ed. de Minuit, 1988, pp. 74-75.
- (٦) Machiavel, Le Prince et autres textes (traduit par J. V. Périès). Paris, Union Générale d'éditions. Collection 10-18, 1962.
- (٧) يُفرد «ماكياڤللى» فضلاً لمتمصبي السلطة الذين لا يتورعون عن سفك الدماء، ومنهم «اجاتوكل» الصقلى فى العصور القديمة و«أولفرونو دا فرمو» المعاصر للكتاب. ويعبر «ماكياڤللى» عن إعجابه بهذه الشخصيات «القوية»، كما يعتبر سلوكهم مشروعاً. انظر ص ص ٣١-٣٣. ولعل ذلك يذكرنا بحياة وصعود «بييرس» فى تاريخنا القومى.
- (٨) Jürgen Habermas, Droit et démocratie Entre Faits et Normes, Paris, Gallimard, 1997, pp.15-40. (النسخة الأصلية ١٩٩٢).
- (٩) Robert Mandrou, Magistrats et Sorciers. Paris, Plon, 1968.
- (١٠) Louis Althusser, J. Rancière, P. Macherey, Lire le Capital. Paris, F. Maspero, 1965, t.I., pp.31-89.
- (١١) Georges Gurwitsch, La Vocation Actuelle de la Sociologie. Paris, P.U.F., 1963, t.II, p.326.
- يحدد «جوزيفيتشى» ثمانية أشكال من الزمن الاجتماعى:
 - ١- الزمان البطيء أو طويل المدى.
 - ٢- الزمان الخادع حيث تتجمع الأزمان تحت السكون الظاهر.
 - ٣- زمان التردد وانعدام اليقين.
 - ٤- الزمان الدورى الذى يدور حول نفسه.
 - ٥- الزمان المتخلف عن نفسه.
 - ٦- زمان التناوب بين التقدم والتأخر.
 - ٧- الزمان المتقدم على نفسه.
 - ٨- زمان الابتكار المتفجر.
- (١٢) إدوار الخراط: الكتابة عبر النوعية - مقالات فى ظاهرة القصة - القصيدة، ونصوص مختارة، دار شرقيات، ١٩٩٤.
- غالباً ما تترادف عند الخراط هذه التسميات الثلاث: الحساسية الجديدة، الكتابة عبر النوعية، والقصة - القصيدة، للدلالة على نوع جديد من الكتابة، على مستوى الوطن العربى، وهى كتابة تسقط فيها الحدود بين الأجناس، وتغلب عليها الشعرية (من هنا لفظة القصيدة) ولكن من غير أن تغيب عنها السمة الأساسية للقصة أو الرواية، وهى السردية. ويدولى واضحاً أن هذا المنحى الذى يذهب إليه الخراط جد قريب من الكتابة السريالية. انظر ص ص ٩-٣٤.
- (١٣) فخرى صالح: «الحساسية الجديدة والكتابة عبر النوعية» - مشكلة التجنيس الأدبى (عند روائى وناقد تجريبى). مجلة الآداب، أيار -

- حزيران، ١٩٩٧، ص ٧٠.
- (١٣) إدوار الخراط: أنشودة للكثافة، دار المستقبل العربي، ١٩٩٥، ص ص ١٧٤-١٧٧.
- (١٤) عباس محمود العقاد وإبراهيم عبد القادر المازني: الديوان (في الأدب والتقد)، دار الشعب، القاهرة، ١٩٩٧، الطبعة الرابعة، ص ص ٨٤-١٣٠ وما بعدها. (النسخة الأصلية ١٩٢١).
- (١٥) المجموعة الكاملة لمجلة أبوللو (١٩٣٣-١٩٣٤) المجلد الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٨، ص ٣٠.
- (١٦) إحسان عباس: اتجاهات الشعر العربي المعاصر، دار الشروق، بيروت ١٩٩٢، ص ص ١٥-٤٧.
- (١٧) أدونيس (على أحمد سعيد): الثابت والمتحول. بحث في الاتباع والإبداع عند العرب - ٣- صدمة الحداثة. دار العودة - بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٣.
- (١٨) محمد عبد المطلب: تقابلات الحداثة في شعر السبعينيات، كتابات نقدية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، عدد ٤٥، نوفمبر ١٩٩٥، ص ١٣.
- Gianni Vattimo, *La Fin de la Modernité et Herméneutique dans la Culture Post-Moderne*. Paris, éd. du (١٩) Seuil, 1987(éd. Originale, 1985).
- (٢٠) مارجريت روز: ما بعد الحداثة. (ترجمة أحمد الشامي)، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٦، سلسلة الألف كتاب الثانية ١٥٣.
- (٢١) مجلة فصول، الهيئة العامة للكتاب، العدد ٢، مجلد ١٤، صيف ١٩٩٥.



الموقف الملتبس من ما بعد الحداثة فى الشعر

إبراهيم فتحى*

المحايدة، ويكتب الآن عما هو قائم بالفعل وليس عما هو متخيل فى الذاكرة الرسمية المؤدجلة بعد أن تمت تربية الجمهور سياسيا وثقافيا وجماليًا. فالنص الشعرى يدعو إلى أن ينفذ الناس عن أذهانهم بقايا الماضى وأن يبحثوا عن ألقباء (أبجدية) جديدة تابعة من الحياة. فالذات الجمعية تفتنت فى عصر الشتات والتفرق العظيم، والكيانات الكبرى تفتنت وواصلت الكيانات الصغرى تفتتها. ويؤكد أمجد ريان أن التبعر والتناثر هما ملامح العصر الجديد. ويكرر أمجد ريان مع آخرين أن اللغة الشعرية تبحث عن ألقباء (أبجدية) جديدة متخلصة من كل التراكيب التى توجهها معارف سابقة، وهى ترفض الانتماء إلى أى منظور إيديولوجى أو معرفى لأن الفكر والثقافة سقطا فى نشط وشتات لانهاية لهما، ولا سبيل لها إلا البدء من أصغر التفاصيل والملاحظات العابرة والعناصر الحسية والجسدية وعنده تكون الحسية العارمة أداة أولية للشاعر الذى يبحث عن بدايات لا تشوبها توجهات مسبقة فكرية أو جمالية وتعتمد على ممارسات بصرية وشمية ولمسية وجسدية. ولا بد بطبيعة الحال أن تركز هذه الحسية على نزعة ذاتية متضخمة وعلى صورة جديدة للذات الممزقة المتأرجحة وإحساساتها العفوية البدائية. فالقصيد النثرى الجديد كما يقول الشاعر شريف

تكرر الحديث عن شعرية جديدة تتجاوز حداثة السبعينيات وكادت وجهات نظر دعاة تلك الشعرية أن تتطابق فى تقاربها مع منطلقات ما بعد الحداثة عند منظريها المعتمدين. فالسمات المميزة هى هيمنة النسبى على الكلى، والشخصى على ما يتعلق بالذات الجمعية، والعكوف على التفاصيل اليومية الصغيرة بدلا من القضايا الكبيرة والأطر القصصية الضخمة لتحرير الإنسانية، كما أن تلك التفاصيل ليست معبرا إلى حالة كونية. ويضيف الشاعر أحمد طه محرر «الجراد» الناطقة باسم الشعر المصرى الجديد (مارس ١٩٩٤): محو الحدود بين ما يمكن تسميته بالثقافة الرفيعة والثقافة العامة التى يمكن اكتسابها من وسائل الإعلام المعاصرة. ويرى الشاعر أمجد ريان فى «من التعدد إلى الحياء - قراءة فى نصوص شعرية جديدة أن المنظورات الفكرية والإيديولوجية الكبرى سقطت وأن الكتابة الجديدة تختبر الحس بشكل مباشر وتبحث فى تفاصيل الأشياء الصغيرة وتفكك العالم للتعامل مع جزئياته بشكل بدئى تدشنى بحثا عن عناصره الأولى قبل أن تتراكم فى سياق الخبرات المتفصلة قبلها فى هياكل جاهرة. فالنص الجديد يطرح أصغر التفاصيل المعيشة وأبسط المسائل اليومية ويناقش الجوانب الحسية

(*) مفكر ونقاد مصرى.

رزق (الكتابة الأخرى العدد ٩ أكتوبر ١٩٩٤) عبر عن حركة الذات وأشواقها قبل أن تتشكل أو تخضع لنظام خارجي محدد، قصيد الباطن (قبل المؤسسى وضد المؤسسى). فكل شظية من شظايا الذات وكل شظية من شظايا التفاصيل اليومية تتكلم لفتها الخاصة كما يدفعنا هذا المنطق إلى الاعتقاد.

وكثير من الشعراء يرفضون إضفاء طابع كلي على التجربة الفردية الخاصة، إن ذواتهم لا تشعر بقطر أو وطن بل بموضع محدد، بغرفة فى بيت بذكر وإنات من الأقارب أو الزائرين، بوقائع نفسية داخلية لا تأتلف فى صورة كلية، فلب الشخصية كتلة مختلطة من الصور والمواقف المنفصلة، وكل حدث داخلى أو خارجى مؤقت عابر، ويصبح الشاعر عاريا بلا خرقه فلسفية أو أيديولوجية، ويعيد اكتشاف العالم واكتشاف نفسه بنفسه وكأنه روبنسون كروزو فى جزيرة التفصيلة الجزئية بعد أن انفصلت ذاته إلى ذوات متناثرة متعددة فى تناثر. تقول إيمان مرسال فى «المشى أطول وقت ممكن»

جيد أن أعيد تأمل صور الطفولة
فقد أربح فكرتى المستقرة
عن أننى كنت مشروعا جميلا لشخص آخر
أفسدته رهائى الناجحة.

وتقول:
الربة التى فشت فى استحضرها
تنفجر الآن فى نقطة عمياء
والأجلك

أكنس حياذ وجهى
وأضع الشبق بلمسات محسوبة
وتقول
... واستلمنا هناك

رسالة من صديق يعيش فى باريس
يخبرنا أنه اكتشف داخله
شخصا آخر لم يتعود عليه
وأنه يوميا يجر تعاسته خلفه
على أرضفة أكثر نعومة من أرضفة العالم الثالث
ويتحطم بشكل أفضل.
ويقول منتقدا ما بعد الحداثة من ناحية عكسية إن

الذات الموحدة للنزعة الإنسانية البورجوازية وهى ذات حرة فاعلة مستقلة مطابقة لنفسها لاتصلح أساسا «إيديولوجيا» لمجتمع الرأسمالية المعاصرة الذى أعقب مجتمع المنافسة، فقد أصبحت الآن شبكة من التدايعات النفسية مبعثرة مملوءة بالثقوب منزوعة المركز مفرغة من الجوهر الأخلاقى والجوانية النفسية، أى عنصرا عرضيا متحركا متبدلا لهذا الفعل من الاستهلاك أو ذاك وللوسائل الخفية لوسائل الاتصال والعلاقات الجنسية وقوالب الموضة والأفعال المنعكسة للربة.

وماذا يوجد خارج هذه الذات؟ يذهب فريدريك جيمسون فى «مابعد الحداثة أو المنطق الثقافى للرأسمالية المتأخرة» إلى أن ذلك المنطق يذيب الفن فى الأشكال السائدة للانتاج السلعى وفى الممارسة اليومية المقترية بعد تفرقة من أى مضمون سياسى وأى ذاكرة تاريخية. فكل العلاقات بين العمل ورأس المال بين القاهرين والمقهورين عموما تصير متشعبة فى تراكم من السلع (من الأشياء) القابلة للتبادل. وهذا التشيؤ بمجرد أن يمد امبراطوريته على كل الواقع الاجتماعى يمحو المعايير التى يمكن التعرف بها عليه بوصفه تشيؤا وبذلك يلغى نفسه لتصبح الأشياء عادية طبيعية، أو وقائع أولية، خامات غفل، سطوحا بلا عمق. فالأشياء هى الأشياء مطابقة لنفسها منزوعة السبب والباعث ودواعى الإقرار. وفى عصر سيطرة وسائط الإعلام وتحول الواقع إلى صور بعد أن جرى عليه التسليع الشامل تكتسب الأشياء بعدا جماليا وتسبغ عليها طاقة حيوية حسية فى رسائل الإعلانات وفى تصميم الأشياء الشكلى المتجدد دوما. إن الجديد من أجل الجديد والابتكار والتجريب فى التسويق الهادف إلى حفز الاستهلاك صفة جمالية تحيط بالأشياء (السلع) فى عالم الرأسمالية المتأخرة. وكما تصبح السلعة عملا فنيا يذيب العمل الفنى (القصيدة) حدوده ويصير معادلا للحياة اليومية التى يشكلها التسليع، فهى حياة اجتماعية تنحطى مقولات الخير والشر الميتافيزيقية، لا يواجهها العمل الفنى بالتأكيد أو الاستنكار بل يلاحظها ببساطة. وهناك ميل عميق تخلقه العلاقات الرأسمالية التى تنتج إيديولوجية تعمل على استيقاظها وتأبيدها إلى صم الأذان عن مسيرة التاريخ

والغرق في الحاضر بكل مباشرته وفوريته دون تمييز أخلاقي أو سياسي، والتحديث في عين الوقائع والاحتفاء بالرغبة التي ليست في حاجة إلى تبرير أو تفسير، ويكفي أن نكون أجساداً جيدة التوصيل للكثافات. فالشاعر ما بعد الحدائي المتمكّن مع العلاقات الرأسمالية المتأخرة التي يعتبرها جوهر العصر الذي لا فكاك منه يقف ضد الحنين إلى المعنى والتاريخ والحقيقة، وتنفجر داخله الرغبة هنا والآن المتجهة نحو شذوّر وسطوح، كما يهدف إلى الخروج من «الأدب» فكل تطوُّرات الأدب السابقة جذيرة بمزيلة التقاليد العتيقة والمهم هو صدمة الحاضر الفوري المباشر وكأن هذا الشاعر المفترض يحقق ما يقوله «نيتشه» عن نسيان للتاريخ وإتباع للتلقائية المملوءة بالعافية للحِوان الذي تجاوز تمييزاته وأصبح حرّاً، فالآن أصبح من الممكن التخلّي عن التاريخ لصالح الوثبة المتدفّعة للحاضر، والغفر في الهواء الطلق خارج كل الأطر القصصية الشاملة للتحرير الانساني لأن النظام الرأسمالي في أحدث مراحلها أغنى الصراع الطبقي ولم يعد هناك إلا أفراد يستهلكون يقومون على أرض ذلك النظام بمناوشات وتخبّطات ميكروسكوبية. ويشبه الشاعر ما بعد الحدائي الكثرة من المبرمجين بالمونتاج السريع للقطات التلفزيون الذين لا يستطيعون ارتياد المشاهد الشاملة.

نحن إذن أمام قراءتين متناقضتين لنفس الوقائع في الشعر ما بعد الحدائي: القراءة الأولى تحتفي باليومي والجزئي والتفصيلية، وتنشّط الذات والواقع واستعصائهما على النسق الكلي وتعتبر ذلك ثورة تتيح الكشف المعرفي الطازج عن بدايات عذرية وأبجدية جديدة أو تعبيرة تمرداً من جانب ذات ترفض أن تشكلها مؤسسات نظام خارجي محدد. أما القراءة الثانية فتري أن سمات هذا الشعر تشكل استجابة منقاداً لاتجاهات الرأسمالية المتأخرة، فهي جزء من منطقها الثقافي والإيديولوجي، وليس تمرد هذا الشعر إلا أسطورة عزاء، وليس صندوق حروفه الجديد إلا نتاجاً سلعياً للألة الرأسمالية في أحدث تطوراتها. فالنظام الاقتصادي اليوم يقوم على الفصل في تقسيم العمل بين الحياة الخاصة والحياة السياسية العامة ويضع الدولة فوق الحياة اليومية والممارسة الاجتماعية

ويصبح الحياة اليومية بالطابع الفردي الذاتي. بل إن الذات تتحول إلى هشيم من المعتقدات والرغبات والانفعالات ويصبح من غير الممكن تمييزها عن نقطة تقاطع ممارسات موضوعية منفصلة، فلا وجود لشخصية مستقلة يمكن تمييزها عن الأفعال المادية الجزئية ولا وجود لجوهر ذاتي وراء الصفات. ويطبّع النموذج الأصلي للمستهلك أفعال هذه الذات، فهو لذئ مادي منقاد لصور تبشها وسائل الإعلام، يستهلك السلع والمعارف والكحول والنساء دون اكتراث ودون ارتواء. وبدلاً من ذات مستقلة «حقيقية» نجد سيلاً من الوقائع والتفاصيل المادية والشعرية قد تكون مستعارة زائفة.

وننتقل إلى قراءة «التفاصيل اليومية» في بعض النصوص الشعرية؟ التي تخرج على تصورات ما بعد الحدائية.

يقول علي منصور في «عصافير خضراء قرب بحيرة صافية»

مر يوم
لم يكن يوماً سيئاً بشكل ما
قلت لجاري - في بشاشة -
(صباح الخير)
وفي الغالب أسام الليلة ملء جفوني
ويقول

البيت التي غاغت بائعة المانجو
وتسللت بجنتين
... البيت التي آتت بكل متعتها
- نصف ساعة -

بين ذراعي رجل غريب
بكت في الثانية صباحاً
كما لم تبك بنت من قبل
حتى أن نجمتين ثلاثاً
تألّمن لأجلها

واستغفرن لها إلى مطلع الفجر
إن التفاصيل لا تتكلم بنفسها ولا عن نفسها فهناك من جانب الشاعر اختيار وترتيب لوقائع ملائمة في سياق محدد، هنا صورة معدة سلفاً منتقاة سلفاً لا عرضاً ووراء سلسلة الوقائع سلسلة أحكام تقوم بالانتقاء والحذف،

لنقديم موقف عام ومنظور عام يدعو إلى طمأنينة وانسجام وتضامن ومصالحة مع العالم. وفي قصائد أخرى من ديوان «ثمة موسيقى تنزل السلالم» يرتب على منصور التفاصيل بحيث تقدم الجوانب المرفوضة من الواقع من وجهة نظر تحمل بإمكان التحقق وتقوم على يقين يميز بين الزيف والحقيقة ويعرف ما هي الاحتياجات الجوهرية للإنسان. إن التفاصيل المرفوضة توضع مقابل تفاصيل الإشباع في تضاد قاطع. ويعتمد الإشباع والتحقق هنا على التجربة المشتركة لبسطاء الناس التي ترفض الزيف والتمرقز والاعتراب. هنا لن نجد ما بعد حداثة. وكذلك الحال مع قصائد عماد أبو صالح في ديوان «أمور منتهية أصلاً». إنه يحشد تفاصيل بشعة لواقع يستحق السخرية ولكن معايير الرفض والسخرية لمعايير عقلانية تقوم على يقين الإدراك السليم واللباقة الأخلاقية وهو على عكس ما يذهب إليه أمجد ريان يحتفى بيقم وممارسات إنسانية تنطلق سخريته من افتقاده.

وفي الناحية الأخرى نقرأ «الأشياء التي جرحنا مشاعرنا» لمحمد متولي (الجراد - مارس ١٩٩٤) حيث نجد الثقاء واضحا بتصورات ما بعد الحداثة الأشياء التي جرحنا مشاعرنا

منذ سافرت صديقتي

وكرسية المفصل

ذاك الذي بجوار التليفون

حيث اقتنص الكرسي كثيرا من ذكرياته

المتصاعدة مع دخان السجائر

فرفض استقبال غيره من الجالسين

الذين يأتون عادة بأفكار جديدة وأنواع مختلفة من التبع أو ذكريات تربت في كراسي أخرى

هنا تبعثر وتنتثر، ومطابقة بين الجالس والكرسي وتصادف لذكريات دون انتظام أو بنية، فالمنظر هامشي عابر بلا معنى، ولكن في قصيدة «البيت ينقصه اليوم بعض الزهور» نجد الأم المصابة بكمابيس مستمرة وشخير الأب، وإنباء الراحلين وشرائط سجل عليها ضحكات الأطفال، ويمثلك الأب والأم سيارة وفيديو وجهاز ليزالو لإبادة الحشرات وجهاز آتاري لقتل الملل وجهاز تلفزيون والكثير من الكليبيكس..

هنا نلتقى بوجود يفتقر إلى الانسانية تحت ثقل الأشياء، وباعتراب عن الذات يتمثل في الاختباء تحت البطاطين بسجائر تظلم مشتملة بعد النوم، وعدم وجود أحلام. ويشير أحمد طه إلى أن الشاعر لا يتدخل بذاته أو مشاعره في مفردات هذا المشهد أو مكوناته في هذه القصيدة وإلى أن العاطفة غائبة تماما والأشياء لا البشر هم أصحاب الحركة. حقا إن الأشياء مكسدة في هذه القصيدة ولكن تكديسها محاط بموجبات السخرية قتل الملل والبكاء أمام الأفلام القديمة بهستيريا، والثرثرة مع عامل توصيل الطلبات وترك الوجبة حتى تبرد. فعاطفة الشاعر المتهكمة الرافضة طافية على السطح تربط بين مفردات المشهد.

وهذا المشهد هو مشهد اغتراب ووحدة وافتقاد للحياة الانسانية وللأحلام. فالقصيدة لم تهجر البحث عن المعنى الانساني، وتصور الاغتراب والوحدة والانسحاق، تحت الأشياء باعتبارها جميعا تجارب خائفة وتظل لذلك داخل نطاق الزعة الإنسانية ولا تعتنق الموضوعية الغفل لذاتية عشوائية بل تتخذ مسافة نقدية من الاغتراب.

حقا إن الذات في معظم القصائد لم تعد الفاعل المتكامل المنظم لنفسه في الأيديولوجية الإنسانية الكلاسيكية، كما لم تعد على طول الخط شبكة منزوعة المركز متشظية فصامية في أيديولوجية ما بعد الحداثة ولكنها أصبحت مزيجاً متناقضاً من الاثنين. كما أن القصيدة التي نلتقي بها في الكثير من الأحوال تصور أشكالاً من التناثر والانقطاع والانفصال وتبدو في جانب منها نثارة من العناصر المادية وتنوعاً عشوائياً للحالات النفسية وكأنها كيس منبعج من المحتويات المرضية التي لا رابط بينها، ولكنها تجسد في نفس الوقت نفورا من الوضع ما بعد الحداثي الذي تصوره خائفا مؤبداً إلى ذات فصامية مرفوضة. بيد أن هذا النفور يأخذ من ما بعد الحداثة كما يشخصها فريدريك جيمسون استغراقاً في ثقافة الصورة بكل تسليحها وإغفالها للمعنى وإدراكها أن أي قوى للتغيير عقيمة فاشلة، وخلو تفاصيل السطح من أي أمنيات مستقبلية، كما يأخذ من ما بعد الحداثة إغفال الانفعالات العميقة للذات المقتنعة (فالشاعر كما يقول أحمد طه ليس صاحب آلام ذفينة يود البوح بها)

وتأكيد كثافات تطفو على السطح، يغلب عليها الطابع الحسى اللا شخصى.

يقول ماهر صبرى فى ديوان «ماريونيت» أن المخاطب يكشف فثاته بالخطوط التى ترسمها وأن باستطاعته أن يعد سنوات عمره ليستبدل بها بضع ملاحظات جوهرية ولضمها فى خيط من خيوطه العديدة، ويدفن بعضها فى الرمال ويقضى بقية الليلة فى كتابة خطابات يسارع بتكهناتها:

وعند عودتك - مرة أخرى - ستجد فثائك قد فشلت - هى الأخرى فى انتظار

الخيوط من جسدها

كى ترفو بها هويتها الممزقة

افتح لها باب سيارتك الأمامى

وامنحها حق المواطنة

لتكتسب جنسيتها من المقعد المجاور لك.

وتقول زهرة بىرى فى ديوان «زجاج يتكسر»:

اهتزاز الجسد مع دقائق الساعة

نور خفيف يتسرب من شقوق الحائط

فأحلم برجال قساة يقتصبوننى، وأنا

مستسلمة تماما ربما لوهم أو لأحلامى المفزعة التى اخترعتها

... خلف عيني المغمضة، كل شيء يذكرنى،

خيط الأقدام، صوت الزجاج حين يتكسر،

أنا ورجلى نجلس فى ركن مظلم، بينما زجاجات

فارغة ودخان سجائر، وأبدا المشهد لا يكتمل.

حبيبى ينتحر على سريرى فى ليلة باردة، فأحلم أن أعضائى تتحلل.

وما سبق من تفاصيل ليس إلا أحلاما ترسمها الشاعرة على ورق ملون، فالذات هنا لاترابط بين حاضرها وأحلام مستقبلها فى خبرة متسقة، فخيرتها مشتتة فى شذو متنافرة. والحبیب المتخيل رجل ذو جناحين يطير ليلا ويغنى أشعار المرأة السرية ولا يرغب فى النساء، لكنه ينام معها حتى الصباح بذلك جسدها بيديه الخشتين ويغنى.

ولكن الذات فى كثافات المبعثرة لاتستشعر من هذه الكثافات - كما تمضى ما بعد الحادثة حتى النهاية -

شحنة انفعالية منتشية، فالنفور مائل فى ألفاظ الاعتصام والانتحار وتكسر الزجاج وتحلل الأعضاء.

وتقول أمل جمال فى ديوان «من أجل سحابة» فى قصيدة «ركن» تخاطب «حبيباً»:

كسكين حادة - تشطر قلبى دونما ضجيج - ولا أنتبه إلا على ملائسى الملتصقة - بجرح كأنه ليس جرحى - كل مرة - بين لزوجة الدم - الذى يوشك على الجفاف - وصرخة الاكتشاف الخرساء - تعلق جلدى، على جسد امرأة لا أعرفها - وتبتسم كطفل أحبه وأرفضه - أوشك دوما أن أحضنه - فينتحر زجاج بالسرطان وتسقط ريح - منكسرة خلف الباب.

فهنا نجد رفضا رومانسيا للوضع ما بعد الحدائى، وحنينا غامضا إلى التواصل وإلى تكامل الذات. وفى قصيدة «مسرور» لن يعبدى «الاجتماع السياسى الجديد والبطاقات الحزبية الممزقة والمناضد المقلوبة» فى تغيير أوضاع «الأطفال العراة على سلالم الكوبرى العلوى» ولا أوضاع النساء «اللواتى يرتديهن السواد جوار الحائط». ولكن النفور والتعلم فى الكثير من القصائد لا يستشرفان أفقا للخروج من الوضع ما بعد الحدائى، بل يقعان داخل رفض جازم للسرديات الضخمة من التحرير الإنسانى ماركسية أو ليبرالية ولأى مسعى جماعى للتغيير ويطلان داخل الكثافات الوجدانية لذاتية مفتنة.

وتصور هدى حسين فى قصائد بلا عناوين من ديوان «ليكن» خريطة التمرد، فهى تستنفذ عن رأسها ذاكرة كئيبة، وتخلق سيرة وتسميها حياتها المستقبلية ثم تلقى بها على مؤخراتهم، وتنهمك فى القراءة والترجمة، وتلهو أيضا بمتابعة اختلاف نبرات القطط ليلا بين الجوع والخوف والغزل، أشياء تذكر بأنك مازلت تحيا، وتحدث أيضا بعض الرضا فى النفس. وكيف تثير هدى حسين «كل هذا الفزع المحرك للحياة الراكدة»؟ إنها تذكر الآن أنها تسعد وتبصق، ومعدتها تطحن الأكل بلا رحمة وتخرجه منبوزا كمصائب الجذام، وأنها يعترها الغضب حتى الشمالة، ويسعدا أن تتأمل الوجوه التى تعاني كثيرا، فى شرح مفهوم السعادة، وأنها فى الطفولة كانت تبول على نفسها وتخلع ثيابها أمام الضيوف باعتداد. ثم إنها فناة غاضبة تنفقد غايتها، توغل الخطى

نازعة عن الفروع تشابكها، نهر الأوراق بقوة، وتصدر صوتا كالغواء، وكانت فى نهاية قصيدة أخرى ترى أن ليس لها إلا أن تكون هكذا، فتاة معلقة، تقص شعرها فى الميدان، وتنثره، مع الزهور القرمزية ومناديل برائحة المراحيض، على السيارات المقبلة. فالشاعرة ترفض الموت المحيط بالذات وتسجل أفعال تمرد كسيح يكتفى بالخروج على المألوف. والإعلان الصارخ الذى يطعمن الذات على أنها متميزة عن الذين تبتلع مواضع الياقة وجودهم. وهل يستطيع ذلك التمرد أن يحدث شرخا ضئيلا فى الجدران الصلبة لشروط وأد الحياة الحرة أمام الذات؟ وهل انطلاق التجربة من العابر البسيط، من تفاصيل حياتنا اليومية وتفاصيل شعورنا الأولية يؤدى كما يقول أمجد ريان إلى شهادة حقيقية مليئة بالعبق والدينامية تبعث برائحة الوجود البكر وتؤكد البداوة والبراءة؟ إن «العبق والدينامية» عند هدى يونس على سبيل المثال تحل محلها مناويل برائحة المراحيض وأصوات عواء مشلول، والوجود البكر والبراءة تحل محلها عند بعض الشعراء مقارفة لمواقف تبعد كل البعد عن البراءة. فالشاعر أحمد يمانى فى قصيدة «هواء توقف أمام البيت» يواجه موت أمه وهو محنى على جسدها يتأمل سيقانها التى أكلها الروماتويد: لن أبكى كثيرا - سأختار فى هذه الأوقات أن أؤسس لأم جديدة - لا تنتظر مصيرا أسود - ستكون مفكوكة من طبيعتها - وستسمح لأبى أن يضاجعها من الخلف.

إن الحنين إلى البراءة والوجود البكر كان سمة مميزة لبعض شعراء الثمانينيات الممتازين (فتحي عبد الله وإبراهيم داود على سبيل المثال) ولكنه لا يصدق على معظم التجارب التى جاءت بعد ذلك.

ولن تؤدى محاولة الشاعر «ميلاد زكريا يوسف» إسكات هتاف الثورين «لكى نندفن معا بأغنية عاطفية قديمة» إلى مزيد من الدينامية.

وقد سبق لهزبرت ماركيزوف فى «الإنسان ذى البعد الواحد» أن أوضح أن التفاصيل اليومية والانطلاقات الدينامية الجزئية تظل حبيسة الإطار العام الذى تفرضه السلطات القائمة والمسلمات التقليدية والعلاقات القمعية. كما أوضح أن «الخوارج» على العلاقات

المستقرة أصحاب الذاتية التى نحتج من أمثال الشاعر الرجيم والفرد المنعزل داخل الحسية العارمة قد تم تمثيلهم وتمثل احتجاجهم داخل منطق النظام فى الروايات الأكثر مبيعا، والأفلام وشرائط الفيديو والأغاني لتصير جزءا من التنفيس فى العطلات والرحلات وأوقات الفراغ لإعادة إنتاج النظام لأن الانفعالات الحسية والغضب والخروج على الذوق العام فى القصائد لم تعد

صورا لأسلوب آخر فى الحياة والشعور بل هى صور وأشكال لمنطق الحياة نفسها الذى يفرض الاغتراب والتشظى. ولم تعد مهمتها النفى الشعرى للنظام، لأن صور هذا الشعر لا تنتمى إلى بعد مأمول وليست تعاليا على وجود مبغى مستلب، ويمكن أن تكون سلعا مألوفة هى جزء من لقطات تقديمها صناعة الترفيه لكسر الملل وتسويق الغرائب. فالنظام الشمولى القمعى التكنولوجى يتجلى فى صورة تعدد تتعايش داخلها التفاصيل المتناقضة فى جو من الحياء وعدم الاكتراث. وعند ماركيزوف: إن شعرا يعجز عن تقييم عام لوقائع الحياة اليومية وعن ابتداء نماذج ممكنة متخيلة لها ولا يسلخ تفاصيلها عن دائرة الأشياء البديهية بل يعتبرها العناصر النهائية الطبيعية للوجود هو شعر يعمل على الخضوع للواقع والتكيف معه. ففى التجربة الشعرية الخلاقة مسار متخيل ممكن للتحقق الإنسانى وإدراك لقوى وميول واتجاهات ناقضة وليست الحياة اليومية باعتبارها الوجود المبتذل الممل الممزق المشهم وباعتبارها بقايا تاريخ بلا معنى يعضى فى تعاقب غير متصل من الأحداث هى المسرح الحقيقى للشعر.

ولم يكن فى ذهن ماركيزوف بطبيعة الحال تقييم الشعر العربى المعاصر، ولكنه يقدم كابوسا يمكن أن تقع فيه بعض اتجاهات ما بعد الحداثة.

ومن الواضح أن معظم القصائد التى أشرنا إليها لا تنتمى بالكامل إلى ما بعد الحداثة فهى تبتلع بعض التشخيصات الايديولوجية للرأسمالية المتأخرة رغم التشدد بسقوط كل الايديولوجيات من قبيل النسبية الشاملة واللاعقلانية ورفض الانساق الكلية والذات الانسانية المتكاملة ولكنها من ناحية أخرى تنوق إلى

تغير. ولعل ما يطبع القصائد الجديدة من تشابه وتكرار وإعادة إنتاج ما سبق من منطلقات وصياغات أن يكون حافزا للبحث عن ادراك طازج لوضع الذات الفردية والجماعية داخل علاقات اليوم وعن استعادة قدرتها على التخيل والفعل بالتخلص من اليأس والعدمية.

معنى مغاير لوجود الذات في العالم وتلمس طرقا - قد تكون مسدودة - للرفض والاحتجاج. [والكثير من الشعراء والشاعرات في مراحل مبكرة من التطور ويمتلكون مواهب خصبة تمكنهم من مواصلة البحث والتنقيب والتجريب تمشيا مع وعيهم الحاد بأن العالم قد





عمارة ما بعد الحداثة ... وما بعد!

جمال بكري*

كألة للعيش فيها. لقد طغى العقل في عصر الحداثة على الحس ... وكتبته حتى أحبطه ... وبرزت العمارة كصناديق من الخرسانة والحديد والزجاج. وقد حرمت الزخارف كأنها خطيئة. ولما كانت العمارة لا يحل معضلاتها إلا حدس الفنان ... صرف المعماريون معظم أوقاتهم في حل مناقشة النسب ... وكلها قرارات عاطفية ... وليست عقلية كما كان يحلو لهم أن يصوروها ... غفلاً ... يقيم الحداثة. ان التغير من حالة متكلسة قرين هزات وكوارث ... كتلك التي تمر بها جزيرات الماء قبل أن تتحول إلى بخار. بذلك كانت وجهات النظر المختلفة باختلاف الأمم والشعوب والحضارات ... والتي تكونت بحصيلة التفاعل بين الزمان والمكان ... وما طرحه من اشكاليات يتطلب حلها ابداع موجه. ولقد أدت هذه الاختلافات ذات اليقين الجامد الى صدمات وحروب وأهوال ... ومجازر ومآسي، وصلت الى قمته في الحربين العالميتين الأولى والثانية. وبجانب سلبات هذه الحروب ... إلا أنها - وخاصة الحرب العالمية الثانية - قد سمحت للشعوب المتطاحنة

العمارة هي التعبير المتبلور لأرقى افكار الانسان ... لحميته ... لبشريته ... ليقينه وعقيدته. وهي البيئة الانسانية الناتجة عن علاقات الناس ومعيشتهم وانتاجهم. ويمكننا بفك شفرة الآثار المعمارية ... استقراء حياة الناس وفكرهم وقيمهم ... وتجزئاتهم، مثلما عرفنا عن الفراعنة ... واليونانيين والرومان القدماء. لقد نشأ جيلنا وتعلم وترعرع ... وأنتج من خلال ماسمى بعصر الحداثة. وعصر الحداثة ... هو عصر منطقة اليقين بثبات العالم وقوانينه ... التي طُلت تبشر ببداية وخط سير مرسوم ... ونهاية محتومة للكون. ولما كان الانسان يعبر عن يقينه بشقيه العقلي والوجداني ... كان لزاماً أن يكون العلم ويكون الفن تابعين للمعقيدة الدينية والفلسفية، حيث يمثلان حدود الملعب الذي يلعب فيه. وقد سارت عمارة الحداثة على نفس الخط الذي سار فيه العلم، فكانت نظريات الوظيفية التي تعرف الجمال بأنه وعد بالوظيفة، وأن الجميل ... هو ما يؤدي وظيفته على الوجه الأكمل، وغيرها كالمعضية ... وأهمها فكرة وحدة الشكل والمضمون. كما صور العالم وكأنه آلة ميكانيكية صماء ... وقامت النظريات تشير الى المسكن

(*) جمال بكري : مهندس معماري

أن نتعرف على فكر ومسلّمات ... وحضارات بعضها البعض، ممّا هوّ اليقين الجامد بوجهة النظر الواحدة الثابتة، واستبدلت باحتمالات شتى.

بذلك انفتحت آفاق جديدة أمام العقل البشري ... أُلغيت الانسان لرؤية جديدة للكون وقوانينه. فلم يعد لها نفس اليقين الجديد ولا الثابت لخط سيره في الزمن. بل طفر العلم يرى الكون متصارعا متفاعلا وليس بالميت الجامد.

هذا العصر الجديد... هو ما اصطلح على تسميته بعصر ما بعد الحداثة.

وقد قادت العمارة عصر ما بعد الحداثة وكانت أول المبشرين به، بما للمعماريين من نظرة شمولية... هي من لوازم مهنتهم.

وكما تراجع يد رامي الجبلّة الى الخلف كي تتأهل للعمري البعيد... وكما يكون الانسحاب السيكلوجي للانسان قبل أن يبرز بفكر خلاق ... أو عمل مبدع، بدأ المعماريون التنقيب في تراثهم المعماري القديم... يستوحون ... ويستلهمون منه توليفة جديدة للعصر الذي بدأ جديدا عليهم.

وتشعبت الاتجاهات بين: الكلاسيكية الحديثة ... والتقنية العالية ... والتوفيقية ... والتفكيكية ... الى غيرها من محاولات للتعبير عن العصر ... محاولة نقض الحداثة.

ويجدد بنا قبل أن نستمر في استحسان ما بعد الحداثة، أن نحتفي بالحداثة ومنجزاتها. لقد خلّصتنا الحداثة لكثير من التصورات الأسطورية... والزخرف الممجوج في فكرنا وواقعنا، وهزّت بعنف كلاسيكيات تحوصلت في عقل البشر أماما طويلة، بدا ألا يرجي منها برة. فكان ما كان لسقراط... وجاليليو ... وابن رشد.

وتم التمهيط والانتاج بالجملة ... حتى حصل كثير من الناس على خدمات كانت وفقاً على صفوة الصفوة. والأهم إيمان الناس بالعلم... والمنطق. ثم طفرات التقنية التي أوصلتنا إلى سطح القمر ... وأرّتنا وجهه العظيم، حيث كانت تدلّك به الاستحالة المنطقية.

والآن يعلو عصر ما بعد الحداثة مركزاً على كل انجازات الحداثة. وليس غريباً أن يلتصق اسمها به لتظلّ

الى الآن ... ما بعد ... الى أن تجد هويتها المستقلة ... عندما تعبر ... المراقبة.

والانسان كوجود ... يحفظ توازنه بمجدافين ... من العقل والفرائز. تلك الفرائز التي هدّبتها الحضارات الى عواطف. ولقد اشتطت الحداثة في الجنوح نحو العقل والعلم والمنطق ... ضاغطة على العواطف ... وافرانها الفنية ... حتى بدا الفن منقرضاً، وغُلّقت كل منجزاته بفكر فلسفي ... يعتذر بتبرير علمي منطقي.

وقد تجاهل انسان الحداثة ... كم يتزيّن! وكم يختار متأثراً بما يحب وما يكره! وكم هو متحيز لموروثاته ... ويسته وعصره.

وكان لا بد أن يتبع ذلك الجنوح العقلي ... معادل عاطفي بعيد الدقة الى موقعها المتوسط. إلا أن العصى ان مالت كثيراً في جانب يحتاج استوائها الى الضغط الشديد على الجانب الآخر ... مما يسبب عادة ميلاً أكثر في هذا الجانب.

ربما يفسر هذا، ما هو حادث في عمارة ما بعد الحداثة ... لبعض الاتجاهات التي تمتلي بالغاظ تبعد كثيراً عن المنطق وعن الحاجة.

واذا نظرنا الى مختلف الاتجاهات المعمارية لما بعد الحداثة ... نجدها ... كما هو الحال دائماً ... تأخذ مواقعها بين منجذب نحو القديم ... وجانح نحو الجديد... وعالم مع الناس ... يحب ما يحون ... ويكره ما يكرهون.

ورغمًا عما يدّعيه الحداثيون وما بعدهم من اتجاهات ومبتكرات ... إلا أنهم ظلّوا مستندين الى قواعد في التصميم ... ثابتة أو تكاد ... منذ كان للانسان حضارة سجّلته العمارة في آثارهم الباقية.

فإذا عدنا تتأمل اراءصات الحداثة متمثلة في مدرسة «البواهاوس» في العشرينيات، والتي ضمت مجموعة من رواد العمارة والفن. نجد أن ملامح ما بعد الحداثة ... من تزواج بين أعمال الفن والعمارة بادية في محاولاتهم. كذلك نرى في أعمال الفنانين الروس رودشنيكو وغيره والمسمامة بالبنائية، مدخلاً للتفكيكية ... من أحدث اتجاهات ما بعد الحداثة. والناظر الى اتجاهات فن الحداثة ... يجد فيه نبعا لما بعد الحداثة في العمارة ... مثل

التأثيرية والتكميلية، فما بعد الحداثة هي وصلٌ للماضى والحاضر بالمستقبل. إلا أن الواقع الفكرى المتمثل بفكرة الثبات لم تسمح لمثل هذه الأفكار أن تظهر فى عمارة الحداثة.

وأخذت النظريات العلمية من النسبية لاينشتاين ... الى «عدم اليقين» لهايزنبرج فترة تربو على نصف قرن حتى تظهر آثارها فى فكر وفن العالم. ولا يعدّ هذا خروجاً على القاعدة، حيث تحتاج الفترة بين الابداع والانتشار الى حوالى ثلاثين عاماً، وربما أكثر للطفرات الجامحة.

وقد طفرت ما بعد الحداثة الى آخر اتجاهاتها مثل التفكيكية وغيرها، تعيد ترتيب واستعمال عناصر التصميم المعمارى فى تشكيل جديد... وقد تحررت من القواعد الراسخة الجامحة التى دأب المعماريون على اتباعها ... مع اختلاف عصورهم ومشاربهم. وهى بذلك تبدأ عصرأ جديداً... تنفتح فيه آفاق ... ورؤى ... ربما تكون أقرب الى واقع النظرة العلمية الحديثة للكون وانتفاضاته ... وتقلباته ... وعدم ثباته. وأهملت الى تشعب اتجاهات أخرى جديدة كلها تشير أن الحل الوظيفى لم يعد يفى باحتياجات الانسان... كما لا تنفى

حبة الفيتامينات عن الفاكهة.

لا بد أن تحتاج هذه الموجة الجديدة الى فترة ليست بالوجيزة ... ليستوعبها الناس الذين استعدوا الرتبة والايقاعات المنتظمة... منذ أمد. وربما تكون التفكيكية هذه وغيرها هزاً لمسلّمات معمارية عتيقة ... متكلسة، وهى كاللغة ... لا تتطور قواعدها الا بشقّ النفس. ليكون ذلك تبشيراً بعمارة متناسبة مع ما تطرحه التكنولوجيا المعاصرة... لحل مشاكل قطاع أكبر من سكان المعمورة ... حيث لا يجد معظمهم مأوى. فقد توارثت العمارة تقاليد نابعة من احتياجات الطبقات العليا فى المجتمع لم تستطع أن تتخلص منها حتى الآن، رغم محاولة رواد ومبشرين معماريين لمحاولات ... على جدّها وجديتها لم تصل الى واقعية المجهود الذاتى الذى يقوم به البسطاء لحل مشاكلهم ... والذى نقيمه ... نحن المختصون ... بأنه عشوائى؟!

ان استخدامات العلم والتقنية الحديثة من طاقة ومواد خفيفة مبتكرة ... واستغلال حميم للفراغ ... الى التنمية المتواصلة ... كفكر وامكانية ... ربما تضع العمارة أمام مسؤوليتها ... كفن خدمى للناس بدلاً من أن تفقد وظيفتها لتصبح استمتاعاً لعباء الطريق.





اليوتوبيا وما بعد الحداثة

عصام عبد الله*

اليوتوبى عبر تاريخه الطويل، كما سنرى من خلال استعراضنا لأهم منعطفاته ولحظاته وأبرز أقطابه، منذ «بروميشوس» - Prometheus قبل التاريخ، وحتى مشارف الألفية الثالثة.

أما مصطلح «ما بعد الحداثة» Post - modern، فإنه يشير مشكلات أكثر تعقيداً من مفهوم «اليوتوبيا»، ويكفى أن نشير هنا إلى السمة البارزة التى ينتقها الناقد الأمريكى المصرى الأصل «إيهاب حسن» - الذى يعد أبرز الرواد المعتمدين لحركة ما بعد الحداثة - وهى - استحالة التحديد! وهذا يجعل من الصعوبة وضع تعريف محدد أو خصائص محددة، منذ البداية، تميز بين ما بعد الحداثة والحداثة ذاتها.

فالبادئة "Post" فى مصطلح ما بعد الحداثة، تشير فى آن واحد إلى «الانفصال» و«الاستمرار»، ومن ثم فإن درجة وصفها تتوقف على استخدام هذا الناقد أو ذاك.

ووفقاً لما يقوله «حسن» فإن لفظ «ما بعد الحداثة» يوحى بفكرة «الحداثة» نفسها، وهى الفكرة التى يقصد تجاوزها أو القضاء عليها، بمعنى أن اللفظ ذاته ينطوى على خصم له.

كما انه قد يشير إلى التوالى الزمنى من ناحية، ويوحى بالتأخر الزمنى من ناحية أخرى، وهذا يقود فى

يشير هذا البحث - أول ما يشير - مجموعة من المشكلات التصورية الخاصة بمفهومى «اليوتوبيا» و«ما بعد الحداثة». ذلك لأن كلمة «يوتوبيا» - Utopia، التى صاغها السير «توماس مور» - More، وعنون بها مؤلفه الشهير عام ١٥١٦م اكتسبت مدلولات واسعة ومختلفة، منذ عصر النهضة الأوروبية وحتى يومنا هذا. فهذه الكلمة التى كانت تعنى فى الأصل «اللامكان»، وتتألف من كلمتين يونانيتين هما: "ou" بمعنى (لا) و "Topos" بمعنى مكان، أصبحت تشير اليوم إلى «الآين» و «الهنا» و«الآن».

وربما كان لاختيار «مور» هذا المعنى، الذى يشير إلى النفى والسلب فى البداية، ما يجعل من اليوتوبيا صورة مثالية للواقع الفعلى، بمعنى أن «ذاك الذى لا آين له» هو ذاته «هذا الذى له آين». وربما كانت حركة النفى المكاني تحيل بدهاء إلى إيجابية تاريخية، قد تكون مقصودة، بمعنى البحث عن الأسباب التى أدت الى أن أصبح «آين» بلا سعادة.

لكن، على أية حال، فقد أصبحت اليوتوبيا اليوم تشير إلى «الآين» و«الآن»، وهذا التغير - أو إن جاز التعبير - «هذا الانقلاب الدلالى» قد تم من خلال سلسلة من «الحداثات» (وليست حداثة واحدة) مر بها الفكر

(*) مدرس الفلسفة الحديثة والمعاصرة. كلية الآداب - جامعة عين شمس.

النهاية إلى النظر إلى «ما بعد الحداثة» من منظورين مختلفين هما: التشابه والاختلاف فى الوقت نفسه^(١). ويبقى السؤال الأساسى: ما هى المعايير أو الأسس التى يمكن ان ننظر من خلالها الى أن هذا المفكر أو هذه الفكرة متوافقة مع ما بعد الحداثة، بينما ذاك المفكر أو تلك الفكرة تنتمى إلى الحداثة؟ وما هى دوافع هذا الاختيار؟

ان هذين المنظورين (التشابه والاختلاف) معاً، قد يلقيان الضوء على موضوعنا، ويحييان عن هذا السؤال. «كلما يمتد المرء ببصره إلى الأمام، كلما راحت صورة المستقبل البعيد، تشبه أكثر العصر الذهبى للماضى الأسطورى!»

(جون كوهن)

- ١ -

وصف جورج أورويل - Orwell - اليوتوبيا - Utopia بأنها «الحلم بمجتمع عادل»، يبدو أنه ينتاب الخيال الإنسانى ويعاوده باستمرار، على نحو لا يمكن أعتناؤه أو استقصائه فى مختلف العصور، سواء سعى به «ملوكوت السماء» أو «المجتمع اللابيتقى» أو «العصر الذهبى الذى وجد ذات مرة فى الزمان السحيق، وانحرفنا أو تنكبنا سبيله».

ولما كانت اليوتوبيا صرحاً من تشييد الخيال، فإنها شهدت تغيراً وتلوناً عبر العصور المختلفة، ولم تكن اليوتوبيا كلها مجرد هوامش وحواش على «جمهورية» أفلاطون. بل ان افلاطون نفسه يأتى متأخراً نسبياً، إذ تضرب اليوتوبيا بجذورها فى الميثولوجيا اليونانية.

ولعل الضياء الأول، والمدون، لليوتوبيا قد أشع مع أسطورة بروميثيوس - Prometheus - سارق «النار»، الذى كشف للبشر عن سر التقدم المادى، ومنحهم باكرورة التقنية، فاستنهضهم للتمرد على آلهة اليونان والقدر والضرورة العمياء، من أجل تحقيق ذاتهم الانسانية.

ان قوة المخيلة عند بروميثيوس متجددة دوماً، تقول «لا للمعطى ولا» للشئ المكتمل. يقول بروميثيوس على لسان الشاعر اسخيلوس فى تراجيدياه: «لا يزال هناك المزيد من الأمور المثيرة للإعجاب فى مستودع تخيلى»^(٢).

انه مستودع لا ينضب له معين! فعلى امتداد العصور، ما انفكت غالبية البشر، نحلم .. تعازل المستقبل .. تروم تقليص الهوة السحيقة بين الوجود والوجود الواجب، بين ما هو قائم وما ينبغي أن يكون. لذا بقيت أسطورة بروميثيوس تعبيراً عن الأمل فى التحرر والانعتاق من أسر الواقع، والتطلع إلى حياة ومستقبل أفضل.

كما فعلت الكتابات الاغريقية الباكورة بالعديد من الرؤى والقيمات اليوتوبية، ففى ديوان «الأعمال والأيام» لـ «هزيبود» - Hesiod - فى القرن السابع قبل الميلاد صورة خلافة للعصر الذهبى، ذلك العصر الذى حكم فيه الاله كرونوس وقد دالت دولته وزالت، مأسوف عليها بمرارة، حيث عاش البشر وكانهم آرباب وآلهة، فلو بهم براء من كل هم وحزن بلا عمل يشق عليهم أو ألم يضرهم.

ومع كل من «فرجيل» - Virgil - و«أوفيد» - Ovid، أعيد تدبيح العمل ثانية على أنه العصر المتفقد للإله «سارتون» (المقابل الرومانى لـ «كرونوس»). ففى «أركاديه» - Aracadia، أرض المسرة والسكينة والنعيم، التى تمثل زمان ومكان البساطة الأولى، يصور «أوفيد» الحياة الأركادية فى الكتاب الأول من «مسخ الكائنات»، وهى الحياة التى تناقض وتناهض الحياة المدنية التى سلبت الانسان براءته الأولى^(٣).

أما أولى الانشاءات الفلسفية لليوتوبيا، التى قامت على أساس أخلاقى مثالى، فقد شيد على الأرجح، فى «جمهورية» انتيستين - Antisthene الكلبى، ولا نعرف شيئاً عنها لولا ما خلفه أتباعه من الكلبين.

والمعروف عن المدرسة الكلبية - Cynism، نبذها التملك الخاص والتمتع الحسى بالخيرات ودعوها إلى حياة الزهد والتقشف، على اعتبار أن الشطف شرط المساواة بين الناس وأداة لتطهير النفس من الشهوات والأهواء، وطريق إلى إرساء نظام أخلاقى صارم. لكن كتاب «الجمهورية» لأفلاطون، يعد أول محاولة فلسفية مكتملة قدمت وصفاً تفصيلياً دقيقاً عن المدينة المثالية، وحسب «شاتليه» - chatelet «فإن أفلاطون لم يترك شيئاً للمصادفة فى يوتوبياه»^(٤).

ولاشك في انه من خلال «الجمهورية» لافلاتون، التي أعيد اكتشافها في عصر النهضة الأوربية -Renaissance مع غيرها من الكتابات الاغريقية الأخرى، قد عظم تأثير الفكرة الهلينية عن المدينة المثالية على اليوتوبيات الغربية.

فقد رأى السير «توماس مور» - More في يوتوبيا - Utopia عام ١٥١٦ انها استثمار - إلى حد ما - لجمهورية أفلاتون، وانها جاءت نلبية لرغبة سقراط التي أبداه في محاوره «طيماوس» - Timaeus، في أن يرى الفكرة النظرية المجردة عن الجمهورية وقد تحققت بالفعل في الواقع.

وعلى منوال النموذج الأفلاطوني نسج «كامبانيلا» - Campanella يوتوبيا في كتاب «مدينة الشمس» - The City of The Sun، وكذا «مابلي» - Mably، و«روسو» و«فورييه» و«ج. ه. ويلز» وغيرهم.

بيد أنه في العام ١٦١٩، كتب «جون فالتين أندريا» - Andreae نصاً دينياً بروتستانتيّاً عن مجتمع يوتوبى سماه «مدينة المسيحيين» - christianopolis، ويلخص هذا العنوان، شديد الدلالة، هدف ومقصد أغلب المفكرين اليوتوبيين منذ أن صاغ القديس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠م) أسس الفلسفة المسيحية في كتابه «مدينة الله» - Civites Dei، وحتى نهاية القرن السابع عشر، وربما بعد ذلك.

انه المجتمع المسيحي المثالي، أو اليوتوبيا المسيحية، فبدون الأمل الذي يقدمه الدين آخر الأمر والتوقعات والارهاصات الفردوسية والألفية السعيدة التي توحى بها المسيحية، لكان من الممكن ان تصبح اليوتوبيا هيكلًا فارغاً لا حياة فيه، منذ أن خلفها أفلاتون(٥).

وهكذا فإن الدين مع الفلسفة - ومن قبلهما الأسطورة - بهذا المعنى (لاوعى اليوتوبيا الباطن) والمصدر الدين للكثير مما لليوتوبيا من طاقة وقدرة على الحركة والنشاط.

- ٢ -

لقد مضى على جمهورية أفلاتون، وحتى «مدينة الله» للقديس أوغسطين في بداية القرن الخامس

الميلادى، شتاء طويل امتد قرابة الألف عام، ومن «مدينة الله» وحتى يوتوبيات عصر النهضة («يوتوبيا» مور، «مدينة الشمس» كامبانيلا، «دير تيليم» لرابليه، «مدينة المسيحيين» لأندريا) مايزيد على ألف عام آخر، وباستثناء يوتوبيا الراهب الايطالي «يواكيم» (أو يواقيم) الفيورى - Joachim di Fiore حوالى عام (١٢٠٠) لم تظهر يوتوبيا ذات بال طوال هذه الفترة.

فقد اعتبرت المسيحية - أول الأمر - حركة اصلاح يوتوبى لليهودية على يد السيد المسيح، فالوصايا الجديدة: «تحب الرب أهلك من كل قلبك، ومن كل نفسك، ومن كل فكرك... وتحب قريبك كنفسك إذ ليس وصية أخرى أعظم من هاتين» (٦) كانت فى الحقيقة دعوة إلى توحيد ذلك القدر الكبير من الطوائف والمدارس الدينية اليهودية المختلفة والمتناحرة (٧). وهذه الدعوة تشبه - الى حد ما - الدعوة إلى أخوة الجنس البشرى عند قدامى اليونان في بعض الوجوه.

واذا كان كتاب العهد القديم (التوراة) ينظر إليه على انه ديباجة قانونية (ناموسية) فإن كتاب العهد الجديد (الانجيل) - إذا - هو «دراما الخلاص والانجاز» كما قال «أورجين» Origène (١٨٤-٢٥٣م) أبرز فلاسفة الاسكندرية، وهو ممن أدركوا الاستمرارية والتواصل التاريخي (اليوتوبى) لكتايب العهدين، القديم والجديد، إذ لا يفهم كتاب العهد القديم إلا بوصفه: المحمد والمرهص والمعنى سلفاً بالمسيحية، وبدون هذا التحوير التأويلى للعهد القديم لكانت المسيحية برمتها قد اختلفت في كل مظاهرها وجوانبها.

هذه الفكرة الضمنية انتقلت إلى «العهد الجديد» بالمثل، وهى تتلخص فى (امكان تحويله) ويمكن وصفها بأنها أحد أسباب حركة الاصلاح الدينى فى أوربا، و«اندريا» فى يوتوبياه «مدينة المسيحيين»، يبدى إعجابه بالكالفينية بقوله: «ما أبدع جمال تلك النقاوة فى أخلاقيات الديانة المسيحية» (٨).

ومع ذلك فإن الموحى الحقيقى بفكرة «مدينة المسيحيين» لم يكن «كالفين» - Calvin (١٥٠٩-١٥٦٤)، وإنما كان «مارتن لوتر» Luther (١٤٨٣-١٥٤٦)، فبعد أن أثنى على لوتر ووصفه بـ

«العهد الثالث» أو «الانجيل الخالد» - ternal Evan-
gel من «العهد الجديد».

فى هذا العهد الثالث يكون المجتمع بلا طبقات،
ويكون العصر عصر رهبان ذا نزعة مشاعية عصرًا للحرية
والتنوير الروحي، حيث تتحول فيه القلة المختارة التى
وجدت فى «مدينة الله» للقديس أوغسطين، إلى جموع
الفقراء الذين سيدخلون الجنة بأجسادهم الحية لا
بأرواحهم فقط» (١٠).

فى هذا العهد سوف يتخلص المجتمع من الخوف
والعبودية والقانون، كما سترفع عنه سلطة الكنيسة
ورجالها، هكذا فإن يونتويا «يواكيم» لم تكن هروباً من
الواقع إلى السماء وإنما كانت على العكس من ذلك -
حسب ارنست بلوخ - Bloch - رؤية علمانية، إذا
المسيحية فى مملكته بلا وعود خاوية ولا أسيا ولا
ملكية، وحتى المسيح نفسه سيندم فى المملكة ليصبح
فرداً فى مجتمع يتألف من إخوة وأصدقاء» (١١).

ولأن رؤية «يواكيم» قد قامت على نقد المبادئ
الاجتماعية الأساسية فى المسيحية التى قامت على
المجتمع الطبقي والحق الطبيعي للملكية، وهو المجتمع
الذى أرسى ركائزه القديس بولس فى رسائله العديدة،
فكان من الطبيعي أن تدنيه الكنيسة فى مجمع لاتران عام
١٢١٥ وتدين كتابه - «مملكة الروح القدس» - فى
الطبعة الثالثة داخل التثليث الميحي.

لقد كان وصف «يواكيم» لأقانيم الثالث المسيحي
بأنها ليست مجرد حقائق لاهوتية دينية فحسب، وإنما
هى أيضاً «حقائق تاريخية»، وصفاً ينطوى على مخاطرة
وجرأة وإن كان تجديداً جسوراً على المستوى اللاهوتي
والفلسفي والاجتماعي.

فإذا كان «يواكيم» قد رأى فى الرهبان (الروحانيين)
أنهم قادة المرحلة الثالثة والأخيرة باعتبارهم الممثلين
الحقيقيين للروح القدس (١٢)، فإن هؤلاء الرهبان - فى
متابعة منهم لـ «نبوءته» - قاموا برفض البابا والخروج
عليه، ونبد «التنظيم الكنسي»، والتنكر للأسرار المقدسة،
والكتاب المقدس واللاهوت كله، وراحوا يحاولون أن
يحيا حياة الفقر والتواضع المطلقين، وإن يعملوا على
تحويل الكنيسة إلى مجتمع مشترك للروح القدس.

«البطل»، يصف أندريا المؤثرات الكلية لمسيحية لوتر
الاصلاحية الجديدة بقوله: «لقد أشرق ضوء دين نقي
فى فجرنا، وعلى هديه نظمتم إدارة شؤون عامة الناس،
وأمكن الحفاظ على ازدهار الآداب والفنون، وأصبح
بإمكاننا الانتصار على كثير من أعدائنا خصوصاً: الخرافة
والفسق والفجور وسلطة رجال الدين» (٩).

هكذا فإن «مدينة المسيحيين» قد وضعت للقرن
السابع عشر وصفاً درامياً للتقوى والتقدم والتحرر الذى
أراد لوتر تحقيقه لأوروبا، ومن ثم فإنها تنتمى إلى حركة
الاصلاح الديني أكثر من انتمائها إلى «كاثوليكية»
الكنيسة و«مدينة الله» التى تركها القديس أوغسطين فى
(السماء)!

لقد بقى التصور اليوتوبى عن الاستمرارية التاريخية
تیاراً تحيياً قوياً، بلغ أوجه فى معظم اليوتوبيات اللاحقة،
ولعل يوتوبيا الراهب «يواكيم» «يواقيم» - Joachim
(١١٣٥-١٢٠٢) فى أوائل القرن الثالث عشر من أبرز
اليوتوبيات تأثيراً فى هذا الاتجاه على مر العصور.

كان مشروع هذا الراهب، الذى ترأس دير القديس
يوحنا فى فيورا بـ «كالابريا»، على درجة كبيرة من
الجدلة وقتئذ، إذ نقل مملكة النور من العالم الآخر إلى
داخل التاريخ فى دولة لا نهائية للتاريخ، وأنزل إلى
الأرض «المدينة الفاضلة» التى تركها القديس أوغسطين
فى السماء، وأراد لخلاص الانسانية أن يصير «عملية
تاريخية» ممكنة للخطاة هنا على الأرض. ومن ثم «أول»
فى كتابه «مملكة الروح القدس»، عقيدة التثليث
المسيحية تأويلاً تاريخياً، يرى فى «الآب» أو «مملكة
الآب» التى تبدأ مع بداية الخلق ويمثلها «العهد القديم»
القائم على الخوف والقانون، وتسودها السلطة، رمزاً
لمرحلة التاريخ الأولى.

أما «مملكة الابن» التى تبدأ بالخلاص عن طريق
السيد المسيح، ويمثلها العهد الجديد القائم على الحب،
وتسوده العناية الالهية، فهى ترمز إلى المرحلة الثانية.
والمرحلة الثالثة هى التى ستحقق فيها «مملكة الروح
القدس» - والتى توقع أن تبدأ فى العام ١٢٦٠ م - وهى
مرحلة تنوير شامل وديمقراطية كاملة، لا يوجد فيها آباء
أو كنيسة وإنما يسودها الكمال الروحي، وهكذا ينشأ

عصر يعرض للمشهد المأمول «ملوكوت السماء على الأرض» في كمال فردوسى، على نحو ما أعلنه السيد المسيح فى الصلاة الربانية: «ليأتى ملكوتك، لكنك مشيتك، كما فى السماء كذلك على الأرض» (١٥).

- ٣ -

يقول «مانهايم» - Mannheim «ان نقطة التحول الحاسمة فى التاريخ الحديث بدأت فى اللحظة التى أتحدت فيها العقيدة الألفية مع المطالب النشطة للطبقات المضطهدة فى المجتمع» (١٦) ويؤكد على ان الاشتراكية الحديثة ترجع أصولها الى هذه العقيدة، ومن ثم فإن الحركة التى قادها «توماس مونزر» - Münzer، ينبغى ان تعتبر خطوة فى الطريق الى الحركات الثورية الحديثة، فقد كان «مونزر» ثائراً اشتراكياً بدوافع «دينية» ويجب ان تمنح هذه الحركة اهتماماً خاصاً لان العقيدة الألفية والثورة الاجتماعية مندمجتان فيها اندماجاً بنوياً (١٧).

ان مجرد الفكرة القائلة بالمملكة الألفية على الأرض كانت دائماً تحوى اتجاهاً ثورياً، لذا بذلت الكنيسة كل طاقاتها واستخدمت كل ما لديها من وسائل لـ «شل» هذه الفكرة المتنامية على الوضع. هذه العقيدة، التى كانت تنشط بين الفترة والأخرى، تبلورت على يد «يواكيم» Joachim الذى سبب الكثير من المتاعب - بتفسيراته وتأويلاته - للكنيسة والسلطات (١٨).

ورغم ان «يواكيم» لم يكن ثورياً إلا ان أفكاره وجدت طريقها فى حركة أتباع «جون هس» - The Hiussites التى قامت فى براغ فى القرن الخامس عشر، وفى قرن «توماس مونزر»، وكذلك فى حركة الداعين الى اعادة التعميد - Anabaptists وغيرها. فهذه الأفكار تحولت الى حركات تؤمن بالعنف والقوة فى تحقيق الأهداف، وذلك على أيدي طبقات اجتماعية معينة، فالأشواق التى كانت حتى ذلك الحين غير مرتبطة بهدف محدد أصبحت ممكنة التحقيق - هنا والآن - ولهذا فإنها بثت فى السلوك الاجتماعى حماساً لا مثيل له (١٩).

ان «روحنة السياسة» (أو اقحام الروحانيات فى السياسة) التى يمكن ان يقال انها بدأت فى هذا

فى الوقت نفسه، فإن الاخوانيات المختلفة، والتنظيمات الدينية الأخرى، قدمت الاطار الذى أمكن فى داخله للتوتر الأساسى المتضمن فى مذهب الكثرة التركيبية فى أوروبا فى العصر الوسيط، ان يعمل بفاعلية ونجاح. فدعوة «لوثر» إلى فتح أبواب الأديرة وتحويل العالم بأسره إلى دير كبير، وكذا يوتويا «راهلبه» فى «دير تيليم»، وكامبانيللا فى «مدينة الشمس»، و«أندريا» فى «مدينة المسيحيين»، قد وجدت بالفعل - وبمعنى ما من المعانى - سابقات على درجة كبيرة من الأهمية فى نشاط أديرة واخوانيات العصر الوسيط من «بندكتيين» و«فالدلين» و«كلينيين» و«فرنسيسكان» وغيرهم كما وجدت فى الحركات الابتداعية للهرطقة. وهكذا فإن الأديرة فى أوروبا العصر الوسيط قد أضافت إلى مجموعة الأفكار الخاصة بالقدرة على تحقيق الكمال على الأرض، فكرة تنظيمية قانونية، هى فى حد ذاتها اسهام باقى، ومأثرة خالدة للمسيحية لصالح «اليوتوبيا»، إذ لا تخلو أى من اليوتوبيات اللاحقة من هذه الفكرة، بل ان الهيكل التنظيمى القانونى شرط ضرورى للبناء اليوتوبى (١٣).

من جهة أخرى، فقد أمكن العثور على رؤى «يواكيم» فى العديد من الحركات الراديكالية الداعية الى فكرة العهد الألفى السعيد - Millenarian، التى كانت موجودة فى العصر الوسيط وأوائل العصر الحديث من أمثال: الأطهار أو الانقياء Kalharoi (١٤)، وإخوان الروح الحرة، وفرسان الصليب، وجماعة التحريمين، وأصحاب القول بتجديد طقس العباد، وغيرهم.

وقد بشر العهد الألفى السعيد بشرعية مسيحية حقة، تقوم على نشر المحبة والسلام والحرية، وإشاعة نوع من الحياة الفاضلة التى تعاش على هذه الأرض وفقاً لوصايا وتعاليم الموعظة على الجبل.

ففكرة العهد الألفى قدمت وعرضت لفترة (زمان وسطى) تأتى بين زمن الوجود الأرضى الخالص للانسان، الذى حل به السقوط، وزمن الوجود السماوى الخالص للانسان الذى نال نعمة الخلاص.

انه سمو وعلو يصل الأرض بالسماء أكثر مما يفصل بينهما، كما فعل القديس أوغسطين والكاثوليكية، انه

المنعطف في التاريخ، تركت تأثيراً على كل تيارات العصر. لقد كان ظهور العقيدة الوثنية التي نشأت أصلاً لدى الطبقات المضطهدة في المجتمع مصدراً للتوتر الروحي. وعند هذه النقطة بدأت السياسة بمعناها الحديث، وتعني هنا السياسة المشاركة الواعية القليلة أو الكثيرة من كل الطبقات في المجتمع في انجاز غاية دينوية، بدلاً من الجبرية والقدرية التي تقبل الأحداث كما تكون، أو تؤمن بوجود قوة «عليا» تسيطر على أمور الحياة وتسيرها. إن التفاؤل الذي اتسمت به ثورات العقيدة الألفية انجب في آخر الأمر الموقف الواقعي في السياسة، وكان هذا الوضع ذا أهمية عظيمة بالنسبة للسياسة ولتلك الحركات الروحية على السواء. هنا بالتحديد نعر على الفروق الجوهرية بين البيوتويات الخيالية التي توجد في (اللامكان) أو البعده (الثانية، ٢٠) أو قل (الاشتراكية الوثنية)، وبين بيوتويا العقيدة الألفية، فيالنسبة للمؤمن بالعقيدة الألفية، فإن الحاضر يصبح الثغرة أو الصدع الذي يتدفق منه فجأة كل ما كان من قبل داخلياً حبساً، ثم يستولى على العالم الخارجي ويحوله.

إن المؤمن بالعقيدة الألفية يتوقع اتحاداً مع الحاضر المباشر، ولهذا لا يشغل باله في حياته اليومية بأمال متفائلة في المستقبل أو بذكرات رومانتيكية. وموقفه يتميز بالترقب المتوتر وكأنه دائماً واقف على أطراف أصابعه في انتظار اللحظة المواتية. إنه في الواقع لا يهتم بالألف سنة السعيدة التي ستأتي، المهم عنده هو أن هذا الحدث السعيد حدث هنا والآن، وأنه نشأ من وجود دينوي وكأنه التفاف مفاجئ إلى داخل وجود من نوع آخر.

إن عود المستقبل الذي سيأتي ليست بالنسبة له سبباً للتأجيل، بل نقطة انطلاق وتوجه جديد يقول «مونزر» - Münzer: «إننا نحن المخلوقين من تراب ولحم ودم نتحول إلى آلهة من خلال تحول المسيح انساناً، وبذلك نصبح معه تلاميذ الله يعلمنا بنفسه وينفخ فينا من روحه ونصبح مقدسين ومتحولين كلية فيه، وأن الحياة الدنيا ستتحول إلى جنة» (٢١).

وهنا أيضاً نقع على أسباب الصراع بين «مونزر» (الذي تشكلت فلسفته تحت تأثير أفكار «يواكيم» والعقيدة الألفية) وبين المصلحين الدينيين خاصة «لوثر» الذي أوحى لـ «أندريا» بـ «مدينة المسحيين»، فقد أفرغ لوثر الأفكار من مضمونها، بينما أكد «مونزر» على مضمون الإيمان الذي لا يكون إلا في الممارسة و«الفكرة» التي ترمز له، وحسب «مونزر»: فإن لوثر واحد من الذين لا يؤمنون إلا بحرفية الأناجيل» (فقد استخدم مونزر الشعارات المسيحية ليعلن برنامجاً (٢٢) ثورياً ذا أهداف بعيدة وكان يحث الفلاحين على أن يقيموا مملكة الله على الأرض، فكانت المهمة الرئيسية لحركته ثورة اقتصادية اجتماعية للفلاحين وفقراء المدن أكثر مما هي إصلاح للكنيسة وتعاليمها!

وإذا كان المجتمع الاقطاعي في العصور الوسطى لم يعرف «الثورة» بالمعنى الحديث، وذلك بسبب بنيته الخاصة، فإنه منذ أن ظهر هذا الشكل من التعبير السياسي لأول مرة ظلت «العقيدة الألفية» ترافق الانفجارات الثورية وتعطيها روحها. وحين تنحسر هذه الروح وتهجر تلك الحركات، تخلف وراءها جنوناً جماهيرياً عارياً وغضباً بلا روح.

ذلك لأن حركة العقيدة الألفية تعتبر الثورة «قيمة» في حد ذاتها، وليست وسيلة لأبد منها من أجل غاية وضعتها العقل. إنها تعتبرها المبدأ الخلاق الوحيد في الحاضر المباشر، والتحقيق الذي طال الشوق إليه لمطامحها في العالم (٢٣). فقد عادت فكرة العقيدة الألفية، والعهد الألفي السعيد، في الظهور في القرن الثامن عشر مرة أخرى، فالثورة الفرنسية ١٧٨٩ سبقتها موجات من التوقعات والارهاصات ذات الصبغة الألفية السعيدة، بظهور جماعات النورانيين الصوفية، والجماعات السرية لأصحاب الاعتقاد في تجلٍ جديد للروح القدس على وشك الحدوث.

وقد استشهد «هنري دي لوباك» - Henri de lu - bac بجماعة النورانيين في مقاطعة أفينون - Avignon بفرنسا، الذين أعلنوا في العام ١٧٧٩ عن دنو «عهد جديد»، وإن العالم على شفا «الأوقات الأخيرة من العهد الثالث» (٢٤).

«يواكيم» ان هذه المرحلة (عهد الروح القدس) ستتحقق عام (١٢٦٠)، رأى «ليسنج» انها تحققت فى القرن الثامن عشر، عصر فلسفة التنوير، ورأى «هيجل» تحققها فى القرن التاسع عشر، عصر المثالية المطلقة، كما رآها «هوسرل» وقد تحققت فى القرن العشرين، عصر الفينومينولوجيا، وهو عصر اكتمال الوعى الأوروبى، إذ أن كل فيلسوف يرى ان الانسانية قد اكتملت فى العصر الذى عاش فيه (٢٨).

ان أفكار «يواكيم» التى قد تبناها وأيدها العديد من المفكرين والفلاسفة الأدباء على مر العصور منهم (بدون ترتيب): «ميشليه» Michelet و «كرونييه» - Quinet، و«رينان» - Renan، و«جورج صاند» - George Sand، و«امتد تأثيرها إلى «جورج إليوت» - Eliot، و«هافلوك إلز» Ellis، و«التر باتر» Pater، و«جويس» Joyce، و«لورانس» - Lawrance، و«فشت» - Fichte، و«ليسنج» و«شيلنج» و«هيجل» و«إيسن» - Ibsen، و«دوستوفسكى» - Dostoyevski، و«بيرديالاف» - Berd Jaev، وغيرهم ممن يضيق المقام بذكرهم قد عادت بقوة مع تيار (ما بعد الحداثة) - Post-Modern الذى قدم تأويلاً جديداً لأفكاره ورؤاه اليوتوبية للعهد الثالث، عهد استناره الكل فى ديمقراطية عرفانية شاملة.

- ٤ -

حتى العقدين الأخيرين من القرن العشرين، كانت «اليوتوبيا» فى نظر الكثيرين قد لفظت أنفاسها الأخيرة، وأسدل عليها الستار بلا رجعة، ودعمت هذه النظرة مجموعة من العوامل والأحداث، فقد شهد هذا القرن حربين عالميتين (١٩١٤ - ١٩٤٥) وحروب أهلية لا حصر لها، وبخيبة الآمال فى الثورات الكبيرة والوعود العظيمة التى بشر بها عصر التنوير والحداثة الغربية، وضرب مفهوم «التقدم» تحديداً، فى مقتل، أو فى الصميم، مما جعله أقل القرون نراءً فى حقل «اليوتوبيا» - وحسب تعبير «برتراند راسل» فإن عصرنا لا يعرف الايمان بأحلام «اليوتوبيين»، وحتى المجتمعات المثالية التى يطفح بها خيالنا لاتعمل إلا على إعادة اتاج الشرور المعتادين عليها فى حياتنا اليومية، فى اشارة منه

من ناحية أخرى، فانه يمكن العثور فى التاريخ على نمط ثلاثى مشابه لما طرحه «يواكيم» خاصة (العهد الثالث الذى ستتحقق فيه المملكة الألفية) فى الأفكار التى روج لها راهب فرنسى «بندكتى» معاصر يدعى «دوم ديشامب» Dom Deschamps، وكذلك «دى مايسترة» - De Maistre، و«ايمانويل سويد نبورج» - Swedenborg، و«ويليام بليك» وغيرهم.

ويبدو أن كتاب «يواكيم» قد تم حفظه وبقاؤه عن طريق تراث جماعة النورانيين الذين تكمتموا أسرارهم من جيل إلى جيل حتى تهيأ الزمان وآن الألوان (٢٥).

فقد تسربت أفكار «يواكيم» وتأويلاته فى القرن الثامن عشر، حيث وجدت تخطيطات مماثلة ثلاثية التقسيم لمراحل الحضارة الانسانية والتاريخ الانسانى، وفى القرن التاسع عشر وجدت التربة الخصبة لانتشار أفكاره، فقد عادت المراحل الزمانية الثلاث التى قال بها للظهور فى سلسلة تعاقب الأحقاب التاريخية عند «كوندورسيه» - Condorcet، وفى إطار الأزمنة الثلاثة فى المذهب الوضعى لدى «أوجست كونت» - Cont، وفى العديد من التخطيطات ذات الطابع التطورى والارتقاى الخاص بالقرن التاسع عشر (٢٦).

يبد أن «ليسنج» - Lessing، كان أول من أشار إلى «يواكيم» صراحة وذكره بالاسم فى كتابه «تربية الجنس البشرى» The Education of the Human Race عام (١٧٨٠)، وأول من حول هرطقة القرن الثالث عشر المدانة من قبل مجمع لاتران عام (١٢١٥) إلى رمز للأمل القادم فى المستقبل.

كان ليسنج مؤمناً بأن عصر الإنجيل الجديد الخالد سيأتى، وهو عصر لا يحتاج إلى عقائد، ولا إلى أنبياء، ولا طقوس أو شعائر، ولا كنائس أو معابد. انه الانجيل الأبدى الذى لا يتغير من عصر إلى عصر، الانجيل الذى يقوم على العقل وعلى ادراكه الأمور البسيطة، أو حسب «امبينوز» Spinoza الدين الشامل الذى تدرك مبادئه بالنور الفطري (٢٧).

لقد كانت محاولة «يواكيم» من أوائل المحاولات لإقامة فلسفة للتاريخ تقوم على مراحل ثلاث، وفى المرحلة الثالثة تكتمل الانسانية، وفى حين رأى

عنده الى مبدأ للمسؤولية التي يحملها على عاتقه ليحقق بإرادته الثورية آماله وأحلامه في يوتوبيا واقعية وعينية. وبعد سجال طويل مع الفكر اليوتوبى وتاريخه، رأى بلوخ ان اليوتوبيات السابقة على «الماركسية» عبرت عن أمل يوتوبى غير دنيوى، وذلك باستثناء بعض اليوتوبيات التي نظرت الى الواقع وانطلقت منه، ولكنها كانت غير ناضجة، إذ صورت العالم الأفضل بشكل مجرد، وأقامت نسقاً من التوقعات فى عقول مبدعيها فقط.

ان الماركسية - حسب بلوخ - هى وحدها التى قهرت هذا التجريد، وان تحسين أوضاع العالم لا يأتى بالتأمل بل بالفعل، بالنظر الجدلية إلى الواقع، مع مراعاة قوانين العالم الموضوعى، حتى تتحول اليوتوبيا من تأملية مجردة إلى يوتوبيا عينية ذات نزعة اشتراكية (٣٢). ولا عجب بعد ذلك ان ينتهى الفيلسوف الاشتراكي إلى ان تاريخ اليوتوبيا، ما هو إلا تطور تدريجي لهذه النزعة التي اكتملت فى الماركسية.

«لقد جسد ماركس بشكل مادى توقعات اليوتوبيا بوسائل اقتصادية عندما بحث فى جدل الانتاج وفائض القيمة، وبذلك وضع الأسس المادية لجدل التاريخ، وألف الثنائية بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، بين الممارسة التجريبية واليوتوبيا من أجل إعادة تنظيم المجتمع بشكل ثورى، ولذلك أغفل كل اليوتوبيات السابقة من أجل نزعة واقعية مفعمة بالمستقبل، المستقبل الذى استنار بعوامل مادية تاريخية من الماضى والحاضر تعمل باستمرار لتصب فى المستقبل. ففى الماركسية يزداد الحلم العيني وضوحاً، ويتطور مضمونه ليصبح حلماً متحققاً فعلياً» (٣٣).

ولسنا هنا بصدد مناقشة: هل هذه اليوتوبيا العينية التى نسبها بلوخ إلى الماركسية وحدها دون سائر اليوتوبيات، هى يوتوبيا بلوخ نفسه أم يوتوبيا ماركس؟! وانما ما يستوقفنا هو ان بلوخ قد أهمل - عن عمد - فى كتابه اليوتوبيات المضادة Anti-Utopia التى تعرضت بالسخرية حيناً وبالتحليل حيناً آخر لمسائى النظم الاشتراكية والشمولية مثل «العالم سنة ١٩٨٤» لجورج أورويل (١٩٠٣ - ١٩٥٠)، أو لمخاطر التطبيقات غير الانسانية لمنجزات العلم والتقنية (هاكسلى فى «عالم

اليوتوبيات المضادة التى رسمت صورة قائمة للمستقبل. لقد كانت «الاشتراكية» هى آخر ما ظهر من «يوتوبيات» حتى اليوم، وليس ثمة رؤية اجتماعية شاملة أخرى قد طفرت أو ظهرت لتكون منافساً أو بديلاً لها، ولعل هذا هو ما أحدث لدى «كارل مانهاييم» شعوراً بالخوف والذعر من أن يكون المجتمع الغربى قد دنا من حال «يكون فيه العنصر اليوتوبى، قد أجهز على نفسه بالكامل» (٣٩).

يقول مانهاييم: «ان زوال العنصر اليوتوبى زوالاً تاماً من الفكر والعقل البشريين سوف يعنى أن الطبيعة البشرية والتطور الانسانى سيتخذان طابعاً جديداً كل الجدة، ان اختفاء اليوتوبيا سيخلق وضعاً ساكناً جامداً، لا يكون الانسان نفسه فيه أكثر من «شئ» وستواجهنا حينذاك (أكبر) ظاهرة متناقضة تخطر على البال أو فى الخيال، وهى: ان الانسان الذى فاز بأكثر سيطرة فكرية على الوجود، يصبح، حين يترك بلا مثل عليا، مجرد مخلوق عشوائى نزوائى!

وإذا تخلى الانسان عن اليوتوبيات، فإنه «يُضَيِّع» إرادته فى صنع التاريخ، ويضيع معها قدرته على فهم التاريخ» (٣٠).

أما «فيلسوف الأمل» (٣١) أرنست بلوخ - Bloch (١٨٨٥ - ١٩٧٧) الذى وهب حياته لليوتوبيا، فقد طرح هذا السؤال (الصدمة): هل يمكن ان يخيب الأمل فى الأمل وذلك فى محاضراته الافتتاحية التى بدأ بها التدريس فى جامعة «توبنجن» عام ١٩٦١. لقد مات «بلوخ» أكبر فلاسفة اليوتوبيا وأشهرهم فى القرن العشرين فى العام ١٩٧٧ ولم يشهد بعينه انهيار المعسكر الاشتراكي أواخر عام ١٩٨٩، إلا أنه استشعر بداية النهاية، ولم تحجب عنه نزعته التفاؤلية المعروفة فى الأمل رؤية الواقع العلى المرير، مما دفعه إلى طرح هذا السؤال فى وقت مبكر!

لقد وضع بلوخ «الأمل» عنواناً لأهم كتبه على الاطلاق وهو «مبدأ الأمل» - The Principle of Hope، ولا يعادله فى الفكر الألمانى سوى «ظاهريات الروح» لهيجل، ويهيب هذا الكتاب الكبير (ثلاثة أجزاء) بالانسان ان يمسك بهذا المبدأ (الأمل) الذى تحول

طريف شجاع) رغم انه عاصر العديد من مفاسد هذه الأنظمة وعاش تجربتها المريرة!

فعلى الرغم من ايمانه بـ «الاحتمية» التاريخية التي تتفق ونسق الجدلي المفتوح وتتعارض تعارضاً أساسياً مع الفكرة الماركسية عن حتمية التطور التاريخي، فإن ايمانه بالماركسية الانسانية ظل باقياً مسيطراً عليه حتى النهاية، فقد ظل يحلم بمجتمع شيوعي انساني ولعل هذا ما جعله يغفل اليوتوبيات المضادة.

والواقع ان هناك تزامناً بين أقول اليوتوبيا وانحطاط شأنها، وبين ظهور اليوتوبيات المضادة - Anti-Utopia، فهذه اليوتوبيات لم تسيطر على زمانها الخاص فحسب بل واصلت جذبها لمتابعة واهتمام بالغين فى زماننا وعصرنا الحالى.

ومع ذلك فإن «هاكسلى» و«أورويل» قد أشارا إلى ان اليوتوبيا المضادة قد تعرضت هي الأخرى للتردد والترنح! فممنز رواية أورويل (العالم سنة ١٩٨٤) لم يقدر ليوتوبيا مضادة أن تخلق الأبواب أو أن تحظى باهتمام يذكر أو حتى تتعرض لأخذ ورد محدود، إذ انه - حسب كومانر - فى غياب قدرة اليوتوبيا على ان توحى «الأمل» وتبعثه برؤيتها لملكوت السماء على الأرض، فإن اليوتوبيا المضادة تخسر عملها المقابل بوصفها الساخر والمستخف بهذه الآمال، والعدو المناوئ لتلك النظرة أو الرؤية عن طريق تحريكها لوجدانات وذكريات العذاب والخراب على الأرض» (٣٤).

صحيح ان اليوتوبيا ظلت حية بين جيوب أو فلول صغيرة من أصحاب الرسائل اليوتوبية، إلا انهم - فى الغالب - قد ألقوا بمواعظهم فى آذان صماء. فما من عمل من أعمال الخيال اليوتوبى على مدى القرن ظهر، وأخذ بمجامع الخيال العام، للناس، كما فعلت يوتوبيات: بيللامى - Bellamy (نظرة الى الخلق)، ووليم موريس - Morris (أنباء عن اللامكان)، أو «ج. ويلز» فى يوتوبياه مثلاً.

فلا يوتوبيا «أولاف ستابلدون» - Stapledon المبتكرة «الرجال الأواخر والأوائل» عام (١٩٣٠)، أو «صانع النجوم» عام (١٩٣٧) قد وجدنا جمهوراً لهما. وقد هاجم (سى . إس . لويس) - C.S. Lewis هذه

اليوتوبيات بعنف، وأخذ عليها نظرتها العقلية التصويرية الموعلة فى التجريد. وحتى من سار على هدى «ستابلدون» مثل «آرثر. سى . كلارك» Clarke و«جيمس بليش» - Blish، فقد أهملت مؤلفاتهما إلى الحد الذى كفا معه عن انتاج هذا النوع من اليوتوبيات (٣٥).

ولم يبق من «هـ . ج. ويلز» - الذى أصر فى شجاعة على الامساك برأية اليوتوبيا والابقاء عليها مرفوعة عالياً - إلا دعوته لـ «نظام عالمى جديد» فى ظل حكومة عالمية واحدة.

ففى العام ١٩٤٠ قام ويلز بالعمل مع فريق من رجال العلم والفكر على وضع إطار لـ «اعلان حقوق الانسان»، غير ان الأجل لم يمتد به ليرى تبني الجمعية العامة للأمم المتحدة لهذا الاعلان فى عام ١٩٤٨، فكان ذلك واحداً من أعظم المنجزات اليوتوبية.

- ٥ -

على مدى القرون الأربعة الماضية، منذ عصر النهضة Renaissance وحتى اليوم، قامت اليوتوبيا بالتعبير عن ايمان أو اعتقاد البشرية فى «التقدم» وفى امكانية تحسين الوضع البشرى. أما فى الوقت الراهن فإن مثل هذا الايمان (اليوتوبى) قد تبدى كحلم واهم مغرق فى الخيال مع تيار ما بعد الحداثة - Post - modern، يقول «ليوتار» - Lyotard - الذى أصدر «المانيفستو» الخاص بما بعد الحداثة ونعى فيه خبر موت عصر الحداثة فى كتابه الشهير: «الظرف ما بعد الحداثى: تقرير عن عام ١٩٧٩» - «ان أهم معالم المرحلة الراهنة من معالم المعرفة الانسانية، هو سقوط النظرية الكبرى وعجزها عن قراءة العالم» (٣٦).

ويقصد بها أساسا الانساق الفكرية المغلقة التى تتسم بالجمود، والتى تزعم قدرتها على التفسير الكلى للمجتمع، ومن أمثلتها البارزة الايديولوجيات، وربما كانت الماركسية - برؤية - هى الحالة النموذجية.

من ناحية أخرى سقطت فكرة «الحتمية» سواء فى العلوم الطبيعية - كما عبرت عن ذلك فلسفة العلوم المعاصرة، أو فى التاريخ الانسانى. فليست هناك - كما اثبتت الأحداث - حتمية فى التطور التاريخي من مرحلة

إلى مرحلة، على العكس فإن التاريخ الانساني مفتوح على احتمالات متعددة.

من هنا يرفض انصار ما بعد الحداثة فكرة «التقدم» الكلاسيكية، التي كانت تصور تاريخ الانسانية وفق نموذج خطي صاعد من الأدنى الى الأعلى، فليس هناك دليل على ذلك، فالتاريخ الانساني قد «يتقدم» ولكنه قد «يتراجع» أيضاً.

واذا كانت فكرة «التقدم» قد سمحت لليوتوبيين بالخوض في المستقبل، وهم على بينه من صورته، التي رأى أغلبهم في انه سيحكمها امتداد خطوط التطور، التي تسير وفق منطق معروف سلفاً، فإن انهيار هذه الفكرة في القرن العشرين بفعل عدد من الأحداث والتطورات التاريخية غير المسبوقة، جعل من العسير التجاسر بالتنبؤ بالمستقبل، فقد دخلنا في حقبة جديدة، أصبحت توصف بعدم اليقين، وعدم القدرة على التنبؤ واستكشاف المستقبل.

والأهم من ذلك هو انه اذا كانت «اليوتوبيا» - في الأصل - قد استندت إلى أسس وركائز (ترانسندنتالية) متعالية، وكانت منعكسة في أماكن خيالية بعيدة لا يدرکها القياس، ثم مرور الوقت بدأت المسافة الخاصة بهذه الأماكن الشديدة التأني، والقائمة في «اللا-أين»، تنقلص وتنكمش، وصار الخيال اليوتوبي أقرب إلى الأماكن الواقعية التي تقوم في «الأين» و«الهنا» و«الآن»، فإن بانصراف اليوتوبي عن المواضيع الخيالية الثابتة التي لا سبيل إلى وطئها بالأقدام و«اخفاؤها» في الوقت نفسه عن ان تحقق في «الأين» و«الهنا»، تكون قد وصلت - بمعناها الحدائي - إلى نهايتها!

ويؤكد «هيدايچ» - Hebdige: «ان ما بعد الحداثة هي الحداثة الخالية من الأحلام والأمال (اليوتوبيا) التي مكنت البشر من احتمال الحداثة» (٣٧) لكن «اليوتوبيا» - رغم كل هذا - لم تلفظ النفس الأخير، فقد كتبت لها الغلبة والظفر عن طريق ما حل بالعلم والتكنولوجيا من تطورات نشطة ومذهلة في العقود الأخيرة من القرن العشرين «إذ أن التكنولوجيا صديق حميم، شديد المباطنة، عظيم الهيمنة تماماً، ليس من خارجنا، وانما من تحت جلد بشرتنا منذ «بروميثيوس» وحتى اليوم، وغدا» (٣٨).

وحسب «مورافيك»: «فإن حجم الشيء المطلوب لتضخيم أو تحويل إشارة واحدة قد تقلص من شيء في حجم قبضة اليد في عام ١٩٤٠، إلى شيء في حجم إبهام اليد في عام ١٩٥٠، إلى شيء في حجم ممحاة قلم رصاص في عام ١٩٦٠، إلى حجم ذرة الملح في عام ١٩٧٠، إلى شيء في حجم الجرثومة الواحدة في عام ١٩٨٠» (٣٩). وإذا كانت المعلومات، منذ قرن مضى، تنتقل بنفس سرعة مرافقيها من البشر، فإن المعلومات اليوم ترقى إلى مليار فقرة في الثانية الواحدة، بما يند عن ان يحاط به حيث ان فقرة واحدة تنتقل بسرعة الضوء، ووفقاً لما يقوله «لاكي» Luki المدير التنفيذي للبحوث في معامل ومختبرات - At and Bell، فإن لدينا حلماً قديماً (جديداً) على الدوام، في أن نكون شيئاً آخر غير ما نحن عليه. ويتساءل «لاكي» عما إذا كان «بوسعنا أن نرتبط مع أترابنا بوسائل مبتكرة وخلاقة الكترونياً من أجل تحقيق نوع من (الحكمة الجماعية)، تفوق الحكمة الفردية، وتعلو عليها» (٤٠).

أليس ذلك نوعاً من الحلم اليوتوبي، في حدود الـ «هنا» و«الآن»؟! وإذا كانت أعمال «ألغين توفلر»، خاصة كتابه الشهير «صدمة المستقبل» Future Shock. قد رسمت صورة للمستقبل كمجتمع تسيطر عليه تكنولوجيات جديدة، كما صورت آثار هذه التكنولوجيات ونتائجها، فقد بلور «مارشال مكلوهان» - McLuhan تطور نظم الاتصالات الالكترونية - منذ وقت مبكر - ورأى ان العالم مقبل على عصر تكنولوجي جديد، يتحول بفضل وسائل الاعلام الالكترونية إلى «قرية كوكبية» (٤١) ونابع «جان بودريارد» - Baudril- lard (مكلوهان) في كتابه: Requiem for The Me- dia، عام ١٩٨١، الذي قال: «ان وسائل الاعلام تحدث «ثورة» بل انها هي ذاتها «ثورة»، بصرف النظر عن محتواها، بفضل ما تتمتع به من بنية تكنولوجية، فالأبجدية المنطوقة والكتاب المطبوع، يعقبهما الراديو والسينما وهذان بدورهما يعقبهما التلفزيون.. اتنا الآن، وفي هذا المكان، نعيش عصر الاتصالات الكوكبية الغورية» (٤٢).

«الرأسمالية المتأخرة» أو المجتمع الاستهلاكي، مجتمع وسائل الاعلام والابهار أو الرأسمالية «متعددة الجنسيات».

أما الناقد الأمريكي المصري الأصل «إيهاب حسن» - والذي يجمع المؤرخون لحركة ما بعد الحداثة على انه أحد الرواد المعتمدين لها - فقد طور أفكار «مكلوهان» الخاصة بالمدينة ما بعد الحديثة والتكنولوجيا، وتابعه في القول بـ «القرية الكوكبية» التي ستنتشأ عن تطور تكنولوجيا الاتصالات، فالتكنولوجيا خاطفة السرعة ستحل محل التكنولوجيا التقليدية، وسيصبح الكمبيوتر كبديل (للعوى) أو كاستناد للعوى الانساني.

ولخص «حسن» ثقافة «ما بعد الحداثة» بأنها: «تباريعتد على تجاوز الصبغة الانسانية للحياة الأرضية بصورة عنيفة، بحيث تتجاذب فيها قوى الرعب والمذاهب الشمولية، والتفتت والتوحد، والفقر والسلطة، وربما أدى ذلك في آخر المطاف إلى بداية (عهد وحدة لكوكب الأرض)، «عهد جديد» يتحد فيه الواحد مع الكثير ذلك لان تيار ما بعد الحداثة ينبع من الاتساع الهائل للعوى من خلال منجزات التكنولوجيا التي أصبحت بمثابة حجر الأساس في «المعرفة الروحية» في القرن العشرين... ونتيجة لذلك أصبح العوى ينظر إليه على انه «معلومات»، والتاريخ على انه «حدث» (٤٨).

ان الانتقال من مجتمع الصناعة إلى مجتمع ما بعد الصناعة (أو المعلومات) قد ولد نوعاً جديداً من «العوى» يمكن أن نطلق عليه «العوى الكوني» الذي يتجاوز كل أنواع العوى السابقة: العوى الوطني بكل نغريعاته من وعى اجتماعي، وعوى طبقي، وعوى قومي؛ هذا العوى الكوني سيفرض قيماً انسانية عامة، فـ «الكونية» Globalism هي روح القرن الحادي والعشرين، ومما يؤكد ذلك، ان تنمية شبكة المعلومات الكونية بامستخدام الكمبيوتر وكذلك الأقمار الصناعية ستعمق التواصل والتفاهم بين الشعوب المختلفة، مما من شأنه ان يتجاوز المصالح القومية، والمصالح الأخرى المتباينة. من ناحية أخرى فإن الأزمات الكونية المتعلقة بنقص موارد الطبيعة وتدمير البيئة الطبيعية والانفجار السكاني والفجوات

ويخلص «بودريارد» إلى انه: «لا بد وان يحدث تغيير ما.. ان حقبة الانتاج والاستهلاك للغاوستي والبروميثي (ربما الأوديبي) تحل محلها حقبة «بروتينية» من الشبكات، حقبة نرجسية بالغة التنوع، تتسم بكثرة العلاقات والاتصالات والتلاصق والاستجابة والتداخل العام الذي يفتقر بعالم الاتصالات. وبفضل الصور التليفزيونية تصبح أجسامنا والكون المحيط بنا بأكمله بمثابة شاشة تحكم (٤٣)، ومنذ أن نشر «مكلوهان» كتابه (العلامة)، وهو مثار أخذ ورد بين النقاد الممتنمين إلى «ما بعد الحداثة»، ونقاد «ما بعد الحداثة». فقد تناول عالم الاجتماع الفرنسي «آلان تورين» Touraine، «المجتمع ما بعد الصناعي» (٤٤) بوصفه مجتمعاً «مبرمجاً» بفضل تكنولوجياته تهيمن عليه قوة تكنوقراطية، يقول «تورين»: «ان شكلاً جديداً من المجتمع يتشكل الآن. وهذه المجتمعات الجديدة يمكن وصفها بلفظ «ما بعد الصناعي» للتأكيد على الفرق بينها وبين المجتمعات الصناعية التي سبقتها. ويمكن أيضاً وصفها بأنها «تكنوقراطية» نظراً للقوة المهيمنة عليها، ويمكن أن نعرفها بأنها مجتمعات مبرمجة حسب طبيعة أساليب الانتاج والتنظيم الاقتصادي» (٤٥).

أما الناقد الماركسي «جيمسون» Jameson - فهو ينظر إلى المجتمع «ما بعد الصناعي» من زاوية العناصر الرأسمالية، لا من زاوية «الحمية التكنولوجية» (٤٦) وهو يتناول الرأسمالية في مجتمع ما بعد التصنيع، والتي يسميها بـ «الرأسمالية المتأخرة» بوصفها «شبكة عالمية جديدة لا مركزية»، وهو يذكرنا بوصف «بودريارد» لتكنولوجيا الاتصالات المعاصرة.

يقول «جيمسون»: «ان عجز عقولنا البشرية - على الأقل في الحاضر - عن استيعاب شبكة الاتصالات اللامركزية متعددة الجنسيات التي تغطي كوكبنا، والتي نجد أنفسنا نحيا خلالها (فرادى)، تشير إلى اننا لم نؤهل بعد لفهم الطبيعة الحقيقية لما يجب أن يسمى بـ «الرأسمالية المتأخرة» (٤٧).

ان ثقافة ما بعد الحداثة - برأيه - هي ثقافة الرأسمالية، ومجتمع ما بعد التصنيع هو مجتمع

تطور الحياة في كل العوالم على كثرتها في علم كوني
 ذى طابع «كوانتمى» - Quantum cosmology .
 وإذا تم ذلك، في المستقبل، فإن هذه العوالم كافة،
 التي تضم فيما بينها كل أشكال التاريخ الممكنة، سوف
 تدنو مقترية من حد «المطلق» Omega point . في
 هذه اللحظة التي يتم فيها البلوغ إلى حد المطلق، سوف
 تكون السيطرة والتحكم والضغط للمادة، والقوى كلها
 قد تم احرازها، ليس بالنسبة لواحد من العوالم فحسب
 وإنما في سائر العوالم التي يكون وجودها ممكناً، وتكون
 الحياة قد انتشرت وعمت في جميع مجالات وقطاعات
 الفضاء في سائر العوالم والأكوان، التي من الممكن أن
 توجد، والتي سوف تكون قد ادخرت قدراً لانهائياً من
 المعلومات والمعارف، بما في ذلك سائر شرائع المعرفة
 التي يمكن معرفتها والإلمام بها وهذا هو «الختام»
 حسب «بارو وتيبلر» في عرضهما البارع لفيزياء النظام
 الحراري الديناميكي» (٥٠).
 وإذا كان أحد مظاهر «ما بعد الحداثة»، هو إلغاء
 الحدود الفاصلة بين الفلسفة والأدب والفن والعلم
 والخيال العلمي - حسب «هيدايك» - فهل يكون
 التحكم الكامل أو السيطرة التامة للمادة والمعلومات
 والمعرفة في كل مجالات وقطاعات سائر العوالم
 والأكوان، من قبيل السيناريو المعاد، أو نوعاً من إعادة
 التفسير من جانب أنصار «ما بعد الحداثة» كروية
 «يواكيم»؟! - Joachim اليوتوبية للمعهد الثالث، عهد
 استنارة الكل في ديمقراطية عرفانية شاملة!؟

الاقتصادية العميقة في العالم، ستولد حلولاً جماعية، إذ
 لا تستطيع دولة بمفردها أو مجموعة دول مهما عظم
 شأنها أن تتصدى وحدها للمشكلات الكونية.
 هذه الصورة اليوتوبية لمجتمع المعلومات الكوني،
 التي تغير الكثير من التساؤلات والتحفظات مثل: ما هو
 نسق القيم الذي ينبغي بلورته في مجتمع المعلومات
 الكوني؟ وما هي التحديات التي تواجهه؟ وهل هو
 «ليديولوجيا» جديدة أم يوتوبيا كونية في القرن الحادي
 والعشرين؟ ورغم كل ذلك فإن هذه الصورة اليوتوبية،
 تكاد أن تكون تقليدية بجدارة إذا قيست بـ «اليوتوبيا»
 التي تبشر بها «الفيزياء» في نهاية القرن العشرين!!
 فقد أدى التطور الكبير لـ «تصنيع الحياة» A-Life،
 إلى ازدياد الرغبة في أن تكون «شيئاً آخر غير ما نحن
 عليه» - حسب «لاكي» - فالمقارنة بين أنظمة الحياة
 الاصطناعية وبين النظام الكوني، جعلت الكون (بكل
 أفلاكه وكواكبه ونجومه) بأسره، يبلغ في الحجم قدر
 أصغر حفرة تتسع لأن يخفى المرء رأسه فيها! وهو ما
 دفع كلا من «بارو» Barrow و «تيبلر» Tebler عالمي
 الكونيات إلى القول بأن: «اليوتوبيا شرط أساسي لازم -
 بالنسبة للفيزياء حتى لتصير «الحياة» قط خامدة أو
 بالدة. فالحياة إنما توجد - آخر الأمر كي تمنع الكون
 من أن يدمر نفسه» (٤٩).
 ورأيهما أن «الحياة» تبدأ توسعها وامتدادها وانتشارها
 من كوكب واحد (الأرض) حتى تطوق الكون بأسره
 (سائر الكواكب) عن طريق العلم والتكنولوجيا حيث

الهوامش

- (١) Hassan. I: The Postmodern Turn. Essays in Postmodern Theory and culture (Columbus, oh, 1987, pp.120- ١٢٢).
- (٢) ESCHYLE : Premé Théé enchainé, Paris, 1967, pp 131-134. راجع أيضاً: اسخيلوس وأثينا.. لجورج طومسون، ترجمة الكاظم، بغداد، ١٩٧٥.
- (٣) استمداد فلاسفة التنوير، خاصة جان جاك روسو - Rousseau، فكرة العودة بالإنسان إلى حياته الفطرية الأولى التي تعكس طبيعته الخيرة التي اسندتها المدنية والحضارة.
- (٤) Chatelet. F: Platon, Paris, Gallimard, 1979, p.244.
- (٥) تلقى فلسفة أفلاطون القبول عند أصحاب ديانات التوحيد، حتى قيل انه «بقليل» يهيم مسيحياً وكان القديس أوغسطين أول من «عمده» أفلاطون في فلسفته المسيحية.
- (٦) الكتاب المقدس (المعهد الجديد) انجيل متى إصحاح ٢٢ العدد ٣٤-٤٠.

(٧) الطوائف اليهودية الثلاث البارزة هي: الفريسيون Perushim أى المفرزون، الذين أفرزوا أنفسهم عن الأمم، وهم امتداد لجماعة «الحسينيين» (الأنقياء). واقرن اسمهم بطائفة أخرى هي «الكنية» الذين عرفوا باسم «السفرين» Sopherim وهي كلمة تعنى معلم كتاب التاموس. والطائفة الثانية هي الصدوقيون نسبة إلى «صادوق» رئيس الكهنة - والطائفة الثالثة هي «الأسينيون» - Essenes وهي تعنى «الأنقياء» أيضاً، وكان بين معدة الطوائف عداءً محكم وصل إلى حد تكفير بعضهم البعض، لان لكل طائفة انحرافات عقيدية مشينة.

ANDREAE. J.V: Christianopolis: An Ideal State of The Seventeenth century. Trans. Felix Emil Held. New (٨) York, Oxford University Press, 1916, p.134.

Ibid: p.p.134-135. (٩)

Bloch, E: The Principle of Hope. Trans. by Neville and Stephen Plaice and Paul Knight. Oxford, Basil (١٠) Blackwell, 1986. (in 3 Volumes), VIIp.510.

Ibid: pp. 510-511. (١١)

(١٢) أغلب المصلحين الدينيين والمفكرين الجذريين أصحاب الأفكار الثورية في أواخر العصور الوسطى وعصر النهضة، كانوا رهباناً وخرجوا من الأديرة!؛ لوتر، كالفن، كاماتيللا، رابليه، وبرونو وغيرهم..

Finley. M: critical spirit; Essays in Honor of Herbert Marcuse: Ed. by, Kurt. H.wolff and others, Boston, (١٣) Beacan Press, 1968, p.6.

(١٤) "Katharoi" لفظة يونانية معناها «الذين يحيون حياة النقاوة والزهد وهذه اللفظة اشتق منها الألمان الكلمة الدالة على الهرطقة (Ketzer) التي نصبت من أجلها محاكم التفتيش في أوروبا، ويبدو ان أغلب المتطرفين والساخطين على الكنيسة الكاثوليكية ورجالها كانوا من «الأطهار» Kalharoi. راجع: محاكم التفتيش.. نشأتها ونشاطها، د.اسحق عبيد، القاهرة، ١٩٨٥-١٩٨٦، ص: ١٨ وما بعدها.

(١٥) الكتاب المقدس (العهد الجديد) انجيل لوقا - الاصحاح ١١، العدد ٢.

(١٦) مانهايم (كارل): الابديولوجيا والبيوتوبيا.. مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة ترجمة: د.محمد رجاء الديري، شركة المكتبات الكويتية الكويت ١٩٨١، ص: ٢٦٣.

١٧- مانهايم: ص: ٢٦٣ - هامش (١).

cohn. N: The Pursuit of The Millennium, Paladin Book, London 1972, p.108. (١٨)

(١٩) مانهايم: ٢٦٣ - ٢٦٤.

(٢٠) أطلق «بلوخ» على هذه البيوتوبيا اسم «البيوتوبيا الجغرافية» التي ظهرت مع عصر الكشوف الجغرافية وحاولت البحث عن فردوس «الدورادوه الضائع على النجوم النائية».

(٢١) مانهايم: ص: ٢٦٨ - هامش (١).

(٢٢) المرجع نفسه: ص: ٢٦٦ - هامش (١).

(٢٣) المرجع نفسه: ص: ٢٦٨.

Reeves. M & Gould.w: Joachim of Fiore and The Myth of Eternal Evangel in The Nineteenth Century, Ox- (٢٤) ford: clarendon, 1987, p.43.

Ibid: p.44. (٢٥)

(٢٦) تتناقض الأزمنة الثلاثة أو المراحل الثلاث للمذهب الوضعي عند كونت، مع رؤية بواكي، وان تأتلف بالتقسيم الثلاثي لمراحل التاريخ عند.

(٢٧) لينتج: تربية الجنس البشري، ترجمة وتعليق وتقديم د.حسن حنفى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٧٧، ص: ٢٨٩.

(٢٨) المرجع نفسه: ص: ٢٩١.

(٢٩) مانهايم: ص: ٢٩٦-٢٩٧.

(٣٠) المرجع نفسه: ص: ٣٠٦.

(٣١) بلوخ هو الفيلسوف الوحيد بين مفكرى عصره الماركسيين الذى عرف نفسه بأنه «فيلسوف يوتوبى»، ووصف اشتراكيته بأنها «يوتوبيا عينية» تمتد جذورها في الامكانات التاريخية، كما جعل كتابه «مبدأ الأمل» واحداً من أحد الكتب في الفلسفة المعاصرة.

See - Kellner, Douglas, in: Thinkers of Twentieth Century London, Macmillan, 1983, p.71 (Article: Bloch).

- Bloch: The Principle of Hope, p.583. (٣٢)
- Ibid: p. 622. (٣٣)
- Kumar (K): Utopia and Anti-Utopia in Modern Times, Oxford, 1987, pp:422-423. (٣٤)
- Idem. (٣٥)
- Lyotard. J.F.: The Postmodern Condition: a Report on knowledge, Trans by Geoff Bennington and Brian (٣٦)
Massumi Manchester, 1984, p.3-5.
- Hebdige (D): Hiding in The Light: on Images and Things, London and New York, 1988, p.195. (٣٧)
- Moravec (H) : Human culture, california, 1989, p.193. (٣٨)
- Ibid: p.194. (٣٩)
- Lucky - R -W: Essay: The Urge of an Ancient Dream. Scientific American (No 265) 1991, p.138. (٤٠)
- McLuhan (M): Understanding Media : The Extensions of Man, New York, 1964, p.23. (٤١)
- Baudrillard (d): "Requiem for the Media" in for a Critique of The Political Economy of the Sign Trans by (٤٢)
charles Levin, St Louis, 1981, P.177.
- Baudrillard: The Ecstasy of Communication in Hal Foster (ed), Postmodern Culture, London, 1983, (٤٣)
pp.127-128.
- The مصطلح «ما بعد الصناعي» أو «ما بعد التصنيع» The Post - Industrial أطلقه «دانيال بل» - Daniel Bell وذلك في كتابه (٤٤)
Coming of Post-Industrial Society عام ١٩٧٣ ، بيد ان هذا المصطلح لم يعد يبرر عن جوهر التغيرات الكيفية التي حدثت في
المجتمعات الصناعية المتقدمة، ومن ثم ظهر مصطلح «مجمع المعلومات».
- Alaine Touraine: The Post-Industrial Society, Tomorrow's Social History: Class, conflicts and culture in (٤٥)
The Programmed Society , Trans by Leonard F.Mayhew, London, 1974, p.3.
- Jameson (F): Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism, in New Left Review No. 146 (July (٤٦)
- August 1983) p.55 and p.85.
- Ibid : p. 84. (٤٧)
- Hasssan (I) : "The Question of Postmodernism" P.124. in Harry R.Garvin (ed) RomanTicism, Modernism, (٤٨)
postmodernism, (Bucknell Review, vol. 25,No.2) London and Toronto, 1980.
- Barrow, J.D. & Tipler, F.J: The Anthropic cosmological Principle, Oxford, clarendon Press, 1986, pp 674- (٤٩)
677.
- Ibid : p.680 (٥٠)

التكنيك: ضيف الفلسفة الثقيل

قراءة فى مفهوم التكنيك عند هيدجر
ومدرسة فرانكفورت

أنور مغيث*

لحركاتهم فعالية ليست لها بالطبيعة، لتساهم فى زيادة تحكمهم فى الأشياء... «هذا الجانب يقود إلى النظر لعالم التكنيك كمجموعة أدوات يمكن لمستخدميها أن يأخذوها أو يتركوها حسب احتياجاتهم وحسب الظروف التى يرون فيها أنه من المستحسن (أم لا) استخدامها. هذه المجموعة من الوسائل تبقى تحت تصرف من يقولون فى وضع خارجى بالنسبة للوسيلة التى تعمل على تسهيل المجهودات المستخدمة فى امتلاك الأشياء، والعمليات التى تستهدف اشباع الحاجات والرغبات» (١). هذا التصور الباعث على الطمأنينة الذى ينظر الى التكنيك على أنه مجموعة أدوات محايدة تحت تصرف الانسان صاحب القرار الأول والأخير بدا بعيداً عن الواقع ثم جاءت الممارسات التكنيكية لتضعه موضع المراجعة. فالآلات والأدوات تنتمى إلى نظام تكنيكي يجعلها ممكنة، وهى تبنى العلاقات بين البشر وأنفسهم من جهة وبينهم وبين عالم الموضوعات والمواد الخام من جهة أخرى. لا ي طرح التكنيك نفسه على الفكر كمجموعة أدوات متفرقة ولكن كنسق متكامل، إن لم يعارض الإرادة الانسانية فإنه على الأقل يتجاوزها، ويتجلى ذلك من خلال تضارب مواقف المفكرين من التكنيك. فلقد ساد لزمن طويل الاعتقاد بأن التكنيك يزيد من قدرة

لا يعتبر التكنيك موضوعاً جديداً من موضوعات الفلسفة، فلقد كان من الموضوعات التى اهتم بها فلاسفة اليونان باعتباره أحد جوانب الظاهرة الانسانية مثل الفن واللغة والأخلاق. ولكن فى أماننا هذه يتخذ التكنيك فى داخل الفلسفة وضعاً مختلفاً فهو لم يعد موضوعاً محايداً قابلاً للتأمل والتحليل الهادئ والمطمئن ولكن يطرح نفسه كمشكلة. وهو ليس مشكلة من بين المشاكل العديدة التى تعالجها الفلسفة مثل مشكلة نظم الحكم مثلاً. ولكنه يطرح نفسه كمشكلة للفلسفة تهدد بتقويضها والقضاء عليها، وهو ليس بكثير على التكنيك الذى يهدد بفناء الانسان نفسه.

ولو أردنا أن نبحث عن سبب هذا التحول فى علاقة الفلسفة بالتكنيك لكان من البديهي أن نرصد أولاً تضخم حجم ودور التكنيك فى الحياة الانسانية والذى يمكن تحديده تاريخياً بمنصف القرن التاسع عشر وقيام الثورة الصناعية وبعد ذلك الحرب العالمية الأولى ثم قبيلة هيروشيماء؟. ويمكن لنا ابراز هذا التحول بالاشارة إلى التباين الواضح فى الموقف الفلسفى العام من التكنيك، حيث كان الموقف التقليدى الموروث من العصر اليونانى ينظر إلى التكنيك على أنه فى مجمل تجلياته يبدو كمجموعة وسائل أنتجها البشر لكى تمنح

(*) مدرس بقسم الفلسفة - جامعة حلوان.

الاتجاه الأول:

التكنيك عند مارتين هيدجر

يعتبر مارتين هيدجر من أهم الفلاسفة الذي تصدوا لمشكلة التكنيك وأولوها اهتماماً كبيراً. وكان قد بدأ الاهتمام بهذه المشكلة منذ عام ١٩٣٨ إلا أنه أخرج مقالاته الهامة «ماهو التكنيك»، و«تجاوز الميتافيزيقا» في الفترة بين ١٩٥١ و١٩٥٣. ويعود انتباه هيدجر لهذه المشكلة الى عوامل تاريخية منها خبرة الحرب، والدمار الذي سببته ألمانيا للعالم والتدمير المجاني الذي خضعت له المدن الألمانية بعد انتصار الحلفاء. ولكن هذه الخبرة المريرة لم تطرح على هيدجر مشكلة جديدة طارئة على مشروعه الفلسفي وإنما ساهمت في إضفاء نبرة مأساوية في أسلوبه. وكان موضوع التكنيك قضية ضمنية في فلسفة هيدجر منذ ظهور كتابه «الوجود والزمان»، وتحليله فيه للأداة كإحدى ملامح الخبرة الوجودية للانسان. كما أن الأطروحة الرئيسية لهيدجر في هذا الكتاب والتي بقيت معه خلال مسار حياته الفكرية كلها هي التبشير بنهاية الميتافيزيقا. والميتافيزيقا عنده هي العلم الذي يهتم بالوجود وليس بالوجود نفسه. وعلى الرغم من زيادة سطوة العلم وتضخم التكنولوجيا إلا إنه، في نظر هيدجر، لم يتم بعد تجاوز العصر التاريخي للميتافيزيقا. وقد تجلى ذلك في محاضراته التأسيسية «تأسيس صورة العالم الحديث بواسطة الميتافيزيقا» في عام ١٩٣٨. وكذلك في سلسلة المحاضرات الجامعية التي خصصها عام ١٩٣٩ - ١٩٤٠ لتحليل كتاب «العامل» للكاتب الألماني إرنست يونجر^(٤).

كل هذه المؤثرات وهذه الخطوات الأولى توحى بأن خطاب هيدجر عن التكنيك هو خطاب سلبي يعمل إلى النقد والإدانة. وكم من صيحات إحتجاج ودراسات نقدية حول التكنيك ظهرت بعد أهوال الحرب العالمية الثانية، ولكن تناول هيدجر يظل من أكبرها تأثيراً في الفكر المعاصر ومن أشدها إثارة للجدل والتساؤل.

جوهر التكنيك عند هيدجر

يجذب هيدجر انتباه الانسان إلى بعض مظاهر القلق التي تتربس يوماً بعد يوم تجاه التكنيك. فقد تزايد بشكل

الانسان، وتزايد القدرة يمكن أن يؤدي إلى تزايد الحرية وبالتالي إلى امكانية تحسين واضح للظرف الاخلاقي الانساني. اعتقدنا ذلك طويلاً، ولكن اليوم هذا الأمل محل خلاف^(٥). لم يكن هذا الخلاف ملحوظاً في القرن التاسع عشر فقد كان هناك اعتقاد سائد يجمع بين الفلاسفة على اختلاف انتماءاتهم الفكرية، من فيلسوف مادي مثل فريدريك إنجلز إلى فيلسوف كاثوليكي مثل تياردو شاردان، بأن تقدم العلوم وتطور التكنولوجيا يوسع من مجال الحرية لدى البشر ويساهم في ترقيتهم الأخلاقية. أما اليوم فهذا الاعتقاد لا يحظى بنفس الاجماع.

صحيح هناك من يقول اليوم بهذه الفضيلة للتكنيك وخصوصاً أولئك الذين يوصفون سياسياً بأنهم تكنوقراط أى أصحاب المصالح المرتبطة بانتشار التكنيك، وهؤلاء هم الذين يولروا ايدولوجيا ميتا-تكنيكية تقوم على مجموعة من القيم والمثل العليا والغايات الانسانية التي توظف في إطار خطاب يجذب التكنيك. ولكن في مواجهتهم تزايدت الرؤى النقدية التي تحاول إدانة التكنيك من منطلقات مختلفة ولكنها تتمحور جميعها حول قضيتين رئيسيتين:

١- النظر الى التكنيك باعتباره مظهرًا من مظاهر اغتراب الانسان وفقدانه لجوهره «فالتقدم التكنولوجي بدلاً من أن يحرر الانسان قد اختزله إلى لاشيء وجعله عبداً لمخلوقاته»^(٦).

٢- عجز التكنيك، باعتباره لايقدم لنا سوى وسائل، عن تحديد غايات للانسانية والتي علينا أن نحددها إنطلاقاً من مجالات تتجاوز حدود التكنيك كالسياسة أو الأخلاق.

ولكى نقف على الابعاد المتعددة لمشكلة التكنيك والتحديات التي توجهها إلى الفلسفة وكذلك الدور الذي تقوم به في دفع الفكر المعاصر لمراجعة منطلقات الحداثة الغربية سوف نتعرض لموقفين ذاتيين يعبران عن التوتر القائم حالياً في الفكر المعاصر حول مشكلة التكنيك. وهما موقف كلي من مارتين هيدجر ومدرسة فرانكفورت.

كبير الإعلان عن الرغبة في السيطرة على التكنيك وهو أمر لم يكن يشغل البال في القرون السابقة؛ وهذا، من وجهة نظر هيدجر، دلالة على خروج التكنيك على السيطرة وتمرد على تحكم البشر فيه. ولكي ندرك مدى خطورة هذه الظاهرة علينا أن نسعى للكشف عن جوهر التكنيك. لأن معرفة هذا الجوهر هو الشرط الضروري لانتخاذ موقف جذري يتجاوز الحماس للتكنيك أو الاحتجاج غير المجدى عليه.

وجوهر التكنيك يختلف عن التكنيك نفسه. كما أن جوهر الشجرة كما يقول هيدجر يدفعنا إلى البحث عما يكمن خلف كل شجرة كشجرة، وهذا الكامن خلف كل شجرة ليس شجرة نراها بين غيرها من الشجر. وعلى ذلك فحتى يمكن الوقوف على الجوهر الحقيقي للتكنيك ينتقد هيدجر التعريفات الخاطئة له مثل التعريف الأدائي الذي ينظر إلى التكنيك على أنه وسيلة لتحقيق غاية، والتعريف الأنثروبولوجي الذي يرى في التكنيك نشاطاً واعياً بالإنسان. وهذان التعريفان لا يراعيان الفارق بين التكنيك القديم والحديث كما ينظران إلى التكنيك في علاقته بالإنسان وبغفلان علاقته بالعالم الواقعي. بعد ذلك يقف هيدجر على جوهر التكنيك فعمل «التكنيك الحديث، يطرح الواقع كمستودع، فهو ليس فعلاً إنسانياً بسيطاً وليس مجرد وسيلة مرتبطة بهذا الفعل، فمن حيث المبدأ هذان التعريفان قد عفا عليهما الزمان» (٥). إن فكرة طرح العالم كمستودع أو كرصيد Stock أمام الإنسان أمر يميز التكنيك الحديث الذي تصبح وظيفته هي استنزاف هذا الرصيد وطرحه للاستهلاك. «دائرة الاستنزاف هذه بالنسبة للاستهلاك هي المسار الوحيد الذي يميز تاريخ عالم قد أصبح لا-عالم» (٦).

وغالباً ما كان يطرح التكنيك المرتبط بالعلم والتفكير العلمي باعتباره مضاداً للميتافيزيقا التي تبحث في المجردات وفي المبادئ الأولى للوجود. ولكن هيدجر أثبت الصلة الحميمة التي تربط بين التكنيك والميتافيزيقا، بل واعتبر مرحلة التكنيك هي مرحلة «الميتافيزيقا المكتملة» أو أعلى مراحل الميتافيزيقا. وتقوم هذه الصلة على إهتمام الميتافيزيقا بالموجود

وليس بالوجود، مما يجعل المعرفة مرتبطة بوجود موضوعات حاضرة أمام ذات عارفة هي الإنسان.

وقد أرست الميتافيزيقا أسس التكنيك حينما جعلت معيار الحقيقة - منذ أفلاطون - هو مطابقة الفكر للواقع. وكان هذا هو الأساس الذي جعل العلوم الوضعية بعد ذلك تحتكر الحقيقة. والأساس الثاني يعود إلى ميتافيزيقا العصر الحديث الذي بدأ مع عصر النهضة ومع ديكارت وهي المرحلة التي يسميها هيدجر بمرحلة «التصور عن العالم Weltanschauung» حيث يميل العقل لا إلى أن يتعرف على الأشياء كما هي، ولكن من خلال تصور مسبق يجعل الأشياء تنظم في إطاره. ومن أمثلة هذا التصور عن العالم فرضية جاليليو «الطبيعة نسق رياضي». وإنطلاقاً من هذا التصور حدد جاليليو مفهوم العلم: «ابحث عما يمكنك قياسه في الأشياء تصنع علماء» (٧). وجاء ديكارت ليكمل جوهر الذات هو الفكر وجوهر المادة هو الامتداد مما دعم ارتباط العلم بعملية القياس. وقد ارتبطت هذه النظرة إلى الأشياء بالرغبة في السيطرة عليها حيث جعل ديكارت هدف العقل هو أن «نصير سادة الطبيعة وملاكها»، وبالمعنى نفسه جعل فرنسيس بيكون الهدف من التجربة العلمية هو «انتزاع أسرار الطبيعة لاستعبادها».

هذه الرغبة في السيطرة جعلت للارادة البشرية سبيلاً إلى تحديد الحقيقة، فأصبحت السمات الأساسية للقول العلمي هما «الدقة» و«المنفعة». أي ينبغي أن تنطوي النظرية العلمية على إمكانية استخدامها في تعديل الأشياء وتغيير الواقع.

وهنا يأتي دور الإرادة الإنسانية في مشروع السيطرة هذا. وفي إطار هذا المشروع لا يكون التكنيك مجرد تجلٍ للارادة أو وسيلة من وسائلها، فهو أمر تكذبه الممارسة المشهودة، ولكنه، كما يرى هيدجر، هو «ارادة الارادة». ولكي نفهم ما يقصده هيدجر بهذا التعريف للتكنيك علينا أن نستعيد ما طرحه نيته في نقده للأخلاق حيث طالب بالأناصب النقد على القيم التي يؤمن بها الإنسان ولكنه قيمة هذه القيم، أي على ما يمنح هذه القيم مكانتها كقيم. بالمثل مع هيدجر لا يتحدد التكنيك بالإرادة الإنسانية ولكن بالإرادة التي

تريد هذه الإرادة الانسانية، أو بمعنى آخر الإرادة التي تحدد الاطار الذى يتم من خلاله توظيف الإرادة الانسانية. وهذا الاطار قد رسمت مساره الميتافيزيقا الغريبة، فالميتافيزيقا لا تظهر إلا اتجاهاً واحداً يمكننا من خلاله هو وحده أن نريده» (٨).

وهذا الجوهر الميتافيزيقي للتكنيك هو الذى يفسر شعور البشر بأن إرادتهم تتجاوزها أشياء من صنع أيديهم. «حيث نبقى فى كل مكان مقيدين بالتكنيك ومحرومين من الحرية التى نشدها بحماس أو ننفيها بحماس» (٩).

آثار التكنيك

مفهوم آخر شائع يريد هيدجر تقويضه وهو حياد التكنيك، أى اعتبار أن التكنيك فى ذاته ليس سلبياً أو إيجابياً وأن الأمر يتوقف على استخدامه له. والمثال المعتاد فى هذا المجال هو مثال الطاقة الذرية التى يمكن أن تستخدم لصناعة أسلحة مدمرة أو لأغراض سلمية. يعارض هيدجر هذا المفهوم ويرى انه فى «اللحظة التى يعتبر فيها التكنيك محايداً هى اللحظة التى تدفع بأنفسنا اليه، بأسوأ الأشكال» (١٠). فالتكنيك يتحقق بالصورة التى هو عليها وفقاً لضرورة تجعل منه مرحلة لا بد منها فى اكتمال الميتافيزيقا. ولاتباع الأزمة من قرار التوظيف الذى يصدره الانسان بعد اكتمال المنجز التكنيكي ولكنها تنبع من أسسه حتى قبل الشروع فى انجازه. وهكذا وينوع من اللعبة الخبيثة، والتى يجيد هيدجر الجمع بين أطرافها المتعارضة، ينصب التكنيك فخاً للإنسان. إذ ينطوى على مغارقة كامنة فى صلبه فيكون المتحقق هو دائماً عكس المرجو. إن التكنيك يقتضى التعبير عن الواقع وبدقة الضبط فأصبح ما هو دقيق يتحكم فيما هو حقيقى، وبهمش قضية الحقيقة ذاتها، مما جعلنا نظميين. ومثل هذا الاطمئنان الزائف بأننا نملك الواقع فى قبضة أيدينا جعلنا نهم بأن نتصور ما هو حقيقى دون أن نكون بنا حاجة لمعرفة أين نقيم الحقيقة؟ ففى خاتمة المطاف أصبح ما كنا نأمل أن يكون الحقيقة هو الذى يحجب عنا الحقيقة.

وبالطريقة نفسها يتعد اليقين الميتافيزيقي عن الحقيقة ويقترّب من فكرة الضمان المحسوب. وذلك الضمان الذى يهدف إلى طمأنه الانسان على الرصيد

الموجود المهيأ للاستنزاف. هذه الرغبة فى الأمان المطلق هى التى تطرح عدم الأمان على مستوى الكون. وأخيراً رغبة الانسان فى السيطرة والتى تقتضى منه التلاعب بالموضوعات جعلت منه هو نفسه موضوعاً قابلاً للتلاعب. فالانسان الذى ينظر للعالم باعتباره مخزناً للمواد الخام لا يلبث هو نفسه أن يصير أكثر هذه المواد الخام أهمية. «ويمكن أن نتصور يوماً على أساس أبحاث الكيميائيين المعاصرين أننا يمكن أن نبني مصانع لإنتاج هذه المادة الخام إصطناعياً» (١١). والانسان الذى تمنى أن يجعل منه التكنيك سيذا صار به الحال إلى مصير أسوأ من العبد فلقد أصبح «حمار شغل bête-de-labour» يمزق نفسه ويدمر نفسه ويقع فى عثية العدم.

ولم لا يكون هذا مصير الانسان الذى فرضته عليه الميتافيزيقا الغربية وقد أصبح أسيراً فى دائرة الاستنزاف والتى رسم محيطها تعامل هذه الميتافيزيقا مع الوجود؛ «فالموجود، وهو الوحيد المقبول فى عالم الإرادة، قد امتد فى إطار غياب للاختلاف لم يعد يمكن السيطرة عليه إلا بواسطة فعل أو تنظيم يديره «مبدأ الاناتاجية» (١٢).

وهذا المبدأ هو الذى جعل الإنسان وسيلة من وسائله. وتمتد آثار التكنيك السلبية من الانسان بما هو كذلك إلى العالم ذاته فيختفى التمييز بين ما هو قومى وما هو عالمى وينتفى الفارق بين الحرب والسلام.

ولكن التكنيك على سطوته وعلى تنوع مستحدثاته لا يستطيع أن يختزل الانسان الى هذا المصير. ولا أدل على ذلك من قلق الانسان وعدم شعوره بالأمان. «إن القانون الخفى للأرض يحفظ توازنها من أجل ميلاد كل شئ وموته فى الدائرة المخصصة للممكن الذى يتوافق معه كل موجود دون أن يعرفه. إن شجرة البتولا لا تتجاوز حدود ممكنها، ومستعمرة النحل تعيش فى ممكنها. الإرادة وحدها تتخذ من التكنيك مقاماً لها، تلك الأرض وتقودها الى عواقب كبرى، مثل الاستنزاف وتنوع ما هو اصطناعى. إنها تجبر الأرض على أن تخرج من دائرة ممكنها... وتدفعها إلى ما لم يعد ممكنها، أى الى المستحيل. كما أن نجاح التكنيك بخططه واجراءاته فى أكثر من اختراع ونجاحه فى أن ينتج عرضاً لا ينقطع من المستحدثات لا يثبت على الإطلاق أن

فتوحاته يمكنها أن تجعل من المستحيل ممكنًا» (١٣) وهكذا من جديد ونفس لعبة المفارقة الخيئية كلما أمعن التكنيك في انتاج ابتكاراته كلما خلف وراءه «الأرض الخراب».

تجاوز التكنيك

رغم حملة هيدجر على التكنيك إلا أنه من الصعب اعتباره التكنيك إنحرافاً ناجماً عن غرور البشر. إن الرباط الذي يعقده هيدجر بين التكنيك والميتافيزيقا، وإن كان قد كشف الأعماق السحيقة للتكنيك، إلا أنه قد جعل منه ورطة وجودية يصعب التخلص منها. «إن نسيان الوجود والفارق بين الموجود والوجود. هذا النسيان الذي وصل إلى أوجه في مملكة التكنيك لم يكن من صنع بشر مهملين، أو هو عيب الميتافيزيقيين الذين، من أفلاطون وحتى نيتشه وماركس، مهدوا الطريق للتكنيك الحديث» (١٤).

فالتكنيك مطروح كقدر للإنسان. وهذا التصور نابع بالضرورة من انطولوجيا هيدجر، فالميتافيزيقا هي شكل من الأشكال التي يتخذها الوجود في التعبير، فهي المرحلة التي اختار فيها الوجود أن يحتجب خلف الموجود.

ومن جانب آخر أدى ربط التكنيك بالإرادة إلى استبعاد الحلول الإرادية. فلا يمكن لمبادرة أو مشروع إنساني أن يتيح انقلاباً جذرياً يسمح بتجاوز التكنيك. فالإنسان يبدو «بدون سلطة على مصير الوجود وبالتالي لا يجب عليه، ولا سقط في فخ الفكر الحاسب والتقني، أن يشرع في أي نشاط أو تمرد، فلا يوجد فعل يمكنه أن يغير جوهر التكنيك» (١٥). إن هذا الأفق المسدود يجعل فكر هيدجر يسقط في العدمية.

ولكن هيدجر يعول، في تجاوز الميتافيزيقا والتكنيك، على انتماء الإنسان للوجود الأصيل. ففي مواجهة التكنيك يجب علينا ألا نفعل شيئاً، «علينا فقط أن ننظر» (١٦) ولكن الانتظار لا يعني الاستسلام أو الإذعان إنه يعني الإنصات لنداء الوجود «بفضل هذا الإنصات... صار مسموحاً لنا الاستماع لغناء الأرض، والاستماع لذبيبتها ورعشتها. هي التي تبقى رغم كل شيء بعيدة المنال عن الصخب الهائل الذي ينظمه الإنسان حالياً

على سطحها المخرب» (١٧). ليس على الإنسان إلا أن ينتظر الخلاص أو البشارة. ولا يعني ذلك أن هذا الانتظار هو صيغة جديدة لعقيدة المهدى المنتظر أو عودة المسيح لأن هذا الخلاص هو مسؤولية الإنسان، إذا قام بدوره الأصيل كراع للوجود. كما أن هذا الانتظار لا يسكن مستقبلاً غامضاً وإنما قد بدأت ملامحه تتضح في ثنايا عصرنا الراهن عبر مسيرة تجاوز الميتافيزيقا. ولا يعني التجاوز أن الميتافيزيقا هي عبارة عن منعطف يمكن أن نخلعه ونلقى به ونسير بدونه. وإنما يتم التجاوز، فيما يسميه هيدجر بالإفاقة من مرض أو من غفوة.

«إذا كانت الأرض، وإن كانت تهتز، تحتفظ رغم كل شيء بموسيقاها «بعيدة المنال» وإذا كان بإمكاننا أن ندركها في صفاء الانصات «لصوت الوجود» في ثنايا ضجيج الحقبة، فهذا يعني أن الشدة detresse، على عمقها وعلى قوة الألم المصاحب لها، هي في سبيلها لأن تهدياً، بلا عمل، بلا واسطة، وأن تجتاز بمنة أو فضل مجاني» (١٨).

قد لانرى في رؤية هيدجر إلا نزعة صوفية تقوم على إيمان خفي يفتقد لأي مبررات واقعية مقنعة ولكنه هو يراها أكثر الرؤى جذرية؛ أكثر جذرية من رؤية ماركس الذي يريد أن يضع مشروعا للتحرر من الشروط المادية ولكن في إطار الأفق الفكري للميتافيزيقا الغربية، وهو ما يجعل محاولته تجاوزاً جزئياً وليس حقيقياً. فهيدجر يتفق مع ماركس في أننا نعيش فعلاً زمن الامبريالية ولكنه حددها كأعلى مراحل التكنيك وليس فقط الرأسمالية، فهناك امبريالية كوكبية للإنسان المنظم تكنيكياً. ويريد ماركس التخلص من هذه الامبريالية عبر صراع الطبقات. ولكن هذا المفهوم، من وجهة نظر هيدجر، يجعل من التاريخ مجالاً لعلاقات القوة. «إن الصراع هو بين من يكونون في السلطة ومن يسعون لها. هناك قتال من الجانبين من أجل القوة، القوة هي في كل مكان العامل الحاسم» (١٩). إن الصراع هنا يتم تحت وصاية السيطرة، ذلك الفخ الذي نصبته الميتافيزيقا للإنسان.

لقد ربط هيدجر التكنيك بتاريخ الميتافيزيقا الغربية، ولاحظ تحوله إلى نمط معمم على مستوى الكوكب

ماركس والموقف الملتبس

مما لاشك فيه أن ماركس جعل هدفه، كما يتضح من نصوبه، هو التحرر الانساني الشامل، وأن هذا التحرر يقتضي تجاوز النظام الرأسمالي. ولكن تكمن المشكلة في الآليات التي تصورها ماركس لانجاز هذه المهمة. ففي مرحلة الشباب وهي مرحلة انطولوجيا البراكسيس أو بتعبير آخر مرحلة اعتبار الممارسة العملية للانسان هي الوجود نفسه، جعل ماركس من الانتاج وسيلة تخارج الذات وعملية تأكيدها لذاتها وهو الأساس الكامن وراء تاريخ الطبيعة كما وصلت اليها، ووراء تاريخ الانسان وتطوره. ورغم ادانة ماركس للانتاج الرأسمالي كشكل مغترب للبراكسيس إلا أنه أبقي على مبدأ الفاعلية كوسيلة للانسان لتأكيد وجوده. وفي مرحلة النضج والتي تتسم بنظرة بنوية للمجتمع قدم ماركس في كتابه «اسهام في نقد الاقتصاد السياسي» تصوراً للمجتمع منقسماً إلى بنائين: البناء التحتي وهو عملية الانتاج المكونة من قوى الانتاج وعلاقات الانتاج والبناء الفوقي ويشمل الأشكال القانونية والسياسية في المجتمع إلى جانب مجمل الانتاج الفكري. كما قدم تصوراً لآلة التغير التاريخي تعتمد على افتراض أن هناك تطوراً مطرداً في قوى الانتاج تسعى علاقات الانتاج القائمة لأن تكبح جماحها بلا جدوى، فلا تلبث أن تتغير عبر ثورة اجتماعية. ولاشك أننا نقدم هنا عرضاً تبسيطياً، ولكننا فقط نهدف من وراءه إلى إبراز الدور الحاسم لقوى الانتاج ليس فقط في إحداث التغيرات التاريخية، ولكن أيضاً في إتمام عملية تحرر الانسان نفسه. وهنا يمكن بنوع من الاختزال (والذي نجد له مبرراً أيضاً في بعض نصوص ماركس) أن نجمل «قوى الانتاج» مرادفة للتكنيك. ولايصبح التكنيك هنا محايداً بل ايجابياً والمطلوب فقط هو تخليصه من التوظيف لصالح فئة معينة وتخليصه من قبضة رأس المال والعمل على أن يستعيد البشر السيطرة على عملياته. ويرى كاستورباتيس، والذي يعرف التكنيك بأنه «موضع» تنفيذ المعرفة» أي القول بأن التطور الاجتماعي للعالم الحديث يعتمد على التطور التكنيكي سيؤدي لأن تنفجر المفارقة الكامنة في «المفهوم المادي للتاريخ». لأن هذا يعني أن تطور العالم

عبر مسيرة الانسان الغربي لتوسيع مجال سيطرته. ولكنه يعود ليعزى لأوروبا امتيازاً خاصاً، بلا مبرر واقعي أيضاً، في مسيرة التحرر من التكنيك فهو يرى، كما يقول جورج شتاينر أن «الرسالة النهائية لأوروبا هي صيانة ما بقي من آثار لتقنية (بالمعنى اليوناني Techné) أصيلة. في عملية الصيانة هذه يمكن للضعف النسبي والتاريخ التراجيدي لأوروبا أن يلعب دوراً (٢٠)».

على الرغم من وجود ملامح صوفية وعدمية وقومية في تصور هيدجر لتجاوز التكنيك لا يجب أن تغفل أهميته الكبرى وعمقه الفريد وأيضاً شاعريته. وهو ما جعله ممراً لايمكن تفاديه في أغلب محاولات نقد الحداثة التي تجري حالياً. إن دعوة هيدجر إلى تغيير اتجاه التفكير لا تتطلب من الانسان «أن يتخلص فقط من لئله الميتافيزيقي ومن اغواء التكنيك، ولكن أيضاً من النزعة الانسانية القائمة على مركزية الأنا ومن ليبرالية التنوير، وفي النهاية من المنطق نفسه، لأن المنطق هو نفسه مأخوذ في فخ، فهو حارس هذا الفخ الميتافيزيقي الذي يعتبر الحقيقة هي ما يكون مطابقاً للمعرفة الذاتية والعقلانية» (٢١).

الاتجاه الثاني:

التكنيك لدى مدرسة فرانكفورت

الاتجاه البارز الثاني الذي أولى قضية التكنيك عناية خاصة هو اتجاه مدرسة فرانكفورت. ومن المعروف أن هذه المدرسة منذ لحظة تأسيسها تحت اسم «معهد العلوم الاجتماعية» كانت تسعى للجمع بين النظرية الماركسية والبحث الأكاديمي. وتميزت كتابات أعلامها بالجمع بين الفلسفة وعلم الاجتماع والسياسة وعلم النفس وعلم الجمال. ولقد كان وضعهم كباحثين مستقلين خارج أطر الالتزام الحزبي مشجعاً على تعامل نقدي ومفتوح مع النظرية الماركسية. وجاء اهتمامهم بقضية التكنيك في إطار تأملاتهم لآليات هيمنة النظام الرأسمالي على الحضارة الحديثة. ونظراً للأهمية المركزية التي تحتلها آراء ماركس في تأملات اعلام مدرسة فرانكفورت، فإنه يجدر بنا الإشارة إلى موقف ماركس من التكنيك للوقوف على مدى ما قدمته مدرسة فرانكفورت من تطوير أو نقد أو تجاوز لموقف ماركس.

الحديث يعتمد على تطور معرفته، وبالتالي فالأفكار هي التي تؤدي لتقدم التاريخ، والتخصيص الوحيد هو أن هذه الأفكار تنتمي إلى فئة خاصة (أفكار عملية تقنية) (٢٢). ويعمل المفكر الماركسي كوستاس أكسيلوس في كتابه «ماركس مفكر التكنولوجيا» إلى اعتبار ماركس أكبر داعية للتكنولوجيا فهو الذي منحه المكان الأول في الفكر المعاصر وفي فترة شغل فيها المفكرون الماركسيون النقديون بصياغة أطروحات نقدية حول ماركس على غرار تلك التي صاغها ماركس حول فيورباخ كتب أكسيلوس الأطروحة التالية: «إن البشر لم يفعلوا سوى تغيير العالم بقرق شتى عبر التكنولوجيا، ولكن المطلوب هو تفسيره» (٢٣).

ولكن هناك الوجه الآخر لماركس العناصر للبيئة والمعادى للتكنولوجيا. فقد كان ماركس يرى أن المجتمعات القديمة ما قبل الرأسمالية، على ما فيها من عبودية وقهر، كانت تجعل الإنسان هدفاً للانتاج في حين أن المجتمع الرأسمالي، على ما فيه من عبودية وقهر أيضاً، يجعل الانتاج هدفاً للإنسان. فملينا أن نساءل على مدى ما يتبقى للتكنولوجيا من سطوة في مجتمع شيوعي بلا نقود ولا سوق ولا سلع. وعلى الرغم من تركيز ماركس على الكشف عن آليات استغلال العمال في المجتمع الرأسمالي إلا أنه أشار في مواطن متعددة إلى الأخطار التي يمثلها التكنولوجيا الرأسمالية للطبيعة وللإنسان. فهو يقول في «رأس المال» أن «الانتاج الرأسمالي يعكس التواصل المادي بين الإنسان والأرض، جاعلاً من الصعب أكثر فأكثر أن يعاد إلى الأرض عناصرها ومكوناتها الكيميائية التي نزع منها واستخدمت في شكل غذاء أو نسيج، [...] إن كل تقدم في فن الزراعة الرأسمالية ليس فقط تقدم في فن نهب العامل ولكن أيضاً تقدم في نهب الأرض، إن كل تقدم في زيادة خصوبة الأرض لوقت محدود من الزمن هو تقدم في تخريب الموارد الدائمة لهذه الخصوبة... الانتاج الرأسمالي لا يطور إذن تكنولوجيا وتركيب مسار الانتاج الاجتماعي إلا باستنفاد، في الوقت نفسه، منبعي كل ثروة: الأرض والعامل» (٢٤).

كما أشار انجلز في كتابه «الطبعة العاملة في إنجلترا»

إلى تلوث الأنهار الناتج عن القاء المصانع لمخلفاتها فيها ويشير في كتابه «جلد الطبيعة» إلى المخاطر التي تنجم عن التخلص من الغابات ويقول «علينا ألا نتباهى كثيراً بانتصاراتنا على الطبيعة، إنها تنتقم منا لكل انتصار [...] فعلى الجانب الجنوبي من الألب، سكان الجبل الإيطاليون الذين يذهبون غابات الصنوبر لم يكن لديهم أي فكرة عن أنهم بذلك يقوضون إمكانيات الوعي على أرضهم [...] هكذا تذكرنا الأحداث بأن كل خطوة نخطوها لانسيطر بها على الطبيعة كما يسيطر فاتح على شعب غريب، كشخص يوجد خارج الطبيعة، ولكننا ننتمي إليها بلحمنا ودمنا ودماعنا. إننا دائماً في رحمها» (٢٥). ولقد جعل ماركس من الطبيعة، إلى جانب العمل، مصدراً للثروة من جانب، وهداً لاستطيع الانتاج أن يتجاوز مايسم به من جانب آخر. فهو يحلل الجوانب السلبية للزراعة الرأسمالية قائلاً: «إنها تدمر في عملية واحدة الصحة البدنية لعمال المدن والحياة الفكرية للعمال الزراعيين، ولكن بتدميرها للعوامل الطبيعية للتحويل الغذائي، métabolisme، تفرض هذا التحويل كمنظم للانتاج الاجتماعي في شكل يتوافق مع تطور الإنسان» (٢٦). ولهذا رأى ماركس أن كل تقدم في فن الزراعة الرأسمالية هو تقدم في فن نهب الأرض والفلاح. ويطرح ماركس أفقاً يسمح للإنسان بالتطور، كما يحافظ في نفس الوقت على الطبيعة وعلى علاقة التوافق بينهما: «مع تطور (الإنسان) يتسع أيضاً بصورة متكافئة معه مجال الضرورة الطبيعية، لأن الحاجات تزداد ولكن في نفس الوقت تنسج قوى الانتاج اللازمة لاشباعها. في هذا المجال، الحرية الوحيدة الممكنة هي تنظيم الإنسان الاجتماعي، أي المنتجين المتعاونين، بصورة عقلانية لتبادلهم مع الطبيعة» (٢٧).

هذا المنظور العقلاني، والذي يعول على العقل وعلى تفاهم المنتجين المتخصصين من السيطرة في إيجاد حل للمشاكل التي يطرحها التكنولوجيا الرأسمالية، هو الذي احتفظ به فلاسفة مدرسة فرانكفورت في تعرضهم لقضية التكنولوجيا.

العقل والتكنولوجيا في «جدل التنوير»

يسعى هوركهبايمر وأدورنو في كتابهما «جدل

التكنيك عند هيريت ماركيز:

يشدد هيريت ماركيز أيضاً على الصلة الوثيقة بين التكنيك وبين مشروع السيطرة وكان ماكس فيبر قد أدخل مفهوم العقلانية أو الترشيدي، لتمييز الشكل الرأسمالي للنشاط الاقتصادي والشكل البرجوازي للتعامل على مستوى القانون الشخصي والشكل البيروقراطي للسيطرة. ولكن هذا الترشيدي من وجهة نظر ماركيز، لظروف الوجود الاجتماعي هو مرادف لتأسيس سيطرة لا يعترف بها كسيطرة سياسية وهو ما يجعله أكثر ما يكون انطباعاً حيث تنوّر فيه السيطرة ولكن لا يبدو على السطح وجهها السياسي. إن السيطرة في التكنيك لا تتوقف على استخدامه. ولكن التكنيك في حد ذاته هو سيطرة على الطبيعة وعلى الإنسان «سيطرة منهجية، علمية، محسوبة وحاسبة. فالأهداف ومصالح السيطرة يترتبان على التكنيك بصورة بعيدة أو من الخارج، إنها مسبقاً كامنة في تكوين الآلة التكنيكية نفسها، إن التكنيك هو منذ البداية مشروع تاريخي اجتماعي، وفيه نجد ما ينوي المجتمع والمصالح التي تسود أن يفعلوا بالناس والأشياء. هذا الهدف من السيطرة هو عنصر جوهري فيه» (٣١). إن السيطرة كما يقول ماركيز في كتابه «الإنسان ذو البعد الواحد» لتدوم وتمتد بفضل التكنولوجيا ولكن كتكنولوجيا وهي تبرر شرعية سلطة تتوسع لتبتلع كل مجالات الحضارة «وفي هذا المجال تقدم التكنولوجيا لغياب حرية الإنسان ميررها العقلاني (الترشيدي) الكبير وتثبت «تكنيكياً» أنه من الصعب أن يكون المصراع مستقلاً وأن يحدد بنفسه حياته الخاصة» (٣٢).

إن ماركيز الذي عاش منذ الثلاثينات في الولايات المتحدة الأمريكية يحفظ بالهدف الأساسي الذي طرحه ماركس وهو العمل على تحرر الإنسان عن طريق تجاوز المجتمع الرأسمالي ولكنه يرى ضرورة الكشف عن الآليات الخفية للسيطرة الرأسمالية والتي يعتبر التكنيك أبرز أشكالها نظراً لأنه أبعدا عن استخدام المقولات السياسية التقليدية، كما أنه خلق نظاماً يخضع له القاهر والمقهور فيبدو متعاليًا ومحايداً. وتعتمد سيطرة التكنيك على أساسيين: أساس سيكولوجي يتبنى كبت الغريزة

التنوير» إلى الكشف عن الأبعاد المتعددة للاغتراب في عصر الرأسمالية المتأخرة ويبحثون عن الأسس المعرفية لهذا الاغتراب ومن هنا جاء مفهومهم عن العقل الأداتي كشكل مغترب للعقل، ولكنه هذا العقل الأداتي هو شكل مجدي بالنسبة للبرجوازية التي تريد أن تربط المعرفة بالمنفعة والسيطرة. ولهذا فإن «كل ما هو غير متوافق مع معايير الحساب والمنفعة هو مشبوه من قبل العقل» (٣٨).

إن صفة «أداتي» التي ربطها مفكرو فرانكفورت بالعقل تعبر عن الصلة الوثيقة بين العقل في ظل المجتمع البرجوازي والتكنيك الذي لم يعد وسيلة البرجوازية في السيطرة على الطبيعة فحسب بل صار وسيطاً في السيطرة على البشر أيضاً. لكي يدافع البشر عن أوضاعهم، يتمسكون بإيقاع لاقتصاد تكون فيه الجماهير، بسبب تكنيك متطور جداً، من حيث المبدأ كماليات بالنسبة للإنتاج. «ولو صدقنا الأيديولوجيا لكان مديرو الاقتصاد هم الذين يطعمون العاملين الذين هم السند الحقيقي للمجتمع. لهذا فوضع الفرد عابر. وفي المرحلة الليبرالية كان الفقيه شخصاً كسولاً ولكنه اليوم مشتبّه فيه على الدوام. إن من لم ترتب له أي شيء بالخارج، هو مؤهل لمسكرات الاعتقال أو على الأقل للعمل غير الكريم وإلى الجحور» (٣٩).

وبشكل متواز تتطور في المجتمع الرأسمالي تقنيات الإنتاج التي تهمش دور المنتجين وتقنيات التحكم الأيديولوجي في هؤلاء المنتجين الذين تم تهميشهم. ويتجلى ذلك في تحليل الكاتينين لدور صناعة الثقافة في المجتمع وتقديمها بصورة من التضامن والمساندة الاجتماعية والتي تتم من وجهة نظر مديري الاقتصاد، «ففي كل مكان هناك جيران واخصائيون اجتماعيون وفلاسفة من منازلهم يحملون قلبهم على أيديهم ويتصرفون بكرم مع كل فرد لكي يحولوا الشدة المعقدة بواسطة المجتمع إلى حالات فردية يمكن علاجها» (٤٠). لقد اتسم كتاب «جدل التنوير» بنوع من التشاؤم فيما يخص إمكانية الخلاص من هذه الدائرة المحكّمة. ومع مرور الوقت ازدادت حدة هذا التشاؤم، وخصوصاً لدى أودرنو، وتلاشت إمكانيات تحديد مشروع للتحرر وأصبح الفن هو طوق النجاة من هذا الاغتراب المعمم.

لا يمكن التفكير في أي تحرر دون تغيير للعلم والتكنيك تغييراً ثورياً. يقول ماركيز: «إن ما أريد أن أبينه هو أن العلم بسبب منهجه الخاص ومفاهيمه قد طرح عالماً ارتبطت فيه السيطرة على الطبيعة بالسيطرة على الإنسان ... إذا كان الأمر كذلك فإن تغييراً في مفهوم التقدم من شأنه أن يحطم هذا الرباط المصيري، كما سيؤثر في بنية العلم نفسه، أي في المشروع العلمي. فبدون أن تفقد الفرضيات العلمية عقلانياتها يمكنها أن تتطور في سياق تجريبي مختلف جوهرياً (سياق عالم يملؤه السلام)؛ وبالتالي سيؤدي إلى مفهوم للطبيعة مختلف بالكلية وسيكون في مقدوره أن يؤسس أيضاً لوقائع مختلفة» (٣٤). إن مايطمح اليه ماركيز هو إمكانية التوصل إلى موقف جديد تجاه الطبيعة. فبدلاً من معاملة الطبيعة كموضوع يمكن التحكم فيه تكتيكياً، يمكننا أن نتعامل معها كشريك أو كما يقول هابرماس ملخصاً موقف ماركيز «يمكننا أن نبحث عن الطبيعة الشقيقة بدلاً من الطبيعة التي نستغلها» (٣٥).

التكنيك كإيديولوجيا لدى هابرماس

ولكن هابرماس الذي يوافق على المقولة العامة في الجمع بين منطق التكنيك ومنطق السيطرة بتشكك في إمكانية أن يؤدي تصور ماركيز إلى بديل حقيقي. ويرى أنه ينطلق من الفكرة التي طرحها التصوف اليهودي والبروتستانت عن «ميلاد جديد للطبيعة التي أزيحت عن عرشها». وهذه الفكرة دخلت إلى الفلسفة، فيما يرى هابرماس، مع شلنج. وهي توجد في مخطوطات ١٨٤٤ لدى ماركس، كما أنها هي الفكرة الرئيسية في فلسفة بلوخ والموجه الرئيسي لأمال بنيامين وهوركهايمر وأدورنو.

وهذا هو ما أدى إلى ازدهار تصور التحرر في تجليات غير عقلانية مثل اللذة وتمجيد الجسد. ولكن هابرماس يريد البحث عن حل عقلاني لمعضلة التكنيك، ويرى من أجل ذلك ضرورة الانطلاق من الواقع المعاش ومن الخبرة الاجتماعية ومصالح الطبقات. ونحن في نظره نعيش في عصر الرأسمالية المتقدمة والتي تتميز باعتماد شرعيتها على التكنيك، والذي يعمل بشكل مختلف عن الأيديولوجيات التقليدية لتبرير الشرعية لأنه ليس مجرد

الجنسية والتحكم فيها اجتماعياً بهدف إطلاق آلية التسامي التي تجعل من الحرية ثمناً للمنتجات الحضارة، وأساساً معرفياً يمتد إلى المنطق نفسه الذي «يكشف عن الميل لاختضاع جميع الموضوعات، سواء كانت عقلية أو حسية، وسواء تعلقت بالمجتمع أو بالطبيعة، لنفس القوانين العامة للتنظيم والحسابات والاستنتاج، وهذا الميل يعبر اليوم عن نفسه في صورة منطق السيطرة الكامن في أسلوب التفكير العلمي والتقني الحديث... إن الإنسان الذي تحكمته فيه العقلانية التقنية لا ينفك يعرض تقنياته المتجددة على الطبيعة والمجتمع، تحقيقاً لارادته في عقلنتهما وصب ظواهرهما في مقولاته ومن ثم فرض سيطرته عليهما. غير أنه لا يبتغي من ناحية أخرى إلى أن هذه التقنيات هي ذاتها نتاج تفكيره، وإن كان يعدها في النهاية حقائق موضوعية ثابتة ومستقلة عنه ويتعامل معها كأنه واقع تحت رحمتهما وخاضع لسلطانها. ويسوق هذا الوقوف العاجز آراء كل ما هو مستقر إلى موقف الصالح معه» (٣٣).

ولكن ماركيز، رغم جذرية النقد، يحتفظ بإمكانية للتحرر تنطلق من فعل ارادي جماعي، أي من ثورة لا تقتصر على تغيير شكل الحكم السياسي وحده أو حتى على تغيير نمط الانتاج الاقتصادي وإنما تغيير الحضارة بكل أبعادها وفي كل تجلياتها. وتستند هذه الامكانية لديه على رافدين فكريين:

الأول هو الدور الثوري للفلسفة والذي عبر عنه في كتابه المبكر «الفلسفة والثورة» والذي تبني فيه شعار ماركس الشاب بضروة تحقيق الفلسفة لانجاز التحرر من الاغتراب.

والثاني هو المفهوم الهيجلي للعقل الذي ينطلق من مبدأ «السلب» فيطرح باستمرار مهمة تغيير الواقع الموجود. وهذا على عكس العقل الوضعي أو الأداة الذي يسعى للخضوع للواقع الراهن.

ومن هذا المنطلق يقدم ماركيز إمكانية جديدة لوجود تكتيك منفصل عن منطق السيطرة. فهو يرى أنه إذا كان هناك إختلاط بين التكنيك والسيطرة وبين العقلانية والقمع فذلك لأن هناك «مشروعاً» محددًا لعالم يتحكم فيه موقف تاريخي ومصالح طبقية ولهذا

يشير هابرماس اذن إلى مجالين من النشاط الاجتماعي وهما في نفس الوقت نمطان من النشاط العقلي، يتواجدان معاً عبر جدل متواصل بين السيطرة والتحرر. ولكن هذا لا يعني أنه يطرحهما كبنية لافكك منها ولكن كتحليل خاص بالمجتمع الرأسمالي ينبغي تجاوزه عبر النشاط السياسي للقوى الاجتماعية صاحبة المصلحة في التحرر. ويلاحظ هابرماس كثرة الاعتراضات على طموح الثقافة الإنسانية الجديدة في سيادة ممارستها المجتمع على شروط وجوده التكنيكية تحت زعم التطور المستقل للتقدم التكنيكي. ويكشف هابرماس زيف هذا الزعم مؤكداً أن «توجيه التقدم التكنيكي يعتمد في أحياناً بقدر كبير هذه على استثمارات عمومية: ففى الولايات المتحدة وزارة الدفاع ووكالة N.A.S.A هما أهم ممولى ومديرى البحث «التكنيكي»» (٣٧).

وفى هذه المرحلة من تطور الرأسمالية يسعى الوعى التكنوقراطى بل والنشاط التكنيكي الرأسمالى أن يقوض من امكانيات التفاعل الاتصالي فى تحقيق التحرر الانسانى، وتتم استراتيجيه الالتفاف عن طريقين أولهما: استخدام البيوتكنولوجيا فى التحكم فى الغدد وانتقال المعلومات الوراثية والتي قد تضمن فى المستقبل تحكماً أكبر فى السلوك وتقليص مناطق الوعى التى كانت تتطور بالاتصال عبر اللغة. عند هذه المرحلة من التكنيك الذى يتخذ الانسان كموضوع، يمكننا أن نتكلم عن نهاية التلاعب السيكلوجي كما نتحدث اليوم عن نهاية الايديولوجيات السياسية وعن الاغتراب الطبيعى التلقائى... ولكن التوضع الذاتى للانسان سيكتمل متخذاً شكل الاغتراب المخطط - فالبرشر يصنعون تاريخهم بإرادتهم ولكن بدون وعيهم» (٣٨).

أما الطريق الثانى فهو حاجة الرأسمالية لأن يدعمها دائماً رأى عام غير متيسر وهو ما نتجح فيه بواسطة وسائل الإعلام. ولكن هذه الحاجة لدى الرأسمالية توضح فعالية المجال الاتصالي وقدرته على تغيير الوضع القائم.

إن المشكلة فى نظر هابرماس ليست فى معرفة ما إذا كنا نستغل لأقصى مخزون إحتياطي متاح ولكن فى ما إذا كنا نختار مايناسبنا وأن نريده فى اطار منظور من المساومة والرضا فى وجودنا. ويقتضى ذلك حواراً

ايدىولوجيا. ذلك أنه يخلق مصالح مرتبطة بوجوده حتى من مجموعات اجتماعية متعارضة. «فمن جانب، يعد الوعى التكنوقراطى «أقل ايدىولوجية» من الايديولوجيات السابقة لأنه ليس لديه هذه القدرة الهائلة على التعمية التى تكفى بتغذية الوهم عن تحقيق المصالح. ومن جانب آخر فإن الايديولوجيات الأكثر شفافية اليوم التى تسود فى الخلفية وتجعل من العلم صنماً فإنها لا تقاوم وتذهب أبعد من الايديولوجيات التقليدية لأنها، بحبيها لمشاكل الممارسة، لا تبرر فقط مصلحة جزئية فى السيادة لطبقة محددة، وفى نفس الوقت تقمع مصلحة جزئية فى التحرر لطبقة أخرى، بل لأنها أيضاً تضر بمصلحة النوع الانسانى كله فى التحرر» (٣٦). ومع ذلك فالتكنيك أو بالأحرى الوعى التكنوقراطى أبعد من أن يتحكم مجمل النشاط الانسانى فى المجتمع. ولكى يبين هابرماس حدود التكنيك فى المجتمع الحديث فإنه يقسم المنظومة الاجتماعية إلى مقولتين: العمل والتفاعل.

ويقصد بالعمل «نشاط عقلانى موجه لغاية» وهو ينقسم بدوره إلى نوعين: نشاط أدائى يخضع لقواعد تكنيكية، واختيار عقلانى ينظم وفقاً لاستراتيجيات قائمة على معرفة تحليلية. النشاط الأدائى ينفذ وسائل موافقة أم لا، طبقاً لمعايير التحكم الفعال فى الواقع، فى حين أن الاختيارات الاستراتيجية لاتعتمد إلا تقييماً صحيحاً لبدائل خاصة بسلوكيات ممكنة، تقييماً يعتمد على مجموعة من القيم والمثل.

أما المقولة الثانية وهى التفاعل أو النشاط الاتصالي أى التفاعل الذى يتم مع وساطة مجموعة من الرموز والقواعد الاجبارية التى تحدد ما يتوقعه طرف ما من سلوك الطرف الآخر. وتستمد هذه الرموز معانيها من اللغة الجارية وتحظى باعتراف الجميع وبالتالي بالتزامهم. وبناء على هذه القسمة ينقسم معنى الترشيده أو العقلانية Rationalisation، فهى من جانب «العمل» أو نظم الانشطة العقلانية الموجهة إلى غاية (سواء كانت أدائية أو استراتيجية) تعنى تنمية قوى الانتاج؛ وإمتداداً لسلطة التحكم تقنياً فى الأشياء. أما من جانب التفاعل عبر وساطة الرموز فإن العقلانية تعنى التحرر والفردية وامتداد الاتصال المتخلص من السيطرة.

مفتوحاً ومناقشة بلا قهر وسيطرة بين أطراف الاتصال. إن هذا الحوار الذي يكسر الغشاء السميكة الذي يكونه الرأي العام غير المسميس يمكنه أن ينطلق في أعقاب حركات الطلاب والحركات الاجتماعية، التي ربما لا تحقق التغيير الجذري المنشود ولكنها تفتح طاقة أمام الاتصال الحر.

نلاحظ في النهاية إلى أي مدى أصبح التكنيك معضلة كبرى أمام الفلسفة. ولكن يجدر بنا ألا نتعامل مع هذا التكنيك على أنه مجرد مشكلة تبحث عن حل. فكل هذا الاضطراب أمام التكنيك يعبر بالأساس عن قلق على الإنسان وعن تساؤلات محملة بالهموم حول مصيره. وقد نرى أن الحلول المقترحة أو التنبؤات لا تدعو للثقة والاطمئنان، ولكننا نشعر في نفس الوقت أن قضية الحلول هي أقل جوانب الموضوع أهمية. فالهام هو وقوف الفكر على ما آل إليه مصير البشر. وبصرف النظر عن الاختيارات السياسية فإننا نجد أن كلا الاتجاهين، اللذين تعرضنا لهما: هيدجر وله أتباع عديدين ومدرسة فرانكفورت على اختلاف توجهات أعلامها، يشددان على جذب الانتباه إلى خطرين لا ينفصلان وهما الأولوية المعطاة لمبدأ الانتاجية والتطور الهائل في تقنيات اسلحة الدمار. كما يشتركان في العديد من الاحكام وزوايا التحليل. وأعلام مدرسة فرانكفورت ينسبون أنفسهم صراحة إلى التيار النابع من ماركس، أما هيدجر والذي لم يشتر صراحة في معالجة موضوع التكنيك الى تحليلات ماركس لاغتراب العمل، فقد كان تأثره رغم ذلك كبيراً، وقد أشار لوسيان جولدمان إلى عمق ادراك هيدجر للمشكلات التي طرحها ماركس، والعامه بأعماله^(٣٩). وهناك اقتراب واضح لدى هيدجر من ماركس حتى في العبارات المستخدمة للتعبير عن آلية الاغتراب. فالإنسان الذي يتعامل مع العالم كمادة خام يصبح هو نفسه «مادة خام» كالعامل الذي تختزل حياته الى انتاج السلع يصبح هو نفسه سلعة. وتحول الإنسان الى كائن تستلبد كل طاقاته في العمل، وكذلك استنزاف الأرض والإنسان، والغاء الحدود بين الحرب والسلام وبين ما هو وطني وما هو عالمي... الخ. كلها تعبيرات وردت بوضوح لدى ماركس في توضيحه لاتساع نمط الانتاج الرأسمالي.

أما فيما يتعلق بتأثير هيدجر على مدرسة فرانكفورت فهو أكثر وضوحاً. فالربط بين التكنيك ومنطق السيطرة بالاضافة الى «المثل الأعلى الماركسي الجديد عن تكنيك ذي طابع انساني، والعودة إلى حالة من التوافق المنسجم بين الحاجات الانسانية وقوانين الانتاج». فهذا تأثير هيدجرى محض.... فهو ينادى «بتكنولوجيا مسئولة» وبعودة كلاسيكية إلى المستوى الانساني... هناك مناخ مشترك من القلق واليوتوبيا في أعمالهم جميعاً^(٤٠).

ورغم ذلك يبقى الفارق بين المنظورين جوهرياً، ويحدده الفيلسوف الايطالي جيانى فاتيمو في أن فلاسفة مدرسة فرانكفورت مازالوا أسرى التوجه الانساني الموروث من عصر التنوير، فهم يريدون استعادة صفات الذات الانسانية المستتبلة في التكنيك وهذا في نظره محال لأن التكنيك نتيجة ضرورية لهذا التوجه، في حين أن هيدجر في سعيه لتجاوز الميتافيزيقا يتجاوز في نفس العملية هذه النزعة الانسانية^(٤١).

ولكن المشكلة تكمن في نظرا في مشروعية سعي الإنسان إلى التحرر وامكانيته. وهذا التحرر ينبغي له أن يجد دافعه الأساسي في الشعور بالاغتراب تجاه تفاقم التكنيك. هذا الشعور بالاغتراب يطرح على الإنسان باستمرار مهمة تجاوزه. ولذا يظل هناك مجال للإرادة الانسانية وإمكانية المقاومة الغائبتين في فكر هيدجر. إن كل فعل ارادي هو مشبوه لدى هيدجر، ولهذا انتشر هذا الاتجاه الهيدجرى في تيار ما بعد الحداثة لأنه يفترض غياب المشروع وإنهيار الفاعلية الانسانية. كما يهرب من كل تحليل طبقي وسياسي لظاهرة التكنيك. في حين أن اتجاه مدرسة فرانكفورت يسعى لتلخيص الحداثة من ملامح القهر والاغتراب فيظل محتفظاً بالمشروع الماركسي الأصلي في التحرر والذي ازداد جذرية بربطه بين التكنيك والرأسمالية والذي أشار اليه كثير من المفكرين الماركسيين خارج اطار مدرسة فرانكفورت. وهو ما يشير اليه المفكر الماركسي الايطالي بورديجا في كتاب مبكر «النوع الانساني والقشرة الأرضية»^(٤٢): «بعد أن يتمكن البشر من القضاء على الاستغلال سوف يكون أول صنم ينهار من أصنام الرأسمالية هو صنم التكنيك»^(٤٣).

المراجع :

- Tinlind, De l'autonomie des techniques aux nouvelles dimensions de la responsabilité éthique et politique, in (١١) Justification de l'éthique, XIX Congrès ou l'Association des sociétés de philosophie de langue française, Université de Bruxelles, 1984, p.425.
- Prevost, L'accroissement de la puissance technique appelle-t-elle une nouvelle éthique? in Ibid., p.370. (١٢)
- Ibid., p.372. (١٣)
- (١٤) رغم إنضمام هيدجر للحزب النازي في بداية صعوده للسلطة، منع هذا الحزب هيدجر من استكمال محاضراته الجامعية الخاصة بكتاب «العامل» ليونجر في العام الدراسي ١٩٣٩ - ١٩٤٠.
- Heidegger, "L'essence de la technique" in, Essais et conférences, Paris, Gallimard, 19, p.26. (١٥)
- Ibid., p.21. (١٦)
- Tibaud - Corniot, La transfiguration des corps, Paris, seuil, 1992, p..83. (١٧)
- Heidegger, "Le dépassement de la métaphysique", in op.cit., p.103. (١٨)
- Heidegger, L'essence de la technique, op.cit., p.30. (١٩)
- Ibid., p.23. (١٠)
- Le dépassement de la métaphysique, op.cit., p.110. (١١)
- Ibid., p.112. (١٢)
- Ibid., p.114. (١٣)
- Tourniaux, "L'essence vraie de la technique", in Heidegger, Les Cahiers de l'Herne, Paris, Livre de poche, (١٤) p.302.
- Haar, "Le tourment de la détresse, in Ibid., p.325. (١٥)
- Ibid., p.323. (١٦)
- Hiedegger, Hérachite, 1975, cité par, Haar, op.cit., p.402. (١٧)
- Ibid., p. (١٨)
- F.Michel, Face à la domination, in cahiers de l'Herne, op.cit., p.482. (١٩)
- Georges Steiner, Heidegger, Paris, champs Flammarion, 19, p.179. (٢٠)
- Ibid., p.97. (٢١)
- Castoriadis, Le carfour des libyrenthes, Paris, Seuil, 1978, p.235. (٢٢)
- Axelos, "Thèses sur Marx", in , Arguments, Paris 10-18, 1973, p.183. (٢٣)
- Marx, Oeuvres, le Capital, vol I, Paris, La Pléiade, Gallimard, 1965. p.998. (٢٤)
- Cité par, Ted Benton, Marxisme et limites naturelles., in Actuel Marx, Paris, P.U.F, P.91. (٢٥)
- Marx, op.cit, p.997. (٢٦)
- Cité par Benton, op.cit., p.90. (٢٧)
- Horkheimer; Adorno, Dialectique de la raison, Paris, Gallimard, tel, 1986, p.34. (٢٨)
- Ibid., p.158. (٢٩)
- Ibid., p.159. (٣٠)
- Cité par Habermass, la science et la technique comme idéologie, Paris, Denoël, 1973. (٣١)

Ibid., p.9.

(٣٢)

(٣٣) د.عبد الغفار مكاوي، «النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت»، حوليات آداب الكويت، ١٩٩٣، ص ٢٨٠.

Habermass, op.cit., p.12.

(٣٤)

Ibid., p.15.

(٣٥)

Ibid., p.55.

(٣٦)

Habermass, Progrès technique et monde vécu sociale, in la technique.. op., cit., p.92.

(٣٧)

Ibid., p.62.

(٣٨)

(٣٩) انظر Lucien Goldman, Heidegger et Luckacs, Paris, Denoël, 1974.

Steiner, op.cit., p.191.

(٤٠)

(٤١) جيانى فاتيما «نهاية الحداثة وأزمة النزعة الانسانية» ترجمة : أنور مغيث، أصول، باريس، العدد الثالث ١٩٩٤.

Bordiga, Espèce humaine et croûte terrestre, Paris, Payot, 1972, P.208.

(٤٢)





ما بعد الكولونيالية وما وراء المسميات

فريال جبوري غزول*

١- مقدمة

البعد (٢). وتدل هذه الظاهرة على مأزق تحديد ماهية هذه الاتجاهات النقدية الجديدة من جهة فتكتفي بأن تروجها بهذه التسميات الفضفاضة غير المحددة، ومن جهة أخرى تدل على قلق من الركود النظري فتقتعه بمصطلحات مغايرة، وإن لم تكن مبتكرة، لتعطي الإحساس بالمختلف.

يشي المشهد النقدي الحاضر بتعددية المداخل النظرية وتجاورها وتفاعله وتداخلها مما يؤدي إلى إلغاء الحدود الفاصلة بينها. فلم تعد هناك مدارس نقدية أحادية وصارمة، فقد اختلط وتزاوج العديد من المواقف النظرية حتى تلك التي تتضارب منطلقاتها، فمثلاً نجد مدرسة نقدية توفق بين الماركسية وعلم النفس ومدرسة أدبية تركب الواقعية مع السحرية. وهناك ضروب من الكتابة الأدبية والنقدية يمكن توصيفها بكونها جسراً بين ضفتين متقابلتين أو معبراً بين وجهتين متعاكستين، وأرى أن تعبير «ما بعد» يشير تحديداً إلى هذه «الواصلة» ما بين موقفين قد يبدوان متناقضين إلا أنهما أيضاً متلاحمان. لنأخذ مصطلح «ما بعد البنيوية»: إنه لا يعني أن صفحة البنيوية قد طويت وجاءت بعدها صفحة نقضت ما قبلها أو ابتدأت من نقطة الصفر، بل تعني أن مفهوم البنيوية كما شاع في الستينيات والسبعينيات قد

بين حين وآخر، بل بتواتر مطرد، تطلع علينا مصطلحات جديدة، لا نكاد نستوعبها حتى يمضي عليها الزمن، لتستبدل بأخرى بحيث إن المتابع للنقد الأدبي كثيراً ما يملأ هذه المسميات وعدم تحديد مضمونها ووظيفتها مما يجعله ينصرف عنها. لكنني أرى أنه لا بدّ من المتابعة والاستجواب والاشتباك مع هذه المصطلحات، لا من أجل ملاحقة الجديد، بل من أجل وضع الجديد في سياقه وإدراك أبعاده قبل أن نلفظه أو نتبيناه. فهناك جاذبية للجديد تصل أحياناً إلى حد الانصياع، كما قد يكون هناك نفور منه يصل إلى درجة تجاهله. وأرى أن علينا أن ندرس أبعاد الجديد والوفاد كي لا نقع في مطب الانبهار أو الانغلاق، وكي نرى كيف يمكن الاستفادة من جوانبه الإيجابية والتحذير من جوانبه السلبية.

وفي الآونة الأخيرة ازدادت المصطلحات التي تستخدم «ما بعد» في تركيبها، فهناك «ما بعد البنيوية» و«ما بعد الحداثة» و«ما بعد الكولونيالية» و«ما بعد الماركسية» و«ما بعد النسوية»، مما دفع مجلة قاهرة لاستخدام تعبير «هوس المابعديات» في توصيف المشهد الراهن (١)، ودفع ناقدًا آخر إلى توقع مصطلح «ما بعد

(*) أستاذة الأدب الإنجليزي والمقارن في الجامعة الأمريكية بالقاهرة.

تفرع وتشعب وامتزج مع مداخل نظرية أخرى ليشكل أمرين: تشكيل في المفاهيم البنيوية المتعارف عليها من جهة، وتوليف بين هذه المفاهيم وأخرى جُدت على الساحة النقدية. فموضاً عن صرامة الثنائية وتصوير التضاد بين القطبين المتواجهين، كما في البنيوية التقليدية، نجد في ما بعد البنيوية تداخلاً بين القطبين المتضادين ومناطق رمادية بين أسود التضاد وأبيضه. وهذا «التراجع» أو «التطوير» لمفاهيم البنيوية يمكن اعتباره استكمالاً لمسيرتها أو نكوصاً عليها، ولهذا التيسر الأمور. ولتأخذ مثلاً آخر، هل الماركسية استمرار وتطوير للهيجلية أم أنها تراجع ونقض لها؟ التفسيران ممكنان، وخاصة إذا أخذنا كتابات ماركس الأولى (ذات الروح الهيجلية) أو كتاباته المتأخرة (التي تراجعت فيها الروح الهيجلية). وهذا يساعدها على فهم مصطلحات مثل «ما بعد البنيوية» التي تخرج من رحم البنيوية، لكنها تثور على تفصيلها. «ما بعد»، إذن، تتضمن نقطة انطلاق البنيوية ومسيرة تتجاوزها. وما يصدق على ما بعد البنيوية يصدق على ما بعديات كلها، بما في ذلك ما بعد الكولونيالية. فهناك اشتباه - كما يقول أهل الفقه - في هذه المسميات^(٣)، لأنها تتأرجح بين النفي والإثبات. إنها تنطلق من حقيقة الكولونيالية وأثرها على العالم المستعمر (يفتح العين)، لكنها تتجاوز مقاومة الاستعمار فحسب، لتتعامل بشكل مناهض مع كل أشكال الهيمنة. وهي في مسيرتها تتبنى بالضرورة ما جُذ في حقول العلوم الإنسانية، فهي تتأثر بالتيارات الجديدة والوقائع الجديدة، ومنها بالطبع المابعديات المعروفة. ويجدر أن نذكر في هذا السياق أن آيا من التيارات النظرية الراهنة، بما في ذلك المابعديات، لا يندرج تحت راية واحدة لتعدد ممارساتها، وبالتالي فمن الصعب أن نحدد منطلقاتها وأفكارها المحورية وخاصة أن هذه التفرعات قد تتفق في أمور وتختلف، أو حتى تتنازع، حول أخرى.

وأرجو في هذا البحث أن أقدم ما بعد الكولونيالية عبر ما قيل عنها تعريفاً وتقديماً، وعبر تشرية قضية محورية فيها - وهي قضية «التابع» - ووجهات نظر المنتقدين لها. وسأبدأ بالاستشهاد بتعريف ما بعد الكولونيالية في

المصادر المرجعية التي تقوم بتعريف المدارس النقدية والنظريات الشقافية، ثم أنتقل إلى تقديم ما بعد الكولونيالية في أعمال المنتخبات المدرسية أو ما يطلق عليه الأنطولوجيات حيث يقوم المشرف على العمل باختيار نصومي تمثل ما بعد الكولونيالية في كتاب جامع كثيراً ما يستخدم في التدريس الجامعي. بعد ذلك سأأخذ من قضية رئيسية في خطاب ما بعد الكولونيالية نموذجاً لتطور مفاهيم الحركة وسياقها، وأخيراً سأعرض لنقد المنتقدين لها، وأختتم بما يمكن أن يكون موقفاً من كل هذا.

٢- تعريف ما بعد الكولونيالية في المصادر المرجعية

سأقدم تعريف عمليين موسوعيين متخصصين في إضاءة مصطلحات وتيارات النقد المعاصر، أحدهما وأسبقهما عربي وثانيهما أجنبي. يترجم المؤلفان ميجان الرويلي وسعد البازعي ما اصطلحت في هذا المقال على تسميته «ما بعد الكولونيالية» بمصطلح «ما بعد الاستعمارية» ويشيران إلى هذا التيار الفكري بعنوان «الخطاب الاستعماري والنظرية ما بعد الاستعمارية». فيقولان في دليل الناقد الأدبي (١٩٩٥):

«يشير هذان المصطلحان اللذان يكملان بعضهما البعض إلى حقل من التحليل ليس جديداً بحد ذاته، ولكن معالمه النظرية والمنهجية لم تتضح في الغرب إلا مؤخراً مع تكثف الاهتمام به وازدياد الدراسات حوله. يشير المصطلح الأول إلى تحليل ما بلورته الثقافة الغربية في مختلف المجالات من نتائج عبّر عن توجهات استعمارية إزاء مناطق العالم الواقعة خارج نطاق الغرب على أساس أن ذلك الإنتاج يشكل في مجمله خطاباً متداخلاً بالمعنى الذي استعمله فوكو لمصطلح خطاب. أما المصطلح الثاني فيشير إلى نوع آخر من التحليل ينطلق من فرضيته أن الاستعمار التقليدي قد انتهى وأن مرحلة من الهيمنة - تسمى أحياناً المرحلة الإمبريالية أو الكولونيالية، كما عرّفها البعض - قد حلت وخلّفت ظروفها مختلفة تستدعي تحليلاً من نوع معين. ولذا فإن المصطلحين ينطلقان من وجهات نظر متعارضة فيما

يتصل بقراءة التاريخ، وإن كان ذلك اختلافاً في التفاصيل لا في الجوهر» (٤٦).

ويرى المؤلفان أهمية مفكرين في إرساء هذا النقد، دون التزامهم بمصطلحهم، وهم فرانز فانون، المعذبون في الأرض (١٩٦١)، وإدوارد سعيد، الاستشراق (١٩٧٨)، روبرت يونغ، ميثولوجيات بيضاء: كتابة التاريخ والغرب (١٩٩٠)؛ كما يؤكدان على تقاطع هذا الحقل النقدي مع غيره من مناهج مثل «ما بعد الحداثة» أو «ما بعد البنيوية» ويذكران من مثلي هذا التيار وتفرعاته «هومي بهابها»، الذي يعتمد على التحليل النفسي «وتشاندراموهانتي» التي تعتمد على مفاهيم النسوية «وغايتري تشاكرافورتى سيفاك» التي توظف التفويضية (التفكيكية)، وإعجاز أحمد الماركسي. ويجدر بنا أن نضيف توضيحاً في هذا السياق، أن المفكرين المذكورين لا يطلقون على بحوثهم نقد ما بعد كولونيالي، وإنما يعرفون بذلك، ويلتصق المصطلح بأعمالهم، على الرغم من أن بعضهم لا يستسيغ هذا المصطلح لتوصيف كتاباتهم» (٥).

ويرى المؤلفان الرويلي والبارعي أن تخريب الاستعمار وتشويه للثقافات التي هيمن عليها دفع متغفي الدول المستعمرة إلى إحياء ثقافتهم وتمجيدها كرد فعل وكنهج مقاومة. وتعدد أشكال هذه التوجهات التي تسعى إلى نهضة ثقافية ورد اعتبار لحضارات غير أوروبية، لكنها تشتبك في محاولة «تعرية الخطاب الاستعماري وحمولته الثقافية والمعرفية» (٦). ومن المفيد في هذا الدليل نظرتهم إلى ما يتراسل مع هذا التوجه في الوطن العربي، على الرغم من أن هذا التوجه لم يتوج أو يروج باسم «ما بعد الكولونيالية». فيقدم المؤلفان نموذجين لتعرية خطاب الآخر الاستعماري: في كتاب عبد الوهاب المسيري في الإيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة (١٩٨٣)، وتجاوز عقدة الانبهار بالخطاب الاستعماري من خلال تحويله إلى موضوع للدرس كما جاء في كتاب حسن حنفي علم الاستغراب (١٩٩١). ومن الجدير أن نذكر أن المؤلفين يؤكدان أيضاً على دور الترجمة لكتب أجنبية تبرز مواطن الخلل في الثقافة الغربية وبذلك تكشف عن وهم «تفوق مطلق وصلاحية عالمية».

ولنتنقل الآن إلى مرجع آخر بالإنجليزية قاموس

النظرية الثقافية والنقدية (١٩٩٦)، ففي مادة بعنوان «دراسات ما بعد الكولونيالية» بقلم إباراجيتا ساغار (٧)، نجد الكثير من الأسماء التي سبق أن ذكرها الرويلي والبارعي، مثل فانون وسعيد وبهايا وسيفاك وموهانتي. ويعرف المقال دراسات ما بعد الكولونيالية باعتبارها «دراسات كل آثار الاستعمار الأوروبي على معظم ثقافات العالم في كل المؤسسات العلمية». وبما أن هذا الموضوع شديد الاتساع فقد اقتصر المقال على التصدي لهذا الحقل كما يتجلى في المؤسسات الأكاديمية في الغرب مع الأخذ بعين الاعتبار ما يجري في العالم الثالث (ص ٤٢٣).

وبينما يتساءل الرويلي والبارعي - استناداً إلى بعض النقاد - في ملامة «المابعية» للخطاب الاستعماري الذي مازال مهماً، يطرح مقالنا هذا تفسيراً لمفهوم «المابعية». فهو يعزو مقاومة المصطلح لكون المعترضين عليه يفسرون «ما بعد» بمعنى «بدون» أو «متخلص من» الاستعمار، وبالتالي يصبح المصطلح مرفوضاً لأن الاستعمار مازال حاضراً ومتغلغلاً على مستوى الثقافة والسياسة والاقتصاد. أما الذين يستخدمون المصطلح فيقصدون من وراء «ما بعد الكولونيالية» «منذ الكولونيالية» أي كل ما ترتب على الغزو الاستعماري وهذا يشمل تحليل سعي الاستعمار للهيمنة وسعي المستعمرين للمقاومة، كما يتضمن تحليل الكولونيالية الجديدة وظاهرة تصفية الاستعمار، وانتقال مؤسسات الكولونيالية السياسية والإدارية إلى مؤسسات الإمبريالية في مرحلة الرأسمالية المتأخرة.

ويطرح المقال اعتراضات أخرى على هذا الحقل المعرفي باعتباره واسعاً يحمل عنواناً فضفاضاً يشمل دولاً كانت ضحية الاستعمار في العالم الثالث كأخرى تشكلت عبر الاستيطان الاستعماري الأوروبي كاستراليا ونيوزيلاند حيث أصبح السكان الأصليون فيها أقلية؛ مما يشكل جمعاً بين حالات مختلفة تحت خيمة واحدة. كما يعترض آخرون على حقل ما بعد الكولونيالية لأن الجانب المشترك في أجزائها لا ينطلق من قاسم مشترك فيما بينها أو من داخلها؛ وإنما بفعل عامل خارجي هو الاستعمار، وبذلك تنعزز مركزية الكولونيالية وفعاليتها.

وتفصيلاً نوعاً من الانغلاق الأصولي، وتقرّح نافذة مثل سيبفالك أن يجري الإنتاج الثقافي بحيث تكون كل من الممارسة والنظرية عاملاً مسائلاً لتماذي الآخر. ويخلص المقال المقاربات الثلاث التي تلون دراسات ما بعد الكولونيالية بالمقاربة الماركسية، والمقاربة النفسية التحليلية والمقاربة التفكيكية. كما أن الحركة النسوية قد ساهمت في كل المقاربات المذكورة (ص ٤٢٦).

تبدو لنا دراسات ما بعد الكولونيالية عبر هذا المقال زاخرة بكل التيارات النظرية والتعبوية، فهي مزيج من الرغبة في التغيير والرغبة في التجريد، وهي تعيش آخر التطور النظري في المركز كما تعيش هموم الغلاية في الأطراف. إن تأملنا عابراً في وضعنا يجعلنا نتعرّف على الصيغة العربية لهذه الانشغالات، وإن كنا نراها في مرآة الإبداع الأدبي أكثر مما نراها متبلورة في نظرية أدبية محكمة. فقضايا محمود درويش تحكي مسيرة الهوية المضطّدة كما تحكي رواية الطيب صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، مشكلة الهجنة الثقافية، وتتناول رواية لطيفة الزيات، الباب المفتوح، تلاحم التحرر من الإمبريالية بالتحرر من البطيركية، وكلها تثير قضايا تندرج تحت دراسات ما بعد الكولونيالية من منظور التجربة العربية.

٣- تقديم ما بعد الكولونيالية في أعمال المنتخبات

والآن ننقل إلى منتخبات تجمع بين دفتيها نصوراً مختارة تمثل توجه ما بعد الكولونيالية. وسأركز في هذا الجزء من دراستي على تصنيف المختارات والتقديم لها في عمليتين ضخمتين بالإنجليزية أحدهما يحمل عنوان النصوص الأساسية في دراسات ما بعد الكولونيالية (١٩٩٥)، والذي يتجاوز الخمسمائة صفحة، وهو بإشراف الثلاثي بيل أشكروفت وغارث غريفيت وهيلين تيفن(٨)، وهو الثلاثي الذي أشرف قبل ذلك على عمل واسع التأثير بعنوان الإمبراطورية ترد: النظرية والتطبيق في آداب ما بعد الكولونيالية (١٩٨٩). ونظرة سريعة على أبواب هذا العمل - وكل باب منها يحتوي على عدة مقالات - تعطينا فكرة عن سعة أفق هذه الدراسات. وهذه الأبواب هي على الترتيب: (١) القضايا المحورية

ويقدم المقال القضايا الرئيسية التي تركّز عليها دراسات ما بعد الكولونيالية وهي نقد القومية من منطلق المسكوت عنه والمتمتع عليه من هذا الخطاب (النساء المهمشون، التابعون) ومن منطلق التمجيد الذي يصل إلى حد «العنصرية المضادة» كما أتهمت به حركة الزنوجة، وإغفال الثقافة الجماهيرية والتركيز على الثقافة الرفيعة في تشكيل الخطاب الوطني أو القومي. ومصاحباً لتحليل الثقافة الوطنية جاءت دراسات حول الشتات بأشكاله المختلفة: استيراد العمالة الرخيصة، النزوح من الدول المهيمن عليها إلى الدول المهيمنة، الهجرة لأسباب اقتصادية أو سياسية، وكل ما يترك هذا من ارتباك نفسي وهوية مزدوجة. وهنا تدخل مسألة اللغة وثنائية المستعمرين اللغوية. فأدب مثل الكيني نغوي واثيونغو الذي أبدع روايات عديدة باللغة الإنجليزية، قرر هجرها للتعبير الإبداعي بلغته الأفريقية. ومع أنه يدرك أن الكتابة الإبداعية الأفريقية باللغة الإنجليزية قد حولت اللغة الأدبية الإنجليزية وأفرقتها - إن صح التعبير - إلا أنه يرى ضرورة أن يستمر الأديب مبدعاً في لغته المحلية حتى لا تضمر أو تنقرض (ص ٤٢٦). وهناك جماعات نزحت عن موطنها وفقدت لغتها الأصلية كما في منطقة الكاريبي، لكنها لم تفقد روح اللغة الأم وأسقطتها على الإنجليزية المكتسبة.

ويلازم الحديث عن الوطن والقومية والشتات مفهوم الهوية بالضرورة، وهذا بدوره يثير قضية تصوير الآخر وتمثيله في وسائل الاتصال والإعلام، وفي الثقافة بصورة عامة. وبما أن الاستعمار سعى إلى تشويه ثقافات من استعمر واتهمهم بالبدائية والتخلف، فقد قام المثقفون الوطنيون بمهاجمة هذه الصورة المخلة وتشريح آليات التحيز والكشف عن ادعاءات الغرب الإمبريالي بعالمية ثقافته وإنسانيتها (ص ٤٢٦).

وفي هذه الأوساط نجد سجلاً بين هؤلاء الذين يتهمون التنظير الغربي لإهماله أوضاع ومتطلبات العالم الثالث وإغراقه في رطانة نقدية لا طائل منها، كما تقول نافذة مثل بربارا كريستيان، وبين آخرين ممن يجدون في النظرية الغربية تشكيكاً في الذات الأوروبية وتقويضاً لادعاءاتها، وبالتالي يرون في رفض الفكر الغربي جملةً

(٢) العالمية والاختلاف (٣) التصوير والمقاومة (٤) ما بعد الحدادة وما بعد الكولونيالية (٥) الوطنية (٦) الهجنة العرقية والأصلانية (٨) النسوية وما بعد الكولونيالية (٩) اللغة (١٠) الجسد والأداء (١١) التاريخ (١٢) المكان (١٣) التعليم (١٤) الإنتاج والاستهلاك. ويساهم في العدد أكثر من ثمانين مفكراً ويختتم بثبت مراجع من أربع وعشرين صفحة.

ويقوم المشرفون على العمل بعرض مفهومهم لما بعد الكولونيالية في مقدمة الكتاب (ص ١-٤)، ويستهلون تمهيدهم بالإشارة إلى كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد حيث يؤكد على اعتماد الهيمنة الإمبريالية على القوة والمعرفة، وقد قامت السلطات الإمبريالية بتصدير معارفها الملونة بمصالحها إلى المستعمرات وفرضت على المهيمن عليهم رؤية أنفسهم باعتبارهم أدنى. لقد صدرت أوروبا لغتها وأدبها وعلمها باعتبارها تمدناً تهبط للآخر، مما أدى إلى إزاحة وقمع الشراء الحضاري في المستعمرات. لكن تفكك الإمبراطورية وانتزاع الاستقلال منها أدى إلى انتعاش ثقافي في مجتمعات ما بعد المرحلة الكولونيالية (ص ١)، وما حدث لم يكن بحسبان الاستعمار، فقد استولى المستعمرون على لغة ومعرفة المستعمرين ووظفوها لمانهضة الاستعمار بعد تليقحها ومزاجتها بالإبداع المحلي، «فأدب ما بعد الكولونيالية نتيجة تفاعل بين الثقافة الإمبريالية والممارسات الثقافية المركبة لساكن البلاد الأصليين» (ص ١)؛ وبالتالي فتنظريه ما بعد الكولونيالية وجدت قبل أن يشكل مصطلحها في الحقل الأكاديمي.

وتنبه المقدمة إلى أن مجتمعات ما بعد الكولونيالية مازالت تعاني من آثار السيطرة الكولونيالية ومن هيمنة الكولونيالية الجديدة، وعليه يجب أن لا يفهم من المصطلح «في أعقاب الكولونيالية». إن استمرار النخب الجديدة بعد الاستقلال السياسي في التواطؤ مع المؤسسات الإمبريالية واستمرار اللاتكافؤ بين المستوطنين وأهل البلاد، بالإضافة إلى التمييز العنصري والطائفي واللغوي الساري في هذه المجتمعات لأقوى دليل على أن المجتمعات ما بعد الكولونيالية مازالت في

حاجة إلى المقاومة وإعادة البناء (ص ٢). وترى المقدمة أن أصحاب نظرية ما بعد الكولونيالية - باتمام غالبيتهم إلى العالم الثالث أو ما أستخدم على تسميته بالأطراف - يقومون برأب الصدع الناتج من التركيز المخلّ على النظرية الأدبية في الغرب أو ما عرف بالمراكز. كما أن المؤلفين يتوقعون بكتابهم هذا خدمة المثقفين في الأطراف بتوفير تواصل بينهم، فلما يتاح لوجود أزمة نشر وتوثيق وتوزيع في العالم الثالث (ص ٣-٢).

كما يرفض المؤلفون استخدام مصطلحي «العالم الأول» و«العالم الثالث» لأنهم يرون في ذلك ربطاً بين ما بعد الكولونيالية وما يسمى بالتخلف الاقتصادي، وهم يصرون على أن الاستغلال الإمبريالي يتم عبر الأفراد وعليهم وأنه يحدث بأشكال مختلفة في مجتمعات متعددة بعضها يتشكل من مستوطنين (ص ٢). وفي هذا إشارة إلى العالم الجديد الذي يقطنه سكان نزحوا إليه من أوروبا وأفريقيا، وامتزجوا بالسكان الأصليين إلى درجة ما، مثل منطقة أمريكا الجنوبية والكاريبي، وهي مناطق تعاني أيضاً من الهيمنة الإمبريالية. وتؤكد المقدمة على أن دراسات ما بعد الكولونيالية وأساليب المقاومة الثقافية غير متجانسة ومع هذا فهي تشكل شبكة من الآليات والتمفصلات التي يمكن أن تتجاوز وتقرن، كما يعترف المؤلفون بأنهم اقتصروا في مختباتهم في الغالب على أعمال مكتوبة بالإنجليزية لأن الحيز لا يسمح بأكثر من ذلك.

وتعليقاً على اعتذار المؤلفين لعدم إحاطتهم بكل روافد الفكر المناهض للهيمنة التي أسس لها الاستعمار - سواء أطلقت على نفسها تسمية «ما بعد الكولونيالية» أم لم تفعل - علينا أن نقوم بدورنا في تقديم الرافد العربي، فمؤزج من كتابات غسان كنفاني الفلسطيني في المقاومة الثقافية، وجمال حمدان المصري في عبقريه المكان، وعبد الكبير الخطيب المغربي في الهوية المزدوجة، وعلي الوردي العراقي في التاريخ الاجتماعي - على سبيل الذكر لا الحصر - يمكن أن تشكل رافداً من روافد هذا الفكر، وأهمية التجميع لا تكمن في رغبتنا بالتعريف بإسهامنا في هذا الحقل فحسب، وإنما عبر

الجمع والحدود ربما اكتشفنا خطوط مسيرة في هذا الشتات والتشتيت.

لننتقل الآن إلى مجموعة منتخبات أخرى لنصوص أساسية، وهي منتخبات أرنولد لأداب ما بعد الكولونيالية بالإنجليزية (١٩٩٦)، التي أشرف عليها جون تيم، وتشمل نصوصاً إبداعية ونصوصاً فكرية لمبدعين، فيها عينات من الشعر وقصص وفصول من روايات ومسرحيات ومقالات تندرج كلها تحت مسمى «ما بعد الكولونيالية»^(١). وقد قام المشرف على الكتاب بتقسيم أجزائه إقليمياً: (١) أفريقيا، وتنقسم بدورها إلى جهاتها الأربعة، غرب أفريقيا وشرقها وجنوبها وشمالها، وقد اقتصر شمال أفريقيا على نص واحد للكاتب السوداني جمال محجوب المقتبس من روايته الأولى (بالإنجليزية) إبحار مستنزل المطر (١٩٨٩)، مع أن المناطق الأخرى من أفريقيا يمثل كل منها نماذج متعددة، وكان بالإمكان إدراج نص لأهداف سوف أو لوجيه غالي المصيريين وقصائد للشاعر الليبي خالد مطاوع في هذا الباب، (٢) أستراليا (٣) كندا (٤) الكاريبي (٥) نيوزيلاند وجنوب المحيط الهادئ، (٦) جنوب آسيا، وتنقسم بدورها إلى الأقطار التالية: الهند وسريلانكا وبنغلاديش وباكستان، (٧) جنوب شرق آسيا وتنقسم إلى الأقطار التالية: ماليزيا وسنغافورة والفلبين وتايلاند، وأخيراً (٨) الكتابة العابرة للثقافات وتشمل المبدعين الذين يصعب إدراجهم في بلد أو منطقة وهم في الغالب نزوح من مواطنهم واستقروا في الغرب، من أمثال مايكل أونداجي، صاحب رواية المريض الإنجليزي الشهيرة، وسلمان رشدي. وتفتقد في هذه المنطقة إقليم غرب آسيا بما في ذلك الأدب العربي الشرقي الناطق بالإنجليزية، والتي أفردت له سلمى خضراء الجوسي باباً كاملاً في كتابها منتخبات الأدب الفلسطيني الصادر عن دار كولمبيا في نيويورك (١٩٩٢). فمن الفلسطينيين الذين أبدعوا أدباً بالإنجليزية جبرا إبراهيم جبرا ولينا مقدادي وفواز التركي وشريف الموسى وحنان عسراوي، ومن سوريا كتبت سمر المطار مسيرة روائية بالإنجليزية، على سبيل الإشارة. يكتب المشرف على هذا العمل الذي يكاد يصل

إلى الألف صفحة في مقدمته أنه حرص على تقديم مختارات من الأدب الجديد المكتوب بالإنجليزية كي يبين اتساع رقعة وفراء مادته، وكيف أنه ينافس إبداعاً الأدب الإنجليزي وتقاليدته؛ كما أنه يقدم نصوصاً نقدية لهؤلاء المبدعين ليكشف عن أبعاد التوجه والتجاوز في هذا الأدب.

مرة أخرى - وكالعادة - ستعرض المقدمة مفهوم «ما بعد الكولونيالية» موجزة «معاني المصطلح في ثلاث دلائل: (١) الكتابة التي بدأت منذ الغزو الاستعماري حتى اليوم في الثقافات التي عانت من الغزو الإمبريالي، وهو التعريف الذي جاء به كتاب الإمبراطورية ترد (١٩٨٩) الذي سبق ذكره؛ (٢) الكتابة التي انطلقت في أعقاب المرحلة الاستعمارية وبداية الاستقلال، وهذه الدلالة ترد عند المؤرخين وعلماء الاجتماع؛ (٣) الكتابة المناهضة للاستعمار والتي تقف في مقابلة الكتابات التي تواطأت مع الاستعمار ومشروعه (ص ١). وتستخلص المقدمة دلالتها الخاصة لهذا المصطلح الملتبس باعتباره يشير إلى تاريخية متواصلة أو سيولة زمنية لاتنفع فيها الفواصل الحادة بين مرحلة وأخرى، وأن أهم سمة لكتابة ما بعد الكولونيالية هي سمة التشويش التي يأتي بها الاستعمار والتي تغير من خطاب الثقافات المستعمرة كما تغير من الكتابة بالإنجليزية المستوردة إلى المستعمرات، أي أن الإبداع ما بعد الكولونيالي يتضمن في ثناياه الشرح الذي فرضته الكولونيالية والتعامل معه. إنه أدب يشكل ازدواجية وتباين المصادر (ص ٢). وتتخذ المقدمة من الأدب الاسترالي بنماذجه المكتوبة من قبل السكان الأصليين أو المستوطنين ساحة لتمثل ظاهرة الازدواجية، طبعاً بمستويات وملاحم مختلفة، وترى في هذا التوليف بين خطاب ثقافي وفعالية تشويشية السمة الأساسية في آداب ما بعد الكولونيالية (ص ٢-٣). وهذا الأدب يتحدى النقاء الثقافي في خطاب المستعمر والمستعمرة، وبالتالي فهو يزعزع مفهوم الأدب القومي الخالص. وتقتبس المقدمة تعبير لويس بينيت «الغزو المضاد» لتوصيف ما حدث للأدب الناطق بالإنجليزية بفعل الاستعمار وآثاره (ص ٣). وما يهمنا في هذا السياق هو الكشف عن ظاهرة فريدة وهي

أن الغزو الثقافي ارتد على الغازي، فبينما كان الاستعمار يضع ثقله وراء اختراق الآخر حدث أيضاً اختراق عكسي. كان الاستعمار يستخدم فعلاً متعدداً فانقلب الفعل فعلاً ارتدادياً.

وتأخذ المقدمة بنظر الاعتبار الجوانب السلبية لهذه الهجعة الإبداعية أو ازدواج التأليف الأدبي الذي ارتفع شأنه مما أدى إلى الاحتفاء بكل ما هو مزج متعدد ومتنقل، وبالتالي تم إسقاط السياق التاريخي والجغرافي للمادة الإبداعية في أحيان كثيرة. وخشية من الوقوع في فخ العمومية المنتزعة من سياقها وخصوصيتها، عكف الكتاب على تقديم يكاد يكون شمولياً للمظاهرة في منتخباته، مع تزويد القارئ بمادة تفسيرية في الهوامش ليستعيد النص تربته الثقافية، دون مصادرة تأويلات القارئ للنص (ص ٣). ومن الطريف في هذا الكتاب، أنه يحيلك عند قراءة نص لأديب ما إلى نصوص أخرى تتقاطع معه أو تتراسل مع مضمونه في الكتاب ذاته. فمثلاً في قصيدة شهيرة للأديب النيجيري وول سونيكبا بعنوان «أبيكو» (ص ص ٣٣-٣٤) ينوه الكتاب في الهامش السفلي في الصفحة بأن «أبيكو» روح طفل تنخرط في الرجوع الدوري للحياة والموت، أي أنها تولد ثم تموت ثم ترجع في ولادة أخرى لتموت مرة أخرى فيما يشبه لعنة التكرار. وإضافة إلى هذا يشير الكتاب في نهاية القصيدة إلى الأديب الكاريبي ولسن هاريس في نص له مقتبس من روايته قصر الطاووس والذي يتقاطع مع ثيمة سونيكبا في «أبيكو». ونرى في هذه المرجعية المتصالية كيف يمكن تشكيل وشائج بين ثقافات متباعدة جغرافياً ومتقاطعة فكرياً. وهذا أمر في غاية الخطورة لأن الثقافات المقهورة ليس لها وسائل اتصال سهلة مع غيرها من الثقافات التي عانت من الاغتصاب الإمبريالي، مما يضطرها - للتعرف على ملايسات الآخر المتراسل معها - إلى المرور بالمركز، وهو الغرب.

وتسعى المقدمة إلى جذب الأنظار إلى هاجس «اللغة» في الكتابات الإبداعية والنقدية، وكيف يمكن تطعيم لغة الغازي بروح وإيقاع المستعمرين، بالإضافة إلى أهمية إعادة كتابة التاريخ من خلال منظور الضحية وعبر النص الإبداعي (ص ص ٦-٧). وأما الذين

يهمهم التطور التاريخي لأدب ما بعد الكولونيالية، فقد حرص المشرف على تقديم كل جزء من الكتاب في تسلسل زمني بحيث أن القارئ يمكنه أن يستشف نصوصاً أفزرها قهر الكولونيالية، وأخرى كرد فعل لغدر المولمة (ص ٨). ويجدر الإشارة في هذا السياق، كما فعلت مقدمة الكتاب، بالتنويه بأهمية التجميع والمنتخبات في إرساء الإطار الثقافي والتقاليد الإبداعية. فما أحوج مؤسساتنا الثقافية العربية الجامعة للمكوف على منتخبات تتجاوز القطر الواحد لتغطي الوطن العربي كله، وما أحوج دور النشر الطليعية إلى منتخبات جامعة تعرفنا بأداب وثقافات مقهورة وكيف تقاوم إبداعياً. هناك سلاسل تعني بذاكرة الشعوب صدرت عن مؤسسة الأبحاث العربية وأشرف عليها المفكر والمبدع اللبناني إلياس خوري ونشرت العشرات من روايات العالم الثالث وقلم أدباء مناهضين للاستعمار من العالم الأول، لكن ما نطالب به كمرحلة أولى للتعرف هو نشر منتخبات من هؤلاء تعطينا الفرصة، وفي كتاب واحد، لتُدرك مجموعة واسعة من الكتاب والمبدعين.

٤- من قضايا ما بعد الكولونيالية

أتطرق في هذا الجزء من الدراسة إلى قضية محورية في خطاب ما بعد الكولونيالية لأستشف من ورائها الإشكاليات المعلنة والمضمنة، الهواجس الصريحة والمضمرة في هذه النقاشات والسجلات بين نقاد ينتمون بشكل أو بآخر إلى مشروع معاصر ومناهض للمهيمنة، إمبريالية كانت أو «وطنية». وسأرجع إلى فصلين من كتاب قيم كنيته أستاذة الأدب الإنجليزي في جامعة جواهر لال نهرو (نيودلهي) أنيا لومبا بعنوان الكولونيالية / ما بعد الكولونيالية، وهو منشور في سلسلة للتعريف بالمصطلحات النقدية الجديدة ومكتوب بأسلوب سهل وسلس ويقدم هذا الحقل الأكاديمي الجديد عبر ثلاثة أبواب: (١) سياق دراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية (٢) الهويات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية (٣) تحدي الكولونيالية. وسأكتفي بفصلين من الباب الثالث، أحدهما يحمل العنوان الفرعي «الوطنية والقومية»، والثاني «هل يقدر الشايع أن يتكلم؟» (١٠).

يجدر بنا قبل البدء في استكشاف تداعيات قضية محورية في نقد ما بعد الكولونيالية التذكير بأن همّ المهجورين انتقل من كونه مركزاً على قهر الغازي الأجنبي ومناهضته كما في المقاومة، إلى تطوره ووعيه للقهر المحلي الذي يمارسه المهجورون سابقاً وأساليب مناهضته. وواضح أن الاستقلال بقصوره عن تحقيق آمال الشعوب في حياة حرة وكريمة، قد أدى إلى إسقاط التضاد الحاد بين القاهر الأجنبي والمقهور الوطني، كما أدى إلى المسألة في مستويات القهر على مختلف تجلياتها. وهذا لا يعني أن الناقد قد غَضَّ النظر عن إمبريالية الأجنبي وأساليب قهره المتجددة، وإنما بدأ أيضاً يفكر بجديّة في دور المؤسسات المحلية أو «الوطنية» في تعزيز ذلك القهر أو إضافة أشكال أخرى له. وتعبير آخر فقد انتقل التركيز من القهر الأجنبي إلى القهر عامة، ومن نقد الكولونيالية إلى إضافة نقد آخر للحركات الوطنية والقومية التي عجزت بشكل أو بآخر عن تحقيق الاستقلال الذاتي. وبالتالي فهناك انشغال ومسألة للأسباب التي تغف وراء ذلك، ومن هنا تطرح مشاكل الطبقات والطوائف والشرائح والفئات المهمشة والتابعة بكل ثقلها فهي لم تحقق ما كانت تصبو إليه في مقاومتها. وهكذا نجد إعادة قراءة للحركات الوطنية والقومية وتاريخها من منطلق المستبعد عنهم. وهكذا نجد الماركسيين يذكرون بورجوازية الأنظمة الحاكمة والنساء بطريركيته والطوائف كالمبوزين في الهند باستمرار قمعها. وأخذ قهر كالتطبيقية والعنصرية والجنسوية - الذي يفرض تفوق طبقة على أخرى أو لون على آخر أو الرجل على المرأة - بعداً تحليلياً في القضايا الملحة ما بعد الكولونيالية. وواكب هذا نشاط نظري يناصر تطلعات الشرائع المسحوقة والسود والنساء مما صب بدوره في دراسات ما بعد الكولونيالية.

ومن التنظير الجديد حول مفهوم الوطن، كتاب بينيديكت أندرسون بعنوان *الأقوام المتخيلة: خواطر حول نشوء وانتشار القومية* (١٩٨٣، ١٩٩١)، والذي يرجع فيه إلى تاريخ أوروبا حيث يرى أن النسق الإقطاعي بتراتبه أوجد وشائج بين جماعات مختلفة ووحّد بينهم تحت راية الدين أو الطائفة على الرغم من الاختلاف

لغويًا وتاريخيًا فيما بينهم. ونجحت البورجوازية الصاعدة في خلق رباط بين جماعات متقاربة جغرافياً مع أنها لا تتقاطع في مصالحها، مشكلةً قومية الدولة الحديثة. وقد ساعدت المنشورات من جرائد وروايات وقنوات اتصال في تصنيع ثقافة قومية توحد بين طبقات مختلفة ومتنوعة (ص ١٨٦)، وكما يقول أندرسون - في اقتباس لومبا - «تقاطع الرأسمالية بتكنولوجيا الطباعة خلق إمكانية نوع جديد من قوم متخيل» (ص ١٨٧). ثم ينتقل أندرسون في تحليله للقوميات إلى أمريكا الجنوبية والوسطى ليركز على الكريوليين ذوي الأصول الأوروبية والقاطنين في هذا العالم الجديد. إنهم متميزون ويشكلون النخبة لروابطهم الأوروبية، ولكنهم أيضاً غير مستقلين ومستعمرين، فنشأت القومية عندهم عبر تقاطع تميز صفوة بحرمان مستعمرة. وهذا التلاحم بين ضدين - التميز والحرمان - يشكل القوميات المناهضة للاستعمار كما يراها أندرسون. أما في أفريقيا وآسيا فقد تشكلت قوميات مشابهة ذات طابع رجعي تمثل محكومين متفرجين يسعون إلى أن يصبحوا حكاماً فيليبسوا عباءة القومية ويرفعوا شعارات جماهيرية وديمقراطية، خوفاً من أن يكتسبهم مد تحرري أعنف وأصدق. وبذلك تبقى هذه الأمم التي استقلت - كما يرى أندرسون - محتفظة بلغة القاهر الأجنبي بجانب لغتها. ومفاهيمها القومية لا تتجاوز استيعابها لما جاء منها في الثقافة الأوروبية الغالبة (ص ١٨٧ - ١٨٩). وتعلق لومبا على ذلك قائلة أن أندرسون الذي شكك في تجانس الجماعات المكونة للأمة، بل أكد على تراتبها طبقياً، وبالتالي فهو يرى في القوميات الجماهيرية أفعلة تخفي فئات متضاربة وبالتالي فالشعب فيها قوم متجانس في الخيال فقط أي متخيل، يتطابق مع التاريخ الكولونيالي عندما لا يرى في الحركات القومية في المستعمرات إلا استعارة ونقلاً عن ظواهر أوروبية، وتواجه تصوره بدراسات بارثا تشارجي للقومية وأهمها *الفكر القومي والعالم الكولونيالي* (١٩٨٦).

ينطلق موقف تشارجي لامتصاص أصالة القومية الهندية ونقلها بقدر ما ينطلق من دور القومية الهندية في غربة الأفكار الأوروبية التي وصلتها والتي كانت سائدة، فهناك

كل المعادل بما في ذلك العائلة متذرعاً بحجة إنهاء تخلفها، عزز ذلك البطيركية كرد فعل مقاوم للاختراق في الميدان الأخير من انتهاكات الاستعمار. وأوضح فرانتر قانون في كتابه **الاستعمار المحتضر** كيف وظفت المرأة الجزائرية حسب متطلبات النضال والمقاومة لتكون تارة سافرة ومتشبهة بالأوروبية عندما يراد منها أن تختلط بالأوروبيين حاملة المتفجرات، وتارة محبة وبينية كرد مضاد لمطالبة الاستعمار بسفور المرأة، وهكذا تكشف معركة الحجاب والسفور مستوى آخر من الهيمنة والمناهضة والمواجهة تتجاوز الظاهرة نفسها لترمز إلى معركة أوسع (ص ص ١٩٢ - ١٩٤). وقد انتقد البعض قانون كما انتقدوا حركات التحرر الوطني لاهتمامهم بقضية المرأة من أجل دورها في الصراع، لا من أجلها هي كإنسان في حد ذاتها، لها هويتها التي، لا تقتصر على وظيفتها الرمزية (ص ١٩٥).

وكما أن المرأة ابتسرت إلى وظيفة في صراع أوسع، كذلك اختزلت مستويات أخرى من المقاومة لأنها لا تنفع أو تعزز «الجوهر» الذي تم الاصطلاح عليه لباً للصراع. فمثلاً النضال الوطني في الهند ركز على اللاعننف وطرح من حسابه مناهضة وقائع عنيفة وانتفاضات فلاحية لأنها لا تخدم الصياغة الموحدة للمنظور القومي، وهكذا يصح كلام رينان في مقاله «ماهي الأمة؟» (١٨٨٢)، عن ضرورة النسيان في الذاكرة الجماعية. فعلى الرغم من عنصرية رينان إلا أنه أدرك أهمية الانتقاء في خلق أواصر الترابط في الأمة وخاصة محورية الفواجع لأنها تفرض مسؤوليات جماعية. ويصح أيضاً في هذا السياق مقولة إيريك هوبسبوم وتيرينس رانجر في كتابهما **اختراع التقاليد** (١٩٨٣)، حيث تمّ تصنيع تقاليد بعضها من صنع المستعمرين وبعضها من صنع المستعمرين، بالإضافة إلى تصنيع أقطار وتليبسها مفهوم الوطن مع أنها ليست إلا دولات اخترعها الاستعمار لتشكّل دولا تغير المفاهيم السابقة للجماعة والمعاصر (ص ١٩٦).

وقد نبّه بعض النقاد إلى أهمية دور القومية المناهضة للاستعمار، لكن صاحبة الكتاب لومبا تؤثر أن لا تحتمي بها دون ذكر سقطاتها - كما نبّه من قبل فرانتر قانون

جانب مستعار وهو حركة الاستقلال السياسي وجانب آخر أصيل وغير منقول وهو جانب حركة الاستقلال الثقافي. يرى تشارجي أن تبلور الصراع السياسي ضد الاستعمار كان نتيجة للإصلاحات الاجتماعية والتحديث الذي قام به البريطانيون في الهند، لكن كان هناك أيضاً في موازاته وقبله محاولات لمناهضة الاستعمار وخلق سيادة وطنية في ساحة الدين والعادات والعائلة. لقد اعترف الجميع بالتفوق المادي للثقافة الغازية، لكن جوهر الثقافة القومية كان في الميدان الروحي الذي دافع عنه الوطنيون دون حافز خارجي أو نموذج أجنبي. ويرى تشارجي أن النضال القومي بادر تاريخياً وإبداعياً بتقديم مشروع هام وهو تحديث الثقافة الهندية دون تغريبها وامثالها للثقافة الغربية، ويصر تشارجي على أنه إذا كانت القومية تنطلق من «قوم متخيل» فهذا التخيل نابع من إبداع أصحابه لا من استنساخه من آخر. فللأمة سيادة حتى عندما يكون نظامها السياسي خاضعاً للاستعمار، والتاريخ التقليدي لا يبصر هذا لأنه ينطلق من المقاومة السياسية لا المقاومة الثقافية، وهذه المقاومة الثقافية تحديداً نصّر على تباينها عن الحضارة الأوروبية وقيمها ومفاهيمها. أما الانتلجنسيا الهندية فعلى الرغم من ثقافتها الإنجليزية احتفظت بلغاتها المحلية باعتبارها محط الهوية الهندية وصارت اللغة الإنجليزية الوسيط لنقل تلك الهوية للعالم (ص ص ١٩٠-١٩١). ويقدم تشارجي مثلاً: فالمثقفون البنغاليون تعلموا بالإنجليزية إلا أنهم حرصوا على أن يقدموا إبداعاً مسرحياً وروائياً وفنياً ذا خصوصية هندية، كما حرصوا على إنشاء مؤسسات تعليمية تختلف عن تلك التي أنشأتها الإرساليات الأجنبية والحكومة الاستعمارية (ص ١٩٢). وقد ولورت حركة النضال الهندي مفهوم «المرأة الجديدة» باعتبارها مختلفة عن المرأة التقليدية والمرأة الغربية.

وتضيف مؤلفة الكتاب لومبا إلى أطروحة تشارجي أمثلة من جنوب وشمال أفريقيا، حيث وزّع الخطاب القومي الأدوار على الجنسين، فأصبح الرجل وكيلاً عن سياسة واقتصاد الشعب والمرأة وكيلاً عن هويته وقيمه الأخلاقية والروحية. وعندما أصر الاستعمار على اقتحام

في «سقطات الوعي القومي» - فهي ترى أنها قد استبعدت العديد من الفئات والشرائح على الرغم من أنها تزعم تمثيل الجميع وتأخي الكل (ص ١٩٧)، وأحياناً يكون هذا الإقصاء لفئة ما بموافقة غالبية الشعب لما تحمله القومية المناهضة للاستعمار من جاذبية. وعندما يصبح الفكر القومي عقيدة رسمية في دولة ما بعد الكولونيالية، حينذاك تُكرس إقصاءاته واستثناءاته في قوانين ومؤسسات تعليمية. وفي الحركة النسوية والانتفاضة الفلاحية والانشقاق الطبقي تتعرف على الهوية بين البيان والإنجاز. وانطلاقاً من هذا الإحساس بأن التاريخ الوطني والوطني لا يعبر عن الجميع، بل يحجب أو يعم على ما لا يستسيغه، نشأت مجموعة بحثية في الهند تسعى إلى التنقيب في ثنايا الأرشيف التاريخي على الحركات المقاومة التي استبعدت وحذفت من التاريخ الرسمي. وكانت مقالة المؤرخ رانا جيت غوها بعنوان «حول بعض جوانب التاريخ في الهند الكولونيالية» نقطة انطلاق هذه المدرسة التي عرفت بدراسات التابع والتي تقدم التاريخ من وجهة نظر الأدنى أو من تحت (١١). وهذه المدرسة تعيب على التاريخ القومي تجاهله لمقاومة الفئات التابعة والكادحة من الشعب. وقد أوضح غوها ما يعني بمصطلح «التابع» الذي استعاره من جرامشي باعتباره كل من لا يدخل في النخبة، ثم عرف النخبة: (١) الجماعات الأجنبية المهيمنة وتشمل المسؤولين البريطانيين في المستعمرة الهندية بالإضافة إلى الصناعيين وأصحاب رؤوس الأموال والمزارعين الكبار والإقطاعيين والمبشرين من الأجانب، (٢) والجماعات الهندية المهيمنة وتنقسم بدورها إلى تلك التي تهيمن على مستوى الهند ككبار الإقطاعيين وكبار ممثلي قطاع الصناعة والبورجوازية التجارية وكبار المسؤولين في المؤسسة البيروقراطية، ثم هؤلاء الهنود الذين يهيمنون على مستوى الأقاليم أو على المستوى المحلي باعتبارهم أفراداً في منظومة الهيمنة على مستوى الهند وممثليها (ص ١٩٩).

وبجدر بنا أن نأمل في هذا التعريف الذي لا يلغي الثنائيات الكولونيالية لكنه يرهف ويركب من تضادها فلا يكتفي بمواجهة البريطاني بالهندي، وإنما يبحث عما

هو مهيمن بأشكاله المختلفة، كي يتسنى تلمس «التابع» الذي لا يندرج في النخب بتجلياتها المتعددة. ويؤكد غوها على أن الغرض ليس رسم حدود فاصلة بين صفوة وعمامة، بقدر ما هي الكشف عن فئات منسية قوياً وأن القومية الهندية على الرغم من ادعائها باحتواء الكل إلا أن هناك تفاوتاً بين من تحتضنهم ومن تتجاهلهم. ويخلص غوها من كل هذا إلى أن «البورجوازية الهندية فشلت في تمثيل الأمة والتحدث باسمها فهناك روافد من الأمة ومن وعي الشعب لا تدخل في حساباتها» (ص ٢٠١). ويرى بعض الباحثين أن التاريخ من منظور الأدنى لا يأخذ بنظر الاعتبار تصفية الكولونيالية فحسب وإنما مقادير الشعوب المستعمرة لشدها إلى عجلة الرأسمالية، وكيف تركت بصماتها في التاريخ المعتم عليه.

وهكذا تبدو حركات التحرر الوطني أو القومي أكثر اتساعاً وضيقاً في آن واحد: أوسع لأنها تشمل شرائح أكبر من الشعب وأضيق لأنها لم تحقق إلا اليسير من طموحاتها ومشاريعها. وفي احتفالية الاستقلال القومي يتم تجاهل قضايا بصرية فرضها الاستعمار مثل تقسيم شبه القارة إلى الهند وباكستان وبنجلاديش (ص ٢٠٢). وتخلص المؤلفة لومبا في هذا الفصل إلى أهمية ما قاله اميلكار كابراال الذي التزم بصياغة ثقافة وطنية لا تغفل أي جزء من مكوناتها والتزامها بها، فقد طالب كابراال بأن تحافظ الحركة الوطنية على «القيم الثقافية الإيجابية لكل جماعة اجتماعية محددة، لكل فئة، وتحشد هذه القيم في خدمة النضال بإعطائها بعداً جديداً، وهو البعد الوطني»، كما أكد كابراال على أن «لا ثقافة مكتملة ومنتهية فهي كالتاريخ ظاهرة متطورة» (ص ٢٠٣).

إن نقد باحثي ما بعد الكولونيالية للقومية الثقافية في الهند من منطلق قصورها يتراسل مع نقد الزنوجة في القارة الأفريقية، وهي التمرکز الأفريقي على الذات وتمجيدها، وإن اختلفت أساليب التناول. وحتى في مجموعة دراسات التابع علت أصوات تنتقد مفهوم التابع وقصوره، ومنهم غابريي شاكرفورت سيغفاك، فهي تتساءل في مقالها الشهير عن التابع عن أي صوت يستخدم التابع ليعبر عن نفسه؟ هل يتكلم بصوته هو أم

بصوت مستعار من أسياده؟ وهل من الأصح أن نسترجع التابع عبر الكشف عن انزعاله عن الثقافة المهيمنة أم بالكشف كيف شكل الثقافة التي هيمنت عليه؟ وأخيراً هل يمكن للمثقف أن يتمثل ويمثل التابع؟ (ص ٢٣١). وهذه الأسئلة لا تقتصر في أهميتها وخطورتها على الكولونيالية وما بعدها وإنما تنعدها إلى تاريخ ومنظور المهتمين، على اختلاف ألوانهم وأجناسهم. فالسؤال المطروح هو إلى أي حد نحن نتيجة الإيديولوجيات السائدة وإلى أي حد نؤثر فيها؟ هل نحن مفعول به أم أيضاً فاعل؟ وكيف يبدأ التمرد؟

وتعزز تساؤلات سبيفاك إضاءات «هومي بهابها» لتشكيل الذات الكولونيالية، فاعتماداً على علم النفس التحليلي يرى «بهابها» بأن الخطاب الاستعماري المتميز لا ينطلق دون عوائق كما يبين سعيد في كتاب الاستشراق، وإنما يتميع ويلتبس في مرحلة التوصل ليفقد الثنائية التضادية التي يسعى لها الخطاب الكولونيالي وبذلك تنزعزع الهويات المتقابلة بين «السادة» و«المبيد». فحتى المبد أو التابع أو الأدنى له فاعليته ويستغل ثغرات الخطاب المهيمن بشتى الطرق (ص ٢٣٢). ومما يجدر توضيحه أن مفكره ما بعد البنيوية لا يرون في الذات الإنسانية جوهرًا ثابتًا، بل تشكيلًا مستمرًا. فالهوية الإنسانية في سيولة وتنشط. ويرى بعض النقاد أن هذا المنظور للذاتية يسهل إدراك التبادل والتفاوض بين القاهر والمقهور بمعنى أن الاختراق لا يتم في فراغ وأن هناك مجالاً لـ «ذراع القاهر» أو تحويل اتجاهه إلى حد ما.

أما سبيفاك فتري في صورة الأرملة الهندية التي تحرق بعد موت زوجها بحكم التقاليد في طقس الساتي صمتاً يؤكد على عدم إمكانية تمثيل التابع، كما أنها تشير إلى قصور تحليل غوها عن التابع حيث إنه لم يأخذ بنظر الاعتبار البعد الجنسي الذي يجعل من المرأة تابعاً من نوع مزدوج فهي تابع بالنسبة للكولونيالية وتابع بالنسبة للبطريركية. ومع أن سبيفاك تشكل فلسفياً في إمكانية استرداد الأصوات الغائبة في التاريخ إلا أنها تؤمن أيضاً بشرف المحاولة وواجب الاسترجاع. وهي تنبه ضمناً ونصيحاً بأن التابع متعدد لا يمكن وضعه في خانة واحدة.

وترد الناقدة بينيتا باري في مقالة لها تعارض فيها تحليل سبيفاك لصمت المرأة التابعة في رواية جان ريس، بحر ساراغوسا الواسع، لتكشف عن أساليب النساء المبتكرة للتعبير، ومنها الحرف اليدوية والغناء، مما يجعلهن يسجلن إسهامهن بطرق مغايرة، وبالتالي فهي تتهم سبيفاك بالطرش لأنها لاتسمع صوت التابعات وبالتالي تصفهن بالصمت المطبق (ص ٢٣٥).

وتثير المؤلفة لومبا إشكاليات أخرى فيعض الأرامل لم يحرقن وعشن لكنهن لم يحكين حكايتهن إلا فيما ندر، وحتى عند الوقوع على هذه المرويات نجد الأرملة تقم حثاها بعد موت زوجها والعذاب الذي يفرض عليها باعتباره موتاً بطيئاً، كما أنها تثير تساؤلاً حول الأرامل الارستقراطيات اللاتي حرقن بعد موت أزواجهن، هل يصح توصيفهن في باب «التابع»؟ (ص ٢٣٧). وكلما ازددا تعرفاً على هذا النقد كلما اكتشفنا سذاجة أن تفكر بقوالب مسبقة وثنائيات جاهزة وغير متداخلة فيما بين بعضها. فهذه النبذة السريعة حول مسألة «التابع» تكشف لنا أنه ليس هناك تابع بالمعنى المطلق أي الذي لا حول ولا قوة له على الإطلاق وإنما حتى في دوره التابع يستطيع أن يؤثر بشكل أو بآخر، بدرجة أو بأخرى، على القوة المهيمنة وعلى المسار السائد، أي أن هناك مساحة للمناورة. كما أنها تكشف أن فرداً قد يكون تابعاً في سلم ما وفي نفس الوقت مهيماً في سلم آخر، كأن يكون العامل تابعاً بالنسبة لرئيسه وأن يكون مهيماً بالنسبة لزوجته. وأخيراً فالتعرف على قضايا التابع تكشف عن كم من الاستسهال في الحديث باسمه واستنطاقه، فهناك رمال متحركة في هذا المشروع الجذاب. وأخيراً ساهم هذا النقد في الكشف عن الفرد باعتباره نسيجاً معقداً ومركباً، لا يمكن اختزاله إلى جوهر مستقر، وبالتالي فمن الأهم درس تعددية التراتب وتداخله في مجتمع ما، وكيف يمكن الاستفادة من ثغرات المنظومة للتغلب على الهيمنة والاستغلال.

٥- نقد دراسات ما بعد الكولونيالية

سأكتفي بمقالين ينتقدان هذا الحقل الأكاديمي مفصلة مواقع الهجوم وأسباب التجريح. المقال الأول لناقدة متخصصة في دراسات ثقافية وجنوسية تدرس في

جامعة كولومبيا ونشرت كتاباً عن الإمبريالية والمرأة، وهي آن ماكلينتوك وعنوان مقالها: «ملاك التقدم: سقطة مصطلح ما بعد الكولونيالية» (١١٢).

تفتح الباحثة مقالها بوصف لمعرض يسمى لتصوير الكولونيالية وما بعدها عبر معمارية رمزية، ثم تحيل إلى فكرة التقدم التي تبناها المعرض الإمبريالي في باريس عام ١٨٨٥ وكيف وصف فكتور هوجو التقدم باعتباره «خطوات الله». وترى أن مصطلح ما بعد الكولونيالية يشير ضمناً إلى خط تقدمي للتاريخ كما أنه يمنح الكولونيالية ميزة البصمة التاريخية وبالتالي يصبح العالم بشقائاته المتعددة خاضعاً لصورة الزمن الأوروبية بافتراضها مسيرة خطية. وترى أن التركيز على التاريخ كالتاريخ على المرأة أو النص أو الذات لا يؤدي إلى نتائج مفيدة، وأن التركيز الآن على ما بعد الكولونيالية تابع من إمكانية تسويق المصطلح على حساب إغفال الفروق الجغرافية والسياسية (ص ص ٢٥٣-٢٥٥). ولو استخدم المصطلح بمعناه الحرفي لكان عام غزو القارة الأمريكية في ١٤٩٢ هو العام الفاصل، ولكان أديب أمريكي مثل هنري جيمس في المشهد ما بعد الكولونيالي وبرفقة أديب مثل نغوي والينغو. وواضح أن هذين الكاتبين مختلفان تماماً في توجهاتهما ولهذا تكشف الناقدة عن الالتباس الذي قد ينجم عن استخدام مصطلح فضفاض كهذا، وما يوضح على الأدبيين المذكورين يصح على الفرق بين البرازيل وزيمبابوي اللتين تدرجان في دراسات ما بعد الكولونيالية على الرغم من تباينهما. وترى الناقدة أن فلسطين، على سبيل المثال، مازالت تعاني من الاستعمار ولم تصل إلى مرحلة ما بعده (ص ٢٥٦).

إن ما تنتقده ماكلينتوك هو لا تاريخية المصطلح لأنه يكاد يغطي مراحل عديدة في مناطق مختلفة، كما أنه مسكون بشبح التقدم، وهي تحبذ التمييز بين استعمار خارجي، واستعمار داخلي حيث يستغل المركز إقليمياً من أقاليمه. وهي تعطي أمثلة عديدة مازال الاستعمار ضالماً فيها، كما أنها ترى أن انتهاء الاستعمار قد خلف وراءه إشكالات مختلفة من ما بعد الكولونيالية لا يمكن جمعها في سلة واحدة (ص ٢٥٧). وبالإضافة ترى في

أستراليا على سبيل المثال دولة استيطان استعماري، لا دولة في مرحلة ما بعد الكولونيالية، وأن الإمبريالية الأمريكية بتحكمها في وسائل الإعلام والتكنولوجيا وإنشائها شركات متعددة الجنسية قد فالت في استغلالها ومكرها الكولونياليات السابقة، فلا معنى لإضفاء هذا المصطلح على الراهن لأنه يوهم بقطيعة تاريخية مع الكولونيالية لا أصل لها. ثم تعطي الباحثة نماذج من تصرفات الولايات المتحدة الاستبدادية والاستغلالية واستفادها بالسلطة (ص ص ٢٥٨ - ٢٥٩)، كما تنبه إلى اللاتجانس بين المستعمرات السابقة في أفريقيا وآسيا المندرجة كلها في مصطلح ما بعد الكولونيالية وتستكر الباحثة بشكل خاص البعد الاحتفائي بما بعد الكولونيالية مع أن العالم يتدهور وينهار ويزداد عسكرية وذكرية مقدمة نماذج من سياسة البنك الدولي وصندوق النقد الدولي وتراجع مستوى الحياة والثقافات الطبقي (٢٦٠-٢٦١).

إن أسطورة التقدم بشقيها الشيوعي والرأسمالي قد تصدعت، فلماذا هذه التبرة التفاؤلية في دراسات ما بعد الكولونيالية؟ ترد ماكلينتوك على تساؤلها بما يلي: إن الحركة تبدو «مقبولة سياسياً» لكونها مناهضة وهي أكثر ملائمة من مصطلح «دراسات العالم الثالث» أو «محاورة استعماريين» أو «دراسات الكومنويلث». كما أن المصطلح يستفيد من رواج مصطلح آخر وهو «ما بعد الحداثة» ليسمح بتسويق كتب وندوات ومؤتمرات (ص ٢٦٢).

إن الإحصائيات التي تقدمها ماكلينتوك كاشفة ومرعبة، لكن ما الحل؟ ترى هي أن لا يكون في مصطلح جامع مانع لا يقيم وزناً للفرق الهائلة ويوجب التدهور المائل أماناً. ما تحتاجه - كما تقول الباحثة - هو نظريات واستراتيجيات تاريخية متعددة تعيننا على التدخل في إيقاف هذا الانهيار وفي خلق انتماء وتضامن بين البشرية ولا فبدون إرادة التدخل في المسار التاريخي للبشرية لن نجد سوى التحديق في المرحلة السابقة وإضفاء صفة «ما بعد» على حاضرها (ص ٢٦٦).

وفي مقال لإعجاز أحمد بعنوان «سياسة ما بعد الكولونيالية الأدبية» يكتب محللاً وأحياناً ساخراً من المقولات التي يتداولها أصحاب هذا الفكر (١٣). وإعجاز أحمد مفكر هندي كبير يعمل باحثاً في مؤسسة الدراسات المعاصرة في نيودلهي، وله كتاب هام بعنوان «في النظرية» (١٩٩٢)، يحلل فيه المواقف والنظريات السائدة في الميدان الطليعي وينقدها من منظور ماركسي. وهو - كما قال عنه الناقد تيري ليجلتون - يواجه الرائع ويقف منه موقف التردد (١٤).

يستهل أحمد مقالته باستشهاد لناقد كوبي - أمريكي يقول فيه إن ما بعد الحداثة تستخدم مصطلح ما بعد الكولونيالية لتستعمر الآداب غير الأوروبية وغير أمريكية شمالية. ويفسر أحمد هذه المقولة الشفوية للناقد بأنها تعني الانتقال من تسمية «أدب العالم الثالث» الذي ارتبط بحركات المقاومة القومية إلى تسمية «أدب ما بعد الكولونيالية» المرتبط بنقد «ما بعد الحداثة». ويستطرد أحمد ليحلل أسلوبياً مقطعين من نقد ما بعد الكولونيالية مدينًا التعميم اللامسؤول وإلقاء الكلام على عواهنه فيهما. ففي مقال ينظر في ما بعد الكولونيالية من عمل يجمع نصوصاً أساسية في الموضوع يختار أحمد مقطعاً يزعم أن أدب ما بعد الكولونيالية الذي يكتب بلغة أجنبية يحاربه العالم الإسلامي كما حدث مع سلمان رشدي.

يكشف أحمد عن خطأ هذا الزعم فأول من منع رواية آيات شيطانية كان الحكومة الهندية وليس دولة إسلامية، وثانياً هناك عدد كبير من الأدباء في العالم الإسلامي يكتبون ويدعون باللغة الإنجليزية دون أن يهاجموا. ثم يتساءل كيف يمكن ربط فتوى الخميني في هذه القضية بما بعد الكولونيالية، فمضى كانت إيران كولونيالية؟ هل كان الشاه وحكومته جزءاً من نظام كونيالي أم ما بعد كونيالي؟ ويخلص أحمد من أسئلته البلاغية إلى القول أن هذه التسميات التي شاعت لانشي بتأمل وتدقيق في معانيها ودلالاتها وملامتها للواقع. وبأسلوب مشابه ينقد أحمد مقطعاً لسيفاك تقول فيه أن ما بعد الكولونيالية هي «التركة الإمبريالية في بقية العالم» التي يقيم فيها الناقد لما بعد كونيالي إقامة تقويمية. يرى أحمد أن استخدام مصطلح «التركة» أو

«الإرث» الإمبريالي تشير ضمناً إلى اعتبار الإمبريالية أمراً ماضياً، كما أنه يكشف أن تعبير «في بقية العالم» يشير إلى المعمورة باستثناء الغرب، إلا أن نقاد لما بعد كونيالية يقيمون تحديداً في الغرب. ويرى أحمد أن اعتبار الأمة والدستورية والمواطنة والديمقراطية والاشتراكية تركة إمبريالية - كما يشير مقطع سيفاك - فهذا أمر خطير وخاطي ويتقاطع مع المزاعم الاستعمارية في ثقافة الهند. ويوضح مستشهداً بتاريخ الهند كيف أن حركات المقاومة كانت أكثر ديمقراطية من الممارسات الكولونيالية بكثير، وبالتالي لا يمكن اعتبارها تركة من تركات الاستعمار. ويضيف أن المواطنة لاتعني شيئاً في ظل الحكم الاستعماري وبالتالي ليست من إرثه. ويخلص أحمد إلى استحالة أن تكون سيفاك تتحدث عن التركة الإمبريالية باعتبارها ديمقراطية أو اشتراكية، وإنما تعني أن أصول هذه المفاهيم يرجع إلى الغرب. لكن إصرارها على عدم وجود مرجعية هندية لهذه المفاهيم أمر شديد الخطورة لأنه يعزز اليمين في الهند الذي يرفض الإسلام والمسيحية باعتبارهما وافدين كما يرفض العلمانية باعتبارها مفهوماً مستورداً. ويستغرب أحمد كيف يمكن لسيفاك أن تفكر بأسطورة الأصل التي انصرفت الأنظار عنها في النقد الجديد كونها غير صالحة للتفسير (ص ١-٥).

وككل سجلال بين طرفين يصطاد أحمد نقاط الضعف في التعبير ليهاجم المقولات التي تسمح بالالتباس والإيهام، ولكن انتقاده هذا هام لأنه يكشف عن عدم الدقة وافتقار الوضوح في بسط الموضوع مما يخلق اضطراباً فكرياً وكهنوتاً نقدياً. ويذكر أحمد بأن بداية النقاش حول ما بعد الكولونيالية كان في مجال العلوم السياسية، وبعد نيل الاستقلال في العديد من دول العالم الثالث حيث طرحت فكرة خصوصية الهيمنة في هذه الدول عبر مؤسسات «وطنية» لا «أجنبية». وهذا فارق هام بين الأنظمة التي كانت تديرها قوى استعمارية من الخارج وبين أنظمة تديرها قوى داخلية من أهل البلاد، ويعيب أحمد على نقاد ما بعد الكولونيالية كونهم لم يعيروا هذا النقاش السابق اهتماماً، وكون تمييزهم بين ما هو كونيالي أو ما بعد كونيالي على

المستوى الثقافي لا يبنى على فاصل كما يحدث على المستوى السياسي، بل هو هلامي وغير محدد. ويرى أحمد أن هناك دولاً لم تقع تحت سيطرة الاستعمار المباشر مثل تركيا وإيران، وأنه إذا ما عممنا المرحلة الكولونيالية باعتبارها قاسماً مشتركاً لوجدنا أن الولايات المتحدة الأمريكية نفسها كانت يوماً مستعمرة، فهل يصح أن ندرج أيضاً تحت ثقافة ما بعد الكولونيالية؟ (ص ص ٦-٧). وعندما يستخدم مصطلح الكولونيالية - كما يحدث الآن - ليشير إلى «الاستعمار» العثماني أو الصيني وفي عصور أخرى فإنه يفقد بعده التاريخي ويصبح خاتمة نكاد نضع فيها كل ما يحل لنا، على حسب قول أحمد (ص ٩). وهذا بدوره يؤدي إلى تفنيس المفهوم ويضعف من قوته التحليلية، فتتبعثر الدلالة عوضاً عن أن تحتشد لمواجهة خطر قائم (ص ٩).

ثم يواجه أحمد مقولات ما بعد الكولونيالية كما صاغها «ومى بها بهاء» وغيره، ويمكن حصرها في ثيمات ثلاث (١) الهجنة والتوليف والأضداد (٢) انهيار الدولة ككيان قومي (٣) الثقافة الإلكترونية والتردد بين اعتبارها خطراً أو مكسباً (ص ١٠). ويرد أحمد فيقول إن هناك تقليصاً من دون شك لدور الدولة القومية لكنها ما زالت فاعلة مثلاً في الولايات المتحدة الأمريكية وفي اليابان، كما أن انهيار الاتحاد السوفيتي أدى إلى تشكيل دول عديدة مبنية على العرقية أو الإثنية. والأهم أن البورجوازية القومية في دول عديدة قد قوت نفوذها إلى درجة أنها تطالب بمطالبت متناقضة، منها إضعاف كيان الدولة ليسمح لها ذلك بالتصرف كيفما تشاء والتعاقد مع مؤسسات وشركات غابرة للجنسيات وللدول، بينما تريد من الدولة أن تكون قوية على مستوى الأمن المركزي كي تعطل أي تمرد وتتحكم في القوة العاملة (ص ١١). وقد أدى كل هذا إلى التخلص من قوانين الدولة التي تحمي الجماهير والبيئة، واستبدالها بوضع قوانين ومؤسسات تحمي أصحاب رؤوس الأموال من التمرر الشعبي بدلاً منها (ص ١١-١٢). ويستنتج أحمد مما سبق أن الإمبريالية تخرق العالم بشكل أعمق وأن أشرى العالم الثالث ينخرطون في التوجه الإمبريالي

والرأسمالي ثم يتجهون بأصالتهم الثقافية وقومياتهم المختلفة، أي أنهم يجمعون بين الانقياد لمصلحة الأجنبي مع رفع رموز ضده، وفي هذا السياق يرى أحمد أن مفهوم المركب والهجين والتوليف يبرر مزاعم الرأسمال متعدد الجنسية الذي يخترق الآخر لكنه يشجع الآخر على رفع شعارات هوية ثقافية أو دينية مغايرة (ص ١٢).

أما بالنسبة لوسائل الإعلام الإلكترونية، فهي في يد المصلحة الإمبريالية وهي تروج للعلمة ولثقافة كونية ولملذات جاهزة بينما قارة مثل أفريقيا تعاني من الجوع والمرض. فكيف تتمكن هذه الاحتفالية الإلكترونية ما بعد الكولونيالية من أن تساعد شعباً محرومة من أبسط مقومات الحياة؟ (صص ١٢-١٣). ويرى أحمد أن مهاجمة «الجهوية» برفع شعار التوليفية المبنية على تداخل الثقافات وتواجد جاليات من العالم الثالث في الأول لا تأخذ بنظر الاعتبار متاعب وآلام النازحين، وإنما تهمل لحفنة من المثقفين مزدوجي اللغة الذين ينتقلون من مؤتمر لآخر ويستمتعون بلا استقرارهم. أما العمالة النازحة إلى الغرب فموقعها ومشاكلها مختلفة تماماً (ص ١٣). ويتنقد أحمد أيضاً «رأناجية غوها» و«فيينا داس» لكونهما يؤهلان لمفهوم «الطارئ» الذي يعتبرانه «إستراتيجية مناهضة الهجنة». ومفهوم الطارئ يعني إسقاط أى سياق مسبق ومعرفة جاهزة، وأن لكل حادث خصوصيته ولا يسقط الباحث في «الجهوية» كما يزعم ما بعد الكولونياليين. ويرى أحمد أن هذا المنطق يؤدي إلى إسقاط الإطار التاريخي وعمقه، والتخلي عن البنية التي تخلق التفاوت للانخراط بتوصيف حدث ما عبر توزيع القوى دون الانكفاء على سياق أوسع (ص ١٥)، مما يجعلنا نتوصل إلى أن ما بعد الكولونياليين من شدة خشيتهم من الأفكار الجاهزة والمسبقة يسقطون في حبال بحث أى موضوع بدءاً من نقطة الصفر متخلصين من أى إطار مسبق وهذا ما يطلقون عليه إستراتيجية الطوارئ.

وينبه أحمد إلى أن التوليف المحتفى به الذي يحزج بين ثقافتين قلما يتصدى لإلهذا التفاعل بين الأوروبي واللا أوروبي ولا ينشغل بالتوليف بين ثقافتين من العالم

الثالث (ص ١٧)، واعتبر هذه نقطة هامة ومفيدة، فيمكن استخدام التوليف والتزاوج بين ثقافات في طرح أفاق توحد بين الإثنيات والطوائف والجماعات بين المقهورين، لا الاقتصار على استنرافها بين ثقافة القاهرة والمقهور، وذلك من أجل منع تفتيت بلداننا على أسس الاختلاف العرقي أو الطائفي.

٦- الخاتمة

ماذا نفعل إزاء هذا الفيضان من النظريات والمفاهيم المتشابكة والمتداخلة من وجهة نظرنا نحن كعرب قهرنا الاستعمار ومازال يقهرنا ويستفزنا؟ هل ندير ظهرنا لكلام تتداوله الدوريات الأكاديمية ويستعير الإعلام مفرداته، لكنه لا يؤثر على مجرى الأمور على صعيد الواقع، أم ندرسه ونرى كيف يمكن أن يثير فينا الرغبة في تأمل وضعنا بملاسلاته المختلفة؟ من الواضح أننا - فيما عدا إدوارد سعيد - لانجد مفكراً عربياً آخر يستشهد به في خطاب ما بعد الكولونيالية، كما أن غالبيتهم من الهنود، وبالتالي فهذه الحركة النقدية تستمد أفقها من تجربة شبه القارة الهندية، وهذا في حده أمر يستوجب الاطلاع حتى لانكتفي بما يصدر لنا من الغرب، بل نعدّد مصادر الاستيراد. والتعرف بعمق على هموم وقضايا بلد كالهند يستحق أن نؤخر له الوقت والتفرغ. وعلينا أن لا نتبنى هذا النقد أو نتبرأ منه. علينا أن نستوعب مقوماته ونستطلع تفرعاته والتحفظات عليه، ولكن أهم من كل هذا أن نتأمل كيف يمكننا أن نوظف هذه الموجة العارمة التي تصلنا وتدخل في عقر دارنا، أبيتا أم رضينا.

الهوامش

إنها في رأيي جرعة منبهة لو عرفنا متى وكيف نستخدمها، وهي جرعة مخدرة إذا أفرطنا فيها وسلّمنا لها أمر القيادة.

لا بد لنا من أن نقوم تجربتنا الوطنية - كما فعل نقاد ما بعد الكولونيالية - لكن أيضاً أخذين بنظر الاعتبار مواطن الضعف الداخلية في إنجازاتها وممارساتها ومواطن الهجوم عليها من دول الاستعمار. وما يصح على القومية يصح على الاشتراكية والتعليم وقضية المرأة، فلا يكفي أن نقول إننا لم نحقق الكثير أو تراجعنا. هذه الأحكام العامة لم تعد تنفع؛ علينا أن نأخذ كل خيط في النسيج ونسأل كيف تحول وتعدل وكيف تفاعلت معه خيوط أخرى في هذا النسيج لتحبطه أو تعززه. وإذا اعتبرنا النقد عندنا راكداً فكيف نفسر هذا الركود مع أن الإبداع عندنا حيوي؟ هل هناك عائق وكيف يمكن مواجهته؟ اعتقد أن توفير نصوص أساسية في منتخبات متاحة سيتغلب على التشتت، وإذا قاومنا ثنائية الشجب والترحيب واستبدلنا بها التحليل والتأمل، منطلقين من حركة الإبداع عندنا ومتسلحين بالنظرية الأدبية الوافدة من كل مكان وزمان - شمالاً وجنوباً، شرقاً وغرباً، قديماً وحديثاً - لربما طلعنا بشيء ما قد لا يهز العالم لكنه يرضي ضميرنا، وهذا هو الأهم. وخلاصة القول فكل ما تطرحه ما بعد الكولونيالية نجد بذوره في كتابات فرانتر فانون، فإعادة قراءته تبدو ضرورة ملحة أكثر من أي وقت آخر.

(١) سطور ٢٦ (يناير ١٩٩٩)، ص ٤.

(٢) في حديث جاني مع زميل لي.

(٣) راجع مفهوم الاشتباه في ورقة حسن حنفي المقدمة في ندوة «ذكرى ملك حنفي ناصف»، ١٧-١٨/١٠/١٩٩٨ التي أقيمها ملتقى المرأة والذاكرة في القاهرة.

(٤) ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٩٩٥)، ص ٧٨.

(٥) ذكر ذلك إدوارد سعيد عن نفسه في مناقشة رسالة الدكتوراه المقدمة من هاني محمد حلمي حنفي في جامعة طنطا، بتاريخ ١٩٩٨/١١/١٧.

(٦) الرويلي والبازعي، دليل الناقد الأدبي، سبق ذكره، ص ٨١.

(٧) راجع البحث التالي (وكل الإحالات إلى صفحاته ستوضع في متن المقال بين قوسين):
Aparajita Sagar, "Postcolonial Studies", A Dictionary of Cultural and Critical Theory, ed. Michael Payne (Oxford: Blackwell, 1996), pp.423-428.

(٨) راجع الكتاب التالي (وكل الإحالات إلى صفحاته ستوضع في متن المقال بين قوسين):
Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, eds., **The Post - Colonial Studies Reader** (London: Rout ledge, 1995).

(٩) راجع الكتاب التالي (وكل الإحالات إلى صفحاته ستوضع في متن المقال بين قوسين):
John Thieme, ed., **The Arnold Anthology of Post-Colonial Literatures in English** (London: Arnold, 1996).

(١٠) أشكر الصديقة أمينة رشيد لإعازتي هذا الكتاب القيم (وكل الإحالات إلى صفحاته ستوضع في متن المقال بين قوسين):
Ania Loomba, **Colonialism / Postcolonialism** (London: Routledge, 1998).

(١١) نشرت مدونة دراسات التابع أعمالها في عدة مجلدات، وجمعت مختارات منها بإشراف رانا جيت غوها وغايا تري تشاكرافورتي سيفاك وتقديم إدوارد سعيد في مجلد واحد. راجع:

Ranjit Guha and Gayatri Chakravorty Spivak, eds., **Selected Subaltern Studies** (Oxford: Oxford University Press, 1988).

(١٢) راجع البحث التالي (وكل الإحالات إلى صفحاته ستوضع في متن المقال بين قوسين):
Anne McClintock, "The Angel of Progress: Pitfalls of the Term Postcolonialism", **Colonial Discourse / Postcolonial Theory**, eds., Francis Baker et al. (Manchester: Manchester University Press, 1994), pp. 253-266.

(١٣) راجع البحث التالي (وكل الإحالات إلى صفحاته ستوضع في متن المقال بين قوسين):
Aijaz Ahmad, "The Politics of Literary Postcoloniality", **Race and Class XXXVI**: 3 (January - March 1995), pp.1-20.

(١٤) للمزيد عن إعجاز أحمد، وكذلك عن دراسات التابع، راجع عدد ١٨ من ألف: مجلة البلاغة المقارنة (١٩٩٨)، الصادرة في القاهرة، ومحورها «خطاب ما بعد الكولونيالية في جنوب آسيا».



الحداثة / ما بعد الحداثة بعض الخصائص والإشكاليات

عاطف أحمد *

وبطبيعة الحال، سوف ابدى بعض الملاحظات النقدية على التوجه ما بعد الحداثي ككل متمثلاً في الفرضية الأساسية الكامنة وراءه، ثم على نظريته للغة وللحكايات الكبرى^١، ثم أبدى انطباعي الشخصي عما يمكن تسميته بالهاجس ما بعد الحداثي.

الخصائص العامة لما بعد الحداثة:

أود قبل الاطلاع على بعض الآراء حول الخصائص العامة لما بعد الحداثة، أن أحاول فض الاشتباك بين بعض المصطلحات المتداخلة.

فنحن لدينا على الأقل ثلاثة مصطلحات: البنيوية، وما بعد البنيوية، وما بعد الحداثة، تدور جميعاً - بهذه الدرجة أو تلك - حول محور رئيس هو اللغة. لكن بينها فروقاً كما أن بينها سمات مشتركة.

وعادة ماتعقد المقارنة بين البنيوية وما بعد البنيوية تدخل ما بعد الحداثة على ما بعد البنيوية لتوسع من مجالها أساساً.

فالبنيوية اللغوية تفترض أن ظواهر الحياة الانسانية انما تفهم من خلال علاقاتها المتبادلة، وأن هذه العلاقات ذات بنية عميقة واحدة تكمن وراء ظواهر السطح المختلفة. وتتمثل هذه البنية في النظم الاشارية التي هي

يهدف هذا المقال الى تحديد بعض الخصائص العامة للاتجاه ما بعد الحداثي والتي تدور حول نقد بعض جوانب الحداثة بهدف تجاوزها؛ وإلى طرح بعض الاشكاليات التي تبرز في سياق العملية النقدية ما بعد الحداثية.

وقد أشرت عقب هذا المقال مباشرة^٢، إلى أهم الأفكار الممثلة لعدد من أبرز مفكري ما بعد الحداثة (أو ما بعد البنيوية). بحيث يمكن اعتبار الخصائص العامة التالية بمثابة استنتاجات مبنية على ما هو مشترك - بهذه الدرجة أو تلك - بين تلك الأفكار. فعلى الرغم من الاختلافات البنية بين أفكار ونقاط التركيز لدى مفكري ما بعد الحداثة كل على حدة، فإن هناك روحاً نقدية عامة ونظرة جديدة لمسائل فكرية معينة تجعل من الممكن لنا اعتبارهم تياراً فكرياً متميزاً.

كذلك سأحاول أن أشير إلى بعض الآراء حول الأصول الاجتماعية - الثقافية لذلك التيار؛ وإلى مدى امكانية بناء نظرية اجتماعية تأسيساً على التوجهات ما بعد الحداثية؛ ثم اعود إلى مفهوم الحداثة لنرى نقاط التوتر داخله التي دفعت إلى نقده ومحاولة تجاوزه، وما اذا كان ذلك النقد يعنى انتهاء الحداثة فعلاً أم يمر عن انعطافة ما داخلها.

(*) مفكر وطبيب نفسي. (**) راجع صفحة (٤١٣)

ذات طبيعة لغوية. والمهم بالنسبة لنا هنا هو أن البنيوية ترى أن هناك حقيقة قائمة وراء النص تفصح بنية النص عنها. وإذا كانت تلك الحقيقة المجردة تتمثل فى «أنظمة حقيقة» إلا أنها تتميز بخاصتين: أولاً أنها قابلة للتحويل بعضها إلى بعض والثالى فنحن نتعامل هنا مع ذوات متعددة؛ وثانياً أنها تشكل فى مجموعها حالة موضوعية تمتلك حقيقة خاصة بها بعيدة عن أى ذات. وهى حقيقة تنسم بالتزامن وليس بالتعاقب الزمنى التاريخى. (Blackwell; Oxford; Sarup: Intro-duction).

هذا هو ما تتميز به البنيوية، أما بعد البنيوية فهى تؤكد على التفاعل المتبادل بين القارئ والنص وعلى أن القراءة فقدت وضعيتها كاستهلاك سلبى لمنتج معين وتحولت الى أداء، كما أنها شديدة النقد لفكرة الوحدة التى تقوم عليها العلامة المستقرة لدى سوسير. فهى تنقل مركز الثقل من المدلول الى الدال مما يؤدى إلى نشوء حركة دائمة الدوران فى الطريق إلى حقيقة فاقدة لأية مكانة أو وضع نهائى. فالذات الانسانية بالنسبة لها ليست وعياً موحداً وإنما تنبنى عن طريق اللغة فى عملية مستمرة. وهى بذلك تتخذ موقفاً نقدياً من مفاهيم العلية، والهوية، والذات، والحقيقة. فما بعد البنيوية لا ترى أن ثمة شيئاً قائماً خلف اللغة مثلما كانت تذهب البنيوية وبذلك فهى إعلان بنهاية التفكير البنىوى فى العلوم الانسانية.

أما مابعد الحدائة فهى، وإن كانت تتبنى نفس مقولات مابعد البنيوية، إلا أنها توسع مجالها ليشمل ثقافة مابعد الحدائة ككل وفى مختلف النطاقات. وبذلك يمكن القول بأن مابعد الحدائة تتضمن مقولات مابعد البنيوية لكنها تركز النقد ضد عقلانية الحدائة بكاملها، خاصة الانظمة الفكرية الكبرى ذات المركز الواحد والتى حاول الإنسان من خلالها فهم كل شئ. وعلى ذلك فتعتبر «مابعد الحدائة» فيما يلى يشير ضمناً إلى «مابعد البنيوية».

وربما كان من المفيد هنا الاطلاع على وجهة نظر كل من تشارلز ليميرت؛ وستيفن سيدمان؛ وسكوت لاش؛ فى الخصائص العامة لـ «مابعد الحدائة».

إذ يرى «ليميرت» (Lemert, 104-107) أن الاتجاهات الثلاثة (البنيوية، مابعد البنيوية، مابعد الحدائة) تشترك فى موقف مضاد للحدائة هو تنبى مقاربة جديدة مبنية على اللغة، تحل محل مبادئ الحدائة حول المعرفة الوضعية فى العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية والفلسفة. وأن هذه المقاربة تميز تلك الطريقة فى التفكير عن غيرها حتى وإن أعطت أهمية مماثلة للغة (مثل هابرماس).

لكن ليميرت لا يوضح الفارق بين نفى مقولة الذات من قبل البنيوية التى تتم من خلال نقل الموضوعية إلى بنية النظم الاشارية التى من خلالها ندرك بنية العقل البشرى؛ وبين نفى ما بعد البنيوية ومابعد الحدائة لمقولة الذاتى / الموضوعى باعتبارها مقولة ميتافيزيقية. ومصدر الخاصة الميتافيزيقية فيها هى أنها تقيم العلاقة بين الذاتى والموضوعى على فكرة «التتمثيل» أى أن ثمة واقعا موضوعيا تحاول الذات أن تتمثله فى الفكر واللغة.

على أن ليميرت يحصى بعد ذلك موضوعا نقد الاتجاهات ما بعد الحدائة لمقولة الذاتى / الموضوعى، من خلال تجنب تلك الكتابات للوضوح. فوضوح المعنى يقوم على افتراض فلسفى بأن المعنى والحقيقة يمكن أن يصبحا حاضرين فى الوعى. فأن تكون واضحا معناه أن تمثل أو تعكس شيئا ما، أو بتعبير «رورتي» أن تقدم صورة مأروية للطبيعة. ومثل ذلك الافتراض يحاول اختراق اللغة لينفذ منها الى الواقع بينما اللغة ذات وجود مستقل بذاته. فاللغة يفترض أنها ذلك الشئ الاجتماعى الذى حينما يصبح مركزاً للأشياء، فإنه يمزق كل شئ، بما فى ذلك امكانية وجود مركز للأشياء.

كذلك تميل الاتجاهات ما بعد الحدائة إلى إبراز حقيقة أساسية للحياة الانسانية هى «الاختلاف». وهى مقولة موجهة ضد الحدائة على اعتبار أن عالم الحدائة هو عالم ذو مركز، وذو مراتبية، وأوربى الجنسية، ومهيمن. وأن مقولة الاختلاف تعبر عن الخبرة الفعلية - للنساء، ولغير البيض، وللطبقة العاملة، وللعالم الثالث.

وتفرق الاتجاهات مابعد الحدائة بين العمل العقلى (الكتاب مثلاً)، وبين «النص» باعتباره مجالاً منهجياً أو فضاء اجتماعياً يحدث اضطراباً فى اللغة ولا يفسر إلا فى

القواعد الجمالية، وإلى الحنين إلى الماضي والتقاليد المحلية، وإلى موقف يتسم بالسخرية واللعب بدلا من الموقف المتمسك بالجدية الأخلاقية الذي ميز الجماليات الحديثة.

وقد فسر بعض المحللين الاجتماعيين هذه التحولات الجمالية بأنها جزء من تحولات أكبر في مجال الثقافة والمجتمع في الغرب.

وتتمثل المعالم الأساسية للتحولات الأخيرة في عمليتين: الأولى هي إلغاء التمايزات de-differentiation: أى انهيار الحدود القائمة بين المؤسسات الاجتماعية وبين المجالات الثقافية. والثانية هي عملية التخلي عن الارتباط بالمكان de-territorialization ذلك الارتباط الذي كانت تتمس به الاقتصاديات والثقافات الحديثة القومية.

وتبرز قيمتان مابعد الحديثة خاصة في مجال المعرفة حيث تندثر الحدود الفاصلة بين المباحث المعرفية المختلفة وتبرز مباحث بينية جديدة ومعارف جديدة مختلطة الأصول مثل: النسوية Feminism والشبابية والدراسات الاثنية والمدنية والثقافية. كذلك اندثرت الحدود الفاصلة بين العلم؛ والأدب؛ والايديولوجيا. وبين الأدب؛ والنقد الأدبي. وبين الفلسفة؛ والنقد الثقافي. وبين النقد الثقافي الرفيع؛ والنقد الشعبي.

بل لقد تغير معنى المعرفة ذاته نتيجة ثلاثة عوامل: - زوال الحدود الفاصلة بين ماهو علم وماليس علما،

- فقدان دعاوى المعرفة الشاملة لمصادقيتها، - النظر إلى المعرفة على اعتبار انها متشابكة مع الصياغة اللغوية ومع السلطة (القوة).

فالتحول ما بعد الحديث يقدم أفكارا تتحدى النموذج التنويري للمعرفة الاجتماعية. ويستهدف النظر في كل ما يحاول إعادة التفكير في الدراسات الانسانية.

وهذه المعرفة مابعد الحديثة تتحدى أى فصل بين فروع المعرفة، وأى فصل بين العلم؛ والأدب؛ والايديولوجيا. وأى فصل بين المعرفة؛ والسلطة (القوة).

ضوء نصوص أخرى، وباعتباره كذلك فعلا لازما غير متعمد. ومثل هذه النظرة تحل ثنائية: الممارسة (الكتابة)/ المجال (التناسي) محل الثنائية الحديثة: الذات (المؤلف)/الموضوع (العمل). وتجعل علاقة النص بالمجال التناسي علاقة فعالة، خلاقة، وعملية. حيث يصبح النص لعبا في مجال مفتوح دائما وذا نهاية مفتوحة ينتجها وينتج هو نفسه من خلالها، ويفسر داخلها. كل ذلك دون أية علاقة بمؤلف العمل.

لذلك تتسم كتابات ما بعد الحديثين بأنها لا تقدم براهين ولا استدلالات على أية فكرة تطرحها على أنها صحيحة أو حادثة فعلا. كما تصاغ تلك الكتابات في قوالب خاصة تجعل القارئ غير متأكد من ذلك الذي يريد الكاتب أن يقنع به القارئ. وتفعل ذلك من خلال عبارات خاصة تسبق أو تلحق أو تأتي في سياق عرض الفكرة. مثل «ربما» أو «في حالة غياب المركز أو الأصل» أو «شرطاً أن نكون قد اتفقتنا على هذه الكلمة «الخطاب» أو غير ذلك من أساليب القراءة. وهذه الخصائص مقصودة ومتعمدة بحيث يشعر القارئ أن هذه الكتابات لا تحاول البرهنة على حقيقة ما وإنما هي دعوة الى طريقة ما في التفكير لا تتجاوز فيها المعاني اللغة التي تصاغ بها. ولما كانت اللغة نفسها وسيطا غير محايد وغير محدد وغير شفاف ومشبع بالمجاز والتحويلات، فهي غير قادرة على التعبير عن معان محددة متسقة. لكن لا توجد وسيلة للتعبير عن الأفكار سوى اللغة. وعلى ذلك تستخدم اللغة، من ناحية، لتعبر عن أفكار الكاتب، ولتتنفي عن نفسها أية قدرة على التعبير عن أية أفكار محددة، من ناحية أخرى.

بينما يرى سيدمان (Seidman, p2) أن الحديثة / مابعد الحديثة هي تعبيرات تشير إلى أنماط أو حساسيات اجتماعية وثقافية عريضة يمكن فصلها تحليليا حين نكون بصدد إلقاء الضوء على التيارات الاجتماعية.

وقد برزت «مابعد الحديثة» على السطح في مجالات الفن والجماليات والمعمار، لتشير الى تبني أساليب جديدة، وإلى تقصص الفواصل المراتبية بين الفن الرفيع والفن الشعبي، وإلى المزج الانتقائي بين مختلف

كانت تلك هي الخصائص المميزة لما بعد الحداثة من وجهة نظر «سيدمان».

تبقى تحليلات سكوت لاش، وهو متخصص في الدراسات السوسيولوجية الثقافية، لما بعد الحداثة. وسوف أتناول هذه التحليلات بشيء من التفصيل لما تتسم به من تعددية زوايا النظر. (Scott Lash, part one&two)

فهو يتناول مابعد الحداثة باعتبارها نمطا فكريا ثقافيا. والنمط الفكري - الثقافي له أربعة مكونات:

١- العلاقة بين أنواع الموضوعات الثقافية المنتجة: أي بين: الجمالي؛ والنظري؛ والأخلاقي - السياسي؛ الخ.

٢- العلاقة بين الثقافي ككل وبين الاجتماعي.

٣- اقتصاد ثقافي معين: بعناصره المعروفة:

- شروط الانتاج والاستهلاك

- المؤسسات الثقافية المنتجة

- نمط الدوران

- الموضوع الثقافي أي المنتج أو السلعة ذاتها.

٤- نمط معين للدلالة: أي العلاقات بين الدال والمدلول وموضوع الدلالة.

وتتسم مابعد الحداثة «باللامتمايز» بين كل من المكونات الأربعة للنمط الفكري - الثقافي على النحو التالي:

١- اختفاء التمايز بين الدوائر الثقافية الثلاث، حيث أصبح الجمالي يميل إلى احتلال كل من النظري والأخلاقي / السياسي. وداخل المجال النفسي، أصبحت الرغبة تقع على سطح الجهاز النفسي بعد رفع التمايز بينها. وبين العقل الواعي (مثلما كان عند فرويد)

٢- المجال الثقافي ذاته لم يعد ذا خصوصية متفردة. أي لم يعد مستقلا بصورة منهجية عن الاجتماعي. فالحواجز بين الثقافة الرفيعة والثقافة الشعبية تلاشت جزئيا، وأخذت دائرة التدفق للثقافة الرفيعة تتسع وسط الجماهير. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، أخذ الثقافي يتخلل الاجتماعي على نحو بدأت فيه التمثيلات تقوم بوظيفة الرموز*

٣- الاقتصاد الثقافي أصبح - في «مابعد الحداثة»

- لامتمايزاً:

ففي الجانب الانتاجي نجد نظرية موت المؤلف، أو ذوبان المؤلف في المنتج الثقافي. وفي الجانب الاستهلاكي نجد ميلا في المسرح لاحتواء المشاهد ذاته كجزء من المنتج الثقافي. كذلك نجد أن «القد» أصبح أهم «مؤسسات» الثقافة، التي تتوسط بين المنتج والمستهلك. ونجد أن «المؤسسات» تنتج سلعا ثقافية تجارية وتستخدم الدعاية والاعلان وسيلة لذلك.

٤- والأهم من ذلك كله نمط التمثيل ذاته:

فبينما تميز الحداثة بين الدال، والمدلول، وموضوع الدلالة؛ تحول ما بعد الحداثة هذا التمايز إلى اشكالية خاصة بين الدال وموضوع الدلالة أي بين التمثيل والواقع.

فأولا: تزايدت نسبة الدلالة التي تعتمد على الصورة بدلا من الكلمة،

وثانيا: أصبحت نسبة كبيرة من موضوعات الدلالة ذاتها دولا. فقد أصبحت مساحة كبيرة من حياتنا اليومية، محتلة بوقائع يتكون هو ذاته من تمثيلات. فقد غزا موضوع الدلالة فضاء الدال، واحتل الدال مكان موضوع الدلالة.

وهناك فرق خاص بين الحداثة وبين ما بعد الحداثة يبدو أكثر مغزى وأساسية عن الفروق الأخرى: ذلك أنه بينما تجعل الحداثة الاشكالية في التمثيلات (أي أن التمثيلات يمكن أن ينعكس فيها الواقع)؛ تجعل ما بعد الحداثة الاشكالية في الواقع ذاته (أي امتناع الواقع عن الحضور في التمثيلات التي تحاول أن تعكسه وتنوب عنه).

فالواقع الذي تتعامل معه مابعد الحداثة، واقع يتسم بأن سطحه ذاته وحقيقته التجريبية ذاتها: تتكون في معظمها من صور وتمثيلات.

ومن هذه الزاوية، يمكن النظر إلى ما بعد الحداثة على أنها بحث عن حل لمشكلات هذا الواقع، عن فهم للكيفية التي تحول بها الواقع وأصبح هشاً نتيجة لغزوه بواسطة الصور، والتبدلات الأساسية التي حدثت أثناء ذلك وما تطوى عليه من تأثيرات.

والتفكير الذي يحاول استخلاص المعنى - على

المستوى الجمالي أو النظرى - من هذا الواقع الهش، هو تفكير يتسم بدرجة عالية من العقلانية وإن كانت من نمط مغاير. وهى عقلانية تهدد النظام الاجتماعى والثقافى أكثر مما تفعل الحداثة. فهى تخترق الثقافة الرفيعة والشعبية على السواء، وتكشف الفوضى، والهشاشة، وعدم الاستقرار، فى خبرتنا بالواقع ذاته.

ويتحدث «لاش» بعد ذلك عن سيميوطيقا ما بعد الحداثة، فيعد أن أبرز التحول مابعد الحدائى من التمايز إلى اللاتمايز ثم أبرز اشكالية تمثيل الواقع، يبرز هنا تحولاً آخر من «الخطاب» إلى «التشكيل». فبينما تميل الحداثة إلى استخدام «الخطاب» كدال، تميل ما بعد الحداثة إلى استخدام التشكيل. وهناك عدة فروق بينهما: «فالخطاب» يمنح أولوية للكلمات على الصور؛ ويحتفى بالخصائص الشكلية للموضوع الثقافى؛ ويتبنى نظرة عقلانية تجاهها؛ ويعطى أهمية قصوى للمعانى المتضمنة فى النصوص؛ ويعبر عن حساسية الذات (Ego) (الأنى) بدلا من حساسية الهو (Id) (الرغبة أو اللاشعور)؛ ويعمل من خلال خلق مسافة بينه وبين المتلقى.

بينما «التشكيل» ينطوى على حساسية «بصرية» أكثر منها أدبية؛ ويقلل من أهمية الخصائص الشكلية ويجاور بين دوال مستقاة من الأحداث الصغيرة الشأن للحياة اليومية؛ ويسأل وجهات النظر العقلانية وأو «التعليمية» للثقافة؛ ويتساءل ليس عما «يعنيه» النص بل عما «يفعله»؛ ويفسح المجال لاحتكام عمليات التفكير الأولية، بالمعنى الفرويدى، فى المجال الثقافى (وهى عمليات التفكير اللامنطقية والمعبرة عن الرغبات والخيال المباشر)؛ ويعمل على اشراك المتلقى من خلال استثمار رغبته فى الموضوع الثقافى دون وساطة بقدر الإمكان.

ويمكن القول عموماً أن ما بعد الحداثة تتسم بأنها: أولاً: ترفض النظريات والأنساق التفسيرية الكبرى، التى تحاول تفسير كل الظواهر، وتوجه الممارسة فى اتجاهات معينة على اعتبار أنها التى تحقق التحرر والتقدم، وتتنبأ بالمستقبل الانسانى وتصنع.

ثانياً: تمارس التفكير داخل نطاق اللغة. على اعتبار أن اللغة هى كل ما هنالك. فهى لا تبحث الظواهر على أنها قائمة فى الواقع وإن كانت تدرك من خلال اللغة، وإنما تبحث فى الصياغات اللغوية ذاتها المتعلقة بالواقع الذى لا يتجاوز نظامها.

ثالثاً: تنفى وجود معان أو حقائق ما، يعمل التفكير على اكتشافها. بل ترى أن ما نتعامل معه على أنه حقائق ما أو معان ما، إنما يتمثل فى الطريقة التى نفكر بها فيها، والتى هى دائمة التغير وتتسم بالاختلاف.

رابعاً: تنفى العقلانية الموضوعية، لأنها ترى أن ما نسميه العقل إنما هو متخلل ومحتمل بالرغبة وبإرادة القوة. وهى حينما تنفى العقلانية الموضوعية تنفى دعائمها المتمثلة فى مقولة الذات، والموضوع، والأصل والمركز الواحد، وتمثيل الفكر للواقع.

خامساً: ولكل ما سبق، فهى تحتفى احتفاء خاصاً بالجزئى والبوسى والرغبة والجسد، وبالصور المباشرة والحضور المباشر (الذى ينطوى على غياب أية حقائق وراءه)، وبالممارسات الحسية عموماً، وتؤكد على الاختلاف وعلى منطق التجاور.

المنشأ الاجتماعى - الثقافى لما بعد الحداثة

يتحدث «ليميرت» عن الانعطاف اللغوية (Lemert) (p.71) التى حدثت فى النصف الثانى من هذا القرن ويتساءل لماذا ذلك التحول إلى تفسير المجتمع والثقافة كما لو كانت نصاً أدبياً أو لغة أو نظام علامات؟ لا بد أن هناك شيئاً ما فى الوضع السياسى الاجتماعى الاقتصادى قد تغير مما استدعى التحليل اللغوى (أو السيميائى).

وبلاط أن ثمة اضمحلالاً قد حدث فى البنيات الاقتصادية والاجتماعية التى ازدهر داخلها العالم الحدائى من حيث طبيعتها ومن حيث التوقعات المأمولة منها. وهو اضمحلال أدى إلى الإدراك المتزايد بأن الفرد كفاعل أخلاقى لم يعد كافياً لاعتباره وحدة للتحليل أو فاعلاً للتقدم.

فالأفكار الحدائية حول التقدم استنفدت قواها، وجيل المفكرين الذين أدركوا ذلك أصبحوا يشعرون بشك متزايد فى أبنية الحداثة نفسها. من هنا اتجاه ليفى

أخذوا يبحثون عن بديل رافض للشوروية التقليدية
ولسياسة الأحزاب الاشتراكية، وكانوا «مابعد ماركسيين»
دون أن يكونوا ضد الماركسية.

ففى بيان مشترك نشر فى مجلة Tel Quel فى
خريف ٦٨، أعلن فوكو وبارت ودريدا وسوليزر
وكريستيفا، فى مقدمته، أن ذلك المشروع المشترك
يستهدف، جزئيا، الاعلان عن سياسة مرتبطة منطقيا
بكتابة ديناميكية غير- تمثيلية، أى، تحليل لحالة التشوش
التي نتجت عن تلك الوضعية، والافصاح عن طابعها
الاجتماعى والاقتصادى، وإقامة العلاقات بين هذه
الكتابة وبين المعادى التاريخية والديالككتيكية. (Lemert, 109-110).

ويبدو أن الموضوع الذى يدور حوله النقاش بين
مختلف الأطراف هو «البنية الكلية للأشياء الاجتماعية».
ولو لم تكن الاتجاهات مابعد الحدائية تعبيراً عن تغير ما
فى تلك البنية لما حظيت بمثل ذلك الاهتمام سواء من
معارضيه أو مؤيديها.

والمابعد حدائية، خاصة الاستراتيجيين* منهم،
لديهم شك عميق فى أن القيم العريضة للحدائية كانت
فى يوم من الأيام أو كان بإمكانها أن تصبح البنية
المتجلية الحقيقية لأشياء العالم. (Lemert, p74)

لكن، مرة أخرى، لماذا الانعطاف القوي بالذات وفى
زمن السياسة البنوية؟ لأن البنيات الاجتماعية بحكم
طبيعتها هى إعادة بناء للمواقع بعد حدوثه. إذ ليس
بمستطاع أحد أن يرى البنيات وإنما هى نتاج للتخيل
الاجتماعى الموجه لبناء الوقائع. وبالتالي أصبح من
المعقول أن يتجه التفكير إلى دراسة الوسائط التي تتجسد
من خلالها تلك البنيات وهى لغة الثقافة. فبدلاً من
تحليل البنيات الاجتماعية ذاتها اتجه التحليل إلى
العلامات واللغات والخطاب والحديث، من حيث هى
المادة الحسية التي تتشكل من خلالها وتتنوع وتنتشر
بنيات المعنى.

وقد شهد ذلك الاتجاه الذى مثله شتراوس وبارت فى
مرحلته الباكه، تطورات وتفصيلات تجسدت فيما
سمى ما بعد البنوية خاصة لدى فوكو ودريدا ولاكان
وبارت فى مرحلته المتأخرة. ومن اللافت للنظر أن نقداً

شتراس إلى تحليل البنية الثقافية باعتبارها خاضعة لنفس
بنية اللغة. ومن هنا رصد التغيرات الاجتماعية التي
شهدتها بنيات الحدائية فى كتابات جالبرث ورستو ودانيل
بل فيما أسماه المجتمع مابعد الصناعى.

بعد الحرب الثانية، وقت ظهور السيميائية البنوية،
كانت الثقافة التي حاول دوركايم علاجها «القائمة على
الصراع الصناعى وتقسيم العمل الجديد المتسم
بالأخلاقية» قد شهدت انحساراً واضحاً تحت تأثير
حروب التحرر من الاستعمار من جهة، وصراعات الحرب
الباردة بين القوى العظمى من جهة أخرى. وحينما
أُسحت البنوية مكانها لما بعد الحدائية، كانت تلكما
القوتان قد التقتا معا محدثة تأثيرات ملحوظة فى
الستينيات تجلت فى النضالات شبه الثورية داخل
المجتمعات الاستعمارية فى أمريكا وأوروبا.

فما بعد الحدائية، التي يمكن اعتبارها نوعاً من
السيميائية أقل وعياً بالذات، كانت إحدى الاستجابات
الهامة للصدمات التي فككت كل شيء فى ذلك
الحين: الصدمات التي زاد من حدتها انكشاف الأروام
التي انطوى عليها النظام الاستعماري والأكاذيب التي
تأسست عليها الحرب الباردة والتي جعلت الغرب عاجزاً
عن تأكيد «دع عنك انجاز» ما يدعيه نفسه من تفوق
أخلاقي. وجعلت الحرب الباردة التي تهاوت تبدو بمثابة
لوحة استعراضية للدعاءات العالمية حول جوانب الخير
والشر فى الآمال المحيطة للحدائية.

وعلى ذلك يمكن القول بأن مابعد الحدائية هى نتاج
للأحداث السياسية والاجتماعية التي أدت والتي ترتبت
على حركات مايو ٦٨ فى باريس. فالسياسة الجنسية
لفوكو، وإعادة صياغة لاكان للتحليل النفسى،
والنظريات النسوية لكريستيفا وبرجارى، وسياسة
الاختلاف لدريدا، وسياسة التحليل الشيوزيدى لدولوز
وجوتارى*؛ كلها استمدت جذورها، بطريقة أو أخرى،
من السياسة الثورية فى أواخر الستينيات، التي تحدث
طموحات العالم الممركز «لديجولية» مابعد الحرب.

فإذا كان اليساريون الأمريكيون قد أخذوا يفكرون فى
بديل يسارى جديد لكل من اليسار الماركسى القديم
وليسارية جونسون - همفري؛ فإن المثقفين الفرنسيين

حدثا راديكاليا مثل الذى نجده لدى «هابرماس» لم يجد بدا من التحول إلى اللغويات فى نظريته عن الفعل التواصلى.

يمكن اذن تصور تلك التحولات متسلسلة على النحو التالى:

حدث تحول فى النظر إلى وحدة التحليل السوسولوجى - الثقافية من التصورات الحدائية التى تجعل وحدة التحليل هى الفرد المستقل باعتباره مصدر الفعل الاجتماعى، إلى ادراك أن الفرد محدد أو مقيد ببنيات الأشياء.

وبذلك تحول التحليل إلى بنيات الأشياء، لكن لكونها غير ملموسة وتتركز بأثر رجعى، اتجه التركيز إلى نظم العلامات (اللغة) باعتبارها التجسيد الملموس للممارسة.

وتم التعامل مع تلك النظم العلامية أولا على أنها تمثيلات للبنيات الاجتماعية أى تتحقق فيها ويتم الافصاح من خلالها عن بنية الواقع (البنوية).

ثم تحولت نظم العلامات التى أصبحت هى اللغة، إلى المجال الوحيد الذى يمكن التعامل معه والذى لا يفصح بأى درجة من الوضوح عن حقيقة محددة ذات معنى كامنة وراءه. (مابعد البنوية ومابعد الحدائة).

لكن «سكوت لاش» يحلل نفس الموضوع من زاوية أخرى تركز على التحولات التى طرأت أساسا فى مجال الاقتصاد السياسى وتأثيراتها فى التركيبية الاجتماعية والثقافة وممارسات الحياة اليومية.

فهو يرى أن مابعد الحدائة مرتبطة بتحول الرأسمالية من رأسمالية منظمة إلى رأسمالية غير منظمة، وما يصاحب ذلك من اعادة صياغة البنية الاجتماعية، ومن عدم تنظيم العلاقات الاجتماعية. فثمة نظام جديد للمتراكم أخذ يصبح بصورة متزايدة نظاما دلاليا (علاماتيا). فالسلع المنتجة أصبحت تنطوى بصورة متزايدة على قدر اكبر من السلع الثقافية. ووسائل الانتاج نفسها أخذت تكتسب طابعا ثقافيا بصورة متزايدة، مما جعل علاقات الانتاج بلا وسيط قائم فى وسائل الانتاج المادية، بل أصبحت تلك العلاقات مسائل تتعلق

بالخطاب وبالتواصل المفتوح بين الادارة والموظفين.

كذلك يتسم الاقتصاد السياسى لما بعد الحدائة بالانتاج المرن متعدد الأنماط الذى يلبي الاحتياجات الخاصة والمتغيرة ويهتم بالأسلوب ورمزية المنتج، الذى أصبح يستهلك لقيمته الدلالية أكثر من قيمته الاستعمالية. كذلك تنوعت الهويات الجمعية والفردية فى ظل الرأسمالية غير المنظمة مما خلق تنوعا فى التذوق وفى أنماط الاستهلاك. وفى الميل الشديد لما هو عملى ومباشر.

كذلك فاعتماد ثقافة مابعد الحدائة فى تأثيرها، ليس على المعنى بل على وقعها على المتلقى، أدى إلى أقول المعنى. وهى عملية يمكن فهمها من خلال المفهوم الاقتصادى الخاص بوفرة الدوال بما يزيد على المدلولات مما جعل جزءا من الدوال يهيم بلا معنى. كما جعل الجزء المحمل بالمعنى ينتمى لبيئة مصنوعة وليس لعمليات السوق. كما أن كثيرا من السلع أصبحت قيمتها تتحدد فى قدرتها على تقديم خدمة ثقافية. مما أوجد اقتصاد «الخدمة الذاتية» ليحل محل اقتصاد الخدمات. وهو الاقتصاد الخاص بالسلع الثقافية التى تحمل قيمتها الاستعمالية وقيمتها الدلالية فى خواصها الدلالية وهى سلع تتراوح بين أن تكون تمثيلات أو رموزا أو معلومات. وفروع مثل ذلك القطاع أصبحت متسعة ومتنامية متمثلة فى التعليم، والأدوات السمعية والبصرية، والنشر، والسياحة، والإعلان.

ويمكن ملاحظة أن ثمة عمليتين ترافقتا مع تيار ما بعد الحدائة:

الأولى هى الاحياطات الناشئة عن اخفاق توقعات الحدائة فيما يتعلق خاصة بالترابط والتقدم الانسانى والتحرر فى مختلف المجالات،

والثانية هى التحولات التكنولوجية - المعلوماتية والاتصالية - التى شهدها المجتمع المعاصر، وتأثيراتها الملموسة، من خلال القوى المهيمنة عليها، على مختلف مجالات الواقع الاجتماعى والمعرفى. وهى التى تحدث عنها ليونار فى «الوضع مابعد الحدائى».

ما بعد الحدائة والنظرية الاجتماعية:

لعل الاشكالية الحقيقية للرؤية مابعد الحدائية هى

الموقف الذى يترتب عليها تجاه الواقع الاجتماعى. فهى من ناحية تنفى الواقع الاجتماعى باعتباره حقيقة ما متجاوزة للغة، لكنها من ناحية أخرى لاتستطيع ألا تتعامل مع الواقع الاجتماعى الذى نعيش فيه جميعا والذى تشكل داخله ظاهرة الوجود الانسانى ذاته بوصفه وجودا لا يمكن اختزاله إلى المستوى البيولوجى وحده.

ولو أخذنا أحد قواميس علم الاجتماع وبحثنا عن مادة «مابعد البنوية» و«مابعد الحدأة» لوجدنا أن مابعد البنوية هى منظور يقوم على الاعتقاد بأن الكلمات لاتشير الى واقع خارجى ملموس وإنما تشير فقط إلى كلمات أخرى. وهذه الكلمات الأخرى نستخدمها لبنى الحقيقة الاجتماعية. ونحن نخطئ لو تصورنا أن تلك الحقيقة المبنية هى شئ أكثر مما هى عليه، أى أن لها واقعا يتجاوز الكلمات التى نستخدمها لبناء أفكارنا حول ما هو حقيقى أو واقعى. ربما أن الناس هم الذين يبتكرون ويستخدمون تلك الكلمات فهم إذن مشاركون فاعلون فى خلق الحقيقة الاجتماعية التى يحون داخلها وليسوا هم مجرد كائنات واقعة تحت تأثيرات محدودة بحقيقة خارجية قائمة وراء ما صنعوه. على أن هناك اتجاهًا وسطا يذهب إلى أن الأفراد يشكلون واقعهم الاجتماعى ويتشكلون من خلاله فى آن معا. (Blackwell)

كذلك فتعريف «مابعد الحدأة» سوسيولوجيا لا يكاد يخرج عن ذلك المضمون. فهى وجهة نظر رافضة لمقولات الحدأة حول الحقيقة والجمال والأخلاق. إذ ترى أن هذه الأشياء ليست ذات وجود موضوعى تتجاوز الطريقة التى نفكر أو نكتب أو نتحدث بها عنها. وبالتالي فبالنسبة لما بعد الحدأة، فالحياة الاجتماعية ليست واقعا اجتماعيا قائما هناك ينتظرنا لنكتشف كيف يعمل. وإنما ما نخبره نحن بوصفه حياة اجتماعية لا يزيد على كونه - بهذه الدرجة أو تلك - ما نفكر فيه على هذا النحو، وثمة طرق متنوعة ومتغيرة للتفكير فيه بوصفه كذلك. أى أنه لاجود لمجتمعات أو جماعات أو تكوينات أسرية ككيانات ثابتة، وإنما كل مالدنيا هو تيار متواصل من المحادثات، والنماذج المجردة،

والحكايات، وما إلى ذلك من تمثيلات تجرى عبر مختلف مستويات الحياة الاجتماعية. (Blackwell)

كيف يمكن إذن تكوين نظرية اجتماعية من داخل اللغة أو من داخل التفكير الذى لا يتجاوز ذاته؟ هذا ما يحاول «المبيرة» أن يفعله. فهو يرى أن ما ينطوى عليه الموقف من الكتابة باعتبارها ممارسة عقلية هو - من المنظور السوسيولوجى - أن الفعل متوجه نحو مجال لعب مفتوح لا وجود فيه لقواعد مقيدة متأصلة. فالمجال المبنى على ذلك النحو يتميز بأنه مجال مفتوح حافل بالاختلافات، والغياب، واللعب. فمثل هذه النظرة يمكن أن تشكل أساسا لنموذج نظرى مضمونه هو النظر للفعل الاجتماعى باعتباره ممارسات لاتتجاوز ذاتها فى مجال لعب مفتوح ديناميكيا. لكن ما بعد الحدأة، من ناحية أخرى، ترفض النماذج لأن النموذج يفترض أن الواقع (الطبيعى أو الاجتماعى) يمكن تمثيله أى يمكن أن يصبح «حاضرا مرة أخرى» فى لغة المعرفة. وعلى ذلك، فالمعرفة مابعد الحدائية، هى نتيجة ترتب على الفعل فى مجال اللعب، وليست تمثيلا له، والنظرية الاجتماعية مابعد الحدائية، سواء أكانت سوسيولوجية صريحة أم لا، تظل ذات طبيعة خطابية بمعنى أنها تفسر موضوعها من خلال تأملها لضرورة ولطبيعة التفسير ذاته. ولأنك أن ثمة مشكلة فى جعل الخطاب موضوعا للتحليل السوسيولوجى ووسيطا له فى نفس الوقت. لكن المشكلة الأكبر هى اتخاذ الخطاب كموضوع للدراسة. وهى مشكلة تفسح عن نفسها بجلاء إذا تساءلنا حول ما إذا كان هناك، فى العالم «الحقيقى»، فعل اجتماعى غير خطابى. أم أن الفعل العقلى الخطابى عليه أن يتعامل مع مواد خطابية أخرى من نفس النوع. فهذا هو ما تعنيه مابعد البنوية «بالتنافس» بمعناه الدقيق. ومن هذه الناحية، فبإمكانها تحقيق نجاحات فى مجالات مثل الأدب وكذلك بالنسبة للمتضمنين للزعة النسوية أو العالم الثالث أو الأفرو أمريكان الذين يستطيعون القيام بتعربة خطاب القوة من خلال مثل تلك التحليلات.

لكن يظل السؤال قائما: كيف يمكن بناء نظرية اجتماعية دون الاقرار بوجود حقيقة أو حقائق ما فى الواقع؟

يجب ليميرت على ذلك بأنه من الممكن أن تتفق على أن معطيات الواقع ضرورية حتى بالنسبة للسوسيولوجيا مابعد الحدائية، ومع ذلك فقد تقبل القول بأن تلك المعطيات ليس من الضروري أن تكون من نوعية مختلفة عن النظرية ولا أن تكون غير خطائية.

فمقاربة مابعد الحدائية لفكرة «الواقع» أو «الحقيقة» يمكن أن تكون ذات طابع عملي. بأن نتساءل عما نعينه بتلك الفكرة وما إذا كان من الممكن أن نلتف حولها حتى نزيد من قدرتنا على أن نعرف ونناقش. فهل بمقدور نظرية «النصوص»، بما فيها النصوص الخطائية، أن تقارب المشكلات التي تتعامل معها السوسيولوجيا والعلوم الأخرى بالرجوع إلى فكرة مثل «الحقيقة أو الواقع التجريبي»؟

يتوقف قبول مثل هذا البديل على معقولة أربعة افتراضات:

- ١- أن النظرية في صميمها نشاط خطائي،
- ٢- أن النصوص النظرية يمكن أن تكون على علاقة خطائية بواقع تجريبي هو بلا استثناء نص،
- ٣- أن النصوص التجريبية تعتمد على هذه العلاقة بالنصوص النظرية لكي تصبح ذات قيمة عقلية أو علمية،
- ٤- أن التفسيرات الخطائية، في بعض الحالات على الأقل، تؤدي إلى مزيد من الفهم بدرجة معقولة (Lemert, 110,113)

ومن الواضح هنا أن «ليميرت» يحاول التوفيق بين الاقرار بمعطيات الواقع الموضوعية وبين العالم اللغوي لما بعد الحدائية. وهو يفعل ذلك بأن يحول الواقع التجريبي إلى «نص تجريبي»، ورغم أنه «تجريبي» أي يتحدث ويتعامل مع وقائع غير لغوية، إلا أنه لغوي من حيث هو «نص». وتأتي عملية التنظير - التفكير التحليلي والتركيب والاستدلال - لتتعامل مع ذلك «النص التجريبي» بدلا من التعامل مع الواقع المنتج لذلك النص.

ومثل هذا النموذج لا يخلو من تناقضات ولا يجب عن تساؤلات أساسية بالنسبة لموضوعه.

فالذي يجعل نصا ما «تجريبيًا» هو اشارته إلى معطيات واقع غير لغوي، لكنه لا يشير إليها فحسب بل لا يمكن تجنب فكرة أنه مستمد منها، وكون أنه مستمد منها يعني أنها هي المصدر والأصل، أي أن الممارسة الواقعية هي مصدر نشأة النص التجريبي وأن هذه الخاصية - تحديداً - هي ما تجعله كذلك.

من ناحية أخرى، فوفقا لأية قواعد أو مناهج سيتم تعامل النص النظري مع النص التجريبي؟ أعني هل يمكن أن تكون تلك القواعد والمناهج لغوية بحتة؟ أم أنها تنشأ من التفكير في معطيات الواقع الذي يتحدث عنه النص التجريبي. ليس هذا فحسب، بل إن معطيات هذا الواقع تصبح هي مرجعية الصواب والخطأ في الحكم على النص التجريبي. فليس كل نص تجريبي صحيحاً بالضرورة والا كان علينا أن نفترض مصدرا مجازا للواقع يضمن صوابه. وحتى في هذه الحالة فمن الصعب تصور أن مثل ذلك المصدر يمكن أن يكون لغويا.

وعلى ذلك، فالنموذج مابعد الحدائي للنظرية الاجتماعية، كما يقدمه «ليميرت»، يجد نفسه مضطرا أولا للتعامل مع واقع تجريبي وثانيا لجعل الممارسة التجريبية ذاتها هي مقياس صواب النص التجريبي المستمد منها. لكنه - حين يفعل ذلك - يكف عن أن يكون «مابعد حدائيا» لأنه ينطوي صراحة على الاقرار بفكرة التمثيل، التي يعتبر رفضها المحور الأساسي للفكر ما بعد الحدائي.

ما هي الحدائية؟

ما بعد الحدائية، كما يتضح من العرض الذي قدمته، هي محاولة للتجاوز النقدي للمقولات الفكرية للحدائية. فما هي هذه الحدائية وما أهم ملامحها؟ يشير سيدمان إلى أن ثقافة «التنوير» هي مركز الحدائية الغربية. (Seidman, p.1) و «التنوير» هو مرحلة في الفكر الأوربي تميزت بالتأكيد على الخبرة والعقل الانساني، وعلى عدم الثقة بالدين وبسلطة التقاليد. كما تميزت بالنشأة التدريجية للمثل التي تبتتها المجتمعات الليبرالية، العلمانية، الديمقراطية. ورغم اختلاف تعبيراتها الفكرية، إلا أنه يمكن القول بأنها كانت مرتبطة - فكريا - إلى حد كبير بنظرة مادية للكائنات البشرية، وبشعور

متفائل بقدرته الانسان على تحقيق التقدم من خلال التعليم (والبحث العلمى الهادف للسيطرة على الطبيعة والمجتمع)، وبموقف يعلى من قيمة المنفعة فى المجال الاجتماعى والأخلاقي. (Oxford, Flew)

ومثل هذا التعريف، وإن كان ينطوى ضمنا على مقولات الحداثة التى ركزت عليها مابعد الحداثة، إلا أنه لا يبرزها بدرجة كافية. لكننا نجد هذه المقولات - بدرجة أو أخرى من الوضوح - فى التعريف الموسيولوجى للحداثة، وفى تحليل سكوت لاش لمقولاتها.

فموسيولوجيا، نجد أن الحداثة هى وجهة نظر خاصة تدور حول امكانات واتجاه الحياة الاجتماعية البشرية. ونجد جذورها فى «التنوير» وتتأسس على الايمان بالتفكير العقلانى. ومن منظور الحداثة فإن: الحقيقة؛ والجمال؛ والأخلاق؛ توجد كحقائق موضوعية يمكن اكتشافها ومعرفتها وفهمها من خلال التفكير العقلانى والوسائل العلمية. ومثل هذه النظرة، لتجعل التقدم الانسانى حتميا فحسب، بل هى تزوده بأساس لزيادة سيطرة الانسان على الوضع الانسانى ولزيادة حرية الأفراد. (Blackwell)

أما سكوت لاش، فهو يركز على جانب آخر. فالحداثة، كما يراها، تتميز بأن المجالات الثقافية المختلفة تتمايز وتستقل عن بعضها البعض استقلالا تاما، بحيث يصبح كل مجال هو الذى يضع معايير من طبيعته ذاتها وليس من أى شىء خارجه. وهذا يعنى أن القيمة داخل أى مجال ثقافى تعتمد على كيف يتطابق الموضوع الثقافى مع المعايير الخاصة بذلك المجال فى حد ذاته. فالقضايا النظرية تصبح أقل اعتمادا على مدى اعادة انتاجها للواقع، وأكثر اعتمادا على مدى استنادها إلى الأدلة والبراهين المستمدة من «المقال النظرى». والشئ نفسه صحيح بالنسبة للأخلاقيات.

ويحدد لاش، داخل عملية الحداثة الفكرية، مرحلتين - بمعنى من المعانى - شهدت الأولى منهما تمايزا بين الثقافة العلمانية والثقافة الدينية فى عصر النهضة، وشهدت الثانية تمايزا بين النظرى؛ والأخلاقي (السياسى)؛ والجمالى؛ فى القرن الثامن عشر.

وهذه التمايزات مكنت من نشأة «الواقعية» فى مختلف المجالات. ومحور الواقعية هو فكرة «التمثيل»: أن شىئا ما يمثل (أو ينوب عن أو يعكس) شىئا آخر، غالبا من طبيعة مغايرة. فالواقعية المعرفية تفترض أن المفاهيم والأفكار بإمكانها اعطاء صورة حقيقية عن الواقع (الموضوعى). وتفترض تمايز العلمانى عن الدينى، والفكرى عن الطبيعى والاجتماعى. والواقعية الأخلاقية / السياسية تؤسس الأخلاق (أو السياسة) على قوانين الطبيعة أو على العقل. والأخلاق تفرق بين «ما يجب أن يكون» وبين «ما هو كائن».

أما الواقعية الجمالية فهى تعتبر أن «الجمالى» هو «تمثيلات»: يقوم فيها نوع معين من الكيانات بتمثيل نوع آخر. وإن كانت مثل هذه «التمثيلات» لتصور «حقيقة موضوعية» على نحو ما نجد فى قضايا ومفاهيم العلوم. لكنها فى الفن تتبنى المواصفات العلمانية الخاصة بالمنظور، وفى الأدب تجرى الأحداث وفقا لمفهوم السببية (النفسي غالبا) وتتكون الرواية (خاصة فى القرن الثامن عشر) من بداية ووسط ونهاية فى تسلسل عقلاى. (الواقعية السردية).

(Lash: 6-8 & 1394)

وتترتب على فكرة «التمثيل» هذه عدة نتائج هى فرضيات قائمة وراء تلك الفكرة:

- أن المعرفة تمثيل للواقع (الطبيعى أو الاجتماعى)
- أن هناك حقيقة قائمة فى الواقع تقوم الذات العارفة بتصويرها، وتصوغ ذلك فى لغة محملة بالمعنى الذى يشر إلى «أصل» «موضوعى»، أو إلى «مركز» تتبع منه الحقائق.

- أن «الذات» الانسانية واعية وعاقلة وقادرة على ادراك الواقع، وهى بذلك متماثلة مع ذاتها دون انقسامات أو تمايزات داخلية.

- أن الفرد الانسانى فاعل اجتماعى عاقل قادر على الاختيار العقلانى، وعلى السيطرة على الواقع الطبيعى والاجتماعى.

- أن التقدم الانسانى والتحرر يشكل مسار حركة التاريخ.
- أنه يمكن لمنظومات تفسيرية كبرى ان تقدم تصورا صحيحا للواقع بمختلف جوانبه ومستوياته، وتقود إلى

التحرر الانساني الشامل.

وهذه المقولات هي ما حاولت ما بعد الحداثة تجاوزه نقديا.

والمسألة هنا هي أن ثمة افتراضات حدائية أصبحت تعاني من أزمة نتيجة للأحداث والتطورات التي شهدتها القرن العشرون خاصة. افتراضات من مثل: وحدة الانسانية؛ وأن الفرد هو القوة المبدعة للمجتمع وللتاريخ؛ وتفوق الغرب؛ وأن المعرفة العلمية هي «الحقيقة»؛ والايمان بحتمية التقدم الاجتماعي والانساني.

فقد عانت تلك الافتراضات من أزمة ظهرت ملامحها الخارجية في حالة من الغوران الثقافي في كل مكان (بتعبير سيدمان) تمثل في: عودة الأصولية الدينية؛ انحسار سلطة مؤسسات اجتماعية أساسية؛ ضعف الأيديولوجيات ودور الأحزاب الغربية؛ الحروب الثقافية التي احتدمت حول المعايير الأدبية والجمالية وحول نماذج المعرفة.

فهل يعني ذلك انتهاء الحداثة؟ يجب سيدمان على ذلك بالنفي. ذلك أن ثمة معالم حدائية أساسية تشكل قوام العالم المعاصر. منها: الاقتصاد القائم على الصناعة؛ والسياسات المتمركزة حول الدولة القومية؛ والأحزاب السياسية؛ وجماعات المصالح؛ والمناظرات الأيديولوجية التي تدور حول الجدارة النسبية لتنظيم السوق والدولة بحيث يؤدي للنمو الاقتصادي والتقدم الاجتماعي؛ والتخصص المؤسسي وتخصيص الأدوار والخبرات داخل المؤسسات؛ والمعرفة المقسمة إلى مباحث والمنظمة حول أيديولوجيا التقدم والتنوير العلمي؛ والاحتراف العام بثقافة الخلاص الفردي والأمل التحرري.

ومعنى ذلك: أن الحداثة لم تستنفد قواها. فهي وإن كانت في أزمة إلا أنها مستمرة في تشكيل معالم حياتنا المعاصرة. (Seidman. p2).

أود في ختام هذا المقال أن أبدي بعض الملاحظات أو التساؤلات النقدية حول ما بعد الحداثة. وسأوجزها في أربع نقاط:

- تختص الأولى بالفرضية ما بعد الحداثية: إذ يتحرك ما بعد الحداثيون داخل فرضية أساسية، غير معلنة، لكنها متحققة وراء طريقة تفكيرهم في كل النقاط التي أتاروها ضد الحداثة: اللغة هي كل ما هنالك؛ الذات تصور وهمي؛ المعنى والحقيقة صياغات لغوية؛ العقل الفاعل افتراض ميتافيزيقي.

هذه الفرضية هي أنه إما أن تكون اللغة وسيطا نتعامل معه من خارجه أو أن تكون هي كل ما هنالك. والذات: إما أن تكون متوحدة داخليا وثابتة وكائنة على نحو ملموس أو تكون وهما. والمعنى والحقيقة: إما أن تكون أشياء قائمة هناك برأسها بحيث يمكن رصدها أو تكون مجرد صياغات لغوية. والعقل: إما أن يكون كيانا مستقلا بذاته أو يصبح فرضية ميتافيزيقية.

أعني أنه وراء كل نقطة من تلك النقاط هناك تصور محدد لما يجب أن تكون عليه الأشياء حتى نتعامل معها على أنها موجودة فإن لم تكن كذلك فهي ليست ذات وجود. فليس لديهم أي تصور أو احتمال لأن تكون تلك الموضوعات حقيقية على نحو غير الذي يتصورون به ما يجب أن يتسم به ما هو حقيقي. والتصور الذي يتخذونه موضوعا لنقدمه هو بالفعل ذلك التصور الذي يسهل نفاه. فإذا تم ذلك اعتبروا أن الموضوع ذاته أي موضوع ذلك التصور، نفسه، قد تم نفاه. وتصوراتهم ذاتها لتلك الموضوعات تتسم بالاختزالية والتشويبية.

فهم يتوقعون أن يروا الذات، والمعنى، والحقيقة، والعقل: كأشياء كائنة قائمة بذاتها. فإذا لم تكن موجودة على هذا النحو فليس لها وجود. وهذا هو الجذر الحسي المباشر للتصورات ما بعد الحداثية. وهو تصور في أساسه ميتافيزيقي بمعنى أنه مفارق للواقع دون أن يكون تجريدا مستمدا منه، ذلك الواقع الذي هو ليس مجرد أشياء: بل أيضا عمليات وعلاقات. وعلى المستوى الانساني: فعاليات وإرادات ورغبات واحتياجات. هذا أولا. وثانيا: للواقع أيضا، على ذلك النحو، مستويات متعددة تدرسها العلوم الفيزيائية والرياضية والانسانية. ولكل منها مفاهيمه ومناهجه وأدواته التي تشكل الوسائط المعرفية للتعامل معه. هذه الوسائط ذاتها ابداع انساني. وهي امتداد للحواس الانسانية، وهي بصفتها تلك، وإن كان لها

فى تلك الحالة. هل يبقى لها سوى الاحالة الذاتية الى نفسها والتي هى عملية لانتهائية ودائرية لاتتوقف.

ألا تتحول اللغة فى هذه الحالة، إلى أصل ما، ومركز ما، وهوية ما، مكثفية بذاتها عما سواها. تفرض نفسها على الحياة الانسانية دون وظيفة ودون معنى. وتتوقف عن أن تكون ابداً انسانياً تاريخياً ينشأ لتلبية لاحتياجات ووظائف الحياة الاجتماعية والانسانية. وتتحول بذلك إلى وجود ذاتى الخلق ذاتى المركز ذاتى الحركة مستغن عما سواه.

ألا تتحول اللغة - لدى ما بعد الحداثيين - إلى إله جديد. جديد لأنه إله بلا معنى يتمتع حين يكفى بذاته بعقم خاص يجعله زائداً على الحاجة ويجعله مجرد موضوع للعب. إلى نوع خاص من اللعب يفرض نفسه علينا دون أن يستدعيه أحد أو يختاره أحد.

والا تكون ما بعد الحداثة، من هذه الزاوية، بعد أن وعدتنا بالغاء الأصل والمركز والذات والهوية والمعنى والحقيقة المتعالية، تركتنا أمام وجود حولته إلى ميتافيزيقا كاملة. فوق بشرية وفوق اجتماعية وفوق تاريخية وفوق فيزيقية. أمام وجود ذاتى المنشأ والغاية متعال على كل ما يتعلق بعالمنا الأرضى. يفرض نفسه علينا ويتخللنا فى كل جوانب حياتنا دون أن تكون لنا إرادة ولا قدرة على فهمه بل دون أن تكون لدينا أية رغبة أو حاجة إلى وجوده.

- أما النقطة الثالثة فتختص بحكاية «الحكايات الكبرى» :
والتي هى مسألة الأنساق التفسيرية ذات الطابع الكلى.

فالواقع أن الانسان فى حاجة عميقة إلى الشعور بالمعنى فى العالم الذى يحيا فيه. وهى حاجة ليست فردية فحسب بل اجتماعية أيضاً. لذلك يميل الانسان دائماً الى تكوين صورة من لتفسير ذلك العالم. هذه الصورة لا تكون غالباً، ذات طبيعة معرفية بالكامل، أى أنها ليست انساقاً مبنية على معارف علمية خالصة، بل هى مزيج من المعارف (الجزيئية وربما غير المترابطة بإحكام)؛ ومن الايديولوجيا (التصورات الناشئة عن الوضع الاجتماعى والثقافى والتي تعبر عن منظور معين للرؤية)؛ ومن الرغبة أو التمنى أو التخيل (المخيال بالتعبير الحديث). هى مزيج من كل ذلك، لكنها - فى

واقعتها الخاص، إلا أنها ليست من طبيعة مستوى الواقع الذى تدرسه. واللغة هى إحدى تلك الأدوات وان تميزت عنها جميعاً بأنها ملازمة للتفكير الانسانى، وبأنها بينما تتشكل من خلال الفعلية الانسانية فإنها بدورها تشكل طريقة التفكير وبنية التصورات والفعاليات الانسانية.

ومابعد الحداثة تتوقف عند هذه اللحظة. أى اللحظة التى تبدو فيها اللغة وهى تحيل الى ذاتها؛ وهى تشكل العقل الانسانى؛ وهى تحيط بعالم الانسان من كل جوانبه. دون أن ترى اللحظات الأخرى فى نفس الظاهرة اللغوية. لحظات النشأة التاريخية للغة؛ واكتساب اللغة؛ وتطور اللغة مع تطور الوضع الانسانى؛ واحالتها المستمرة الى مالىس لغوياً.

-وهو ما ينقلنا إلى النقطة الثانية التى تختص باللغة مابعد الحداثة.

فاللغة وسيط تعبيرى / تواصلى / اخبارى يتعلق بالخبرة الانسانية بالواقع، وتداولها فى الفضاء الاجتماعى. وهى أكثر من ذلك وسيط لفهم ذلك الواقع من خلال الخبرة الانسانية. فهى تتخلل كل عمليات التفكير والاحساس والادراك.

رغم ذلك فهى لاتشكل نفسها بنفسها تلقائياً. أى انها لاتنظم فى عبارات ذات معنى (أى تنتظم فى تكوينات رمزية تصبح مفهومة لدى المتلقى) إلا من خلال عملية ليست هى ذاتها لغوية. ذلك ان اللغة نشأت داخل التاريخ وتشكلت من خلاله. وإذن فهناك عمليات ذات طبيعة غير لغوية تنظم مفردات وتراكيب اللغة بطريقة معينة وخاصة تجعلها قادرة على القيام بوظيفة محددة بالنسبة لكل موقف محدد.

وهى لايمكنها القيام بتلك الوظيفة الا من خلال حالتها الدائمة الى مالىس لغوياً. وهنا بالتحديد تكمن قيمتها كإطار رمزى.

وتصور أن اللغة لاتحيل الا لذاتها لايفسر لنا أهم خصائص اللغة وهى أنه يتبع العبارة اللغوية فعل ما أو استجابة ما؛ على مستوى التفكير أو الشعور أو الادراك، أو فعل حركى يحدث تغييراً ما أو أثراً ما فى واقع معين. فلو كانت اللغة لاتحيل الا لذاتها فكيف نفسر اقترانها بالتأثيرات التى تحدثها. وماذا يمكن أن تكون وظيفتها

نهاية الأمر (أو في بدايته) - تعبر عن احتياج انساني - فردى واجتماعى - لتحقيق الشعور بالمعنى والغاية.

وكون أن مثل تلك الأنساق التفسيرية الكلية يمكن أن تتحول - أو تحوّل بالفعل - إلى منظومة دوجمائية ترتدى ثوباً معرفياً، فليست هذه خاصية متأصلة في بنية تلك «الحكايات» ذاتها. وإنما هي تعبير عن تحولات تجرى عليها من قبل فاعلين اجتماعيين وسياسيين لأسباب ليست ناشئة بالضرورة من خصائص تلك «الحكايات».

ولعل الموقف الفعال إزاء تلك التحولات هو تحليلها نقدياً لكشف آليات عملها وتحديد نطاقها التاريخي وحدودها المعرفية.

ولست أعنى بذلك، أننا علينا أن نبقى على تلك «الحكايات الكبرى» كما هي. لأنها في الواقع الفعلية، تشهد تغيرات بفعل عوامل عديدة: معرفية وثقافية واجتماعية وتكنولوجية. فمع تغير الوضع الانساني تتغير طبيعة ومكونات «الحكايات» المانحة للمعنى. لكن يبدو، أن الانسان، حتى عصرنا الحالي على الأقل، ما زال لديه حاجة عميقة للمعنى، للشعور بأن العالم حوله مفهوم على نحو ما، وقابل لأن يسيطر عليه الانسان ويوجهه اى قابل لأن يكون انسانياً. وبالتالي، فهو فى حاجة «لحكايات كبرى» ما.

على أن الشعور بهذه الحاجة الانسانية العميقة هو ما نفتقده عموماً لدى ما بعد الحديثين، فهم يتحدثون عن الانسان دون أن يلتفتوا كثيراً الى انه كائن حي واع. وأن الحياة والوعي لها متطلباتها ولها فعاليتها ولها تحقيقاتها. وما يفعلونه، على مستوى الفعل، هو أنهم يستبدلون «بالحكايات الكبرى»، «حكايات صغرى» بعضها ينطوى على تبصرات نافذة، لكن أكثرها، عقيم غير منتج للمعنى.

فحكاية «اللغة» التى لانحيل إلا لذاتها؛ وحكاية «الذات» التى تحلت إلى وهم؛ وحكاية «المعنى» الذى اختفى بلا رجعة؛ وحكاية «الواقع» الذى أصبح من المحال ادراكه: هذه كلها حكايات «صغرى» تتسم بعقم معرفى متفرد. وهى فى أحسن الحالات تعبير عن احتجاج ما وتمرد ما على أوضاع واحباطات شهداها القرن العشرون.

على أن ثمة «حكايات صغرى» أخرى، يمكن أن تكون ذات تبصرات معرفية وفكرية عميقة، خاصة إذا نزعنا عنها قشرتها الخارجية التى تدخلها فى اطار حكايات النوع الآخر. أعنى بذلك: حكاية المعرفة التى تتخللها وتشكلها وتشكل بها القوة (أو السلطة) والتى تخلق - من هذه الزاوية - أنظمة متعددة للحقيقة؛ وحكاية التحليل الملموس للوقائع التاريخية (خاصة تاريخ نظم الأفكار) دون قوالب جاهزة سلفاً؛ وحكاية التضالات السياسية «الصغرى» التى تشكل فى مجموعها تحرراً من مفهوم السلطة ذاته. فأمثال هذه الحكايات يمكن فعالاً أن تؤدى بنا إلى وضع انساني ومعرفى أفضل، اذا تم تبنيها وتحويلها إلى ممارسة اجتماعية فعلية.

- أما النقطة الأخيرة فتتعلق بما يمكن تسميته بالهاجس مابعد الحديث.

فالملاحظ - أولاً - أن ما بعد الحداثة تقوم على رفض أشياء معينة: التفسيرات والأنساق الكلية التى تحاول فهم كل شيء من خلال نظرية واحدة؛ والذات المتوحدة العاقلة التى تختار أفعالها بحرية والقادرة على المعرفة وعلى صنع الواقع الانساني؛ والموضوعية التى تجعل الواقع - الطبيعي والانساني - ذا حقيقة مستقلة، على الذات العارفة أن تكتشفها؛ وتمثيل الواقع فى الفكر بحيث يصبح منعكساً فى مقولاته، ويصبح بمثابة الأصل والمركز الذى تستقى منه الحقائق؛ وحداية المعرفة العلمية التى تستبعد العناصر الذاتية وتجعل المعرفة تبدو يقينية النتائج.

والملاحظ - ثانياً - أن رفض ما بعد الحداثة لتلك الأشياء لا يستند إلى استدالات أو منطق متماسك يحاول أن يقنع القارئ بصواب ما يذهب اليه. وإنما يعزو الأفكار المرفوضة إلى أوهام معينة مثل ميتافيزيقا حضور الصوت أو الكلمة، ويميز التحول المستمر بين الدوال والمدلولات؛ أو تشيع اللغة بالمجاز؛ أو تخلل الرغبة ولادة القوة للعمليات العقلية؛ أو يصف عمليات صنع الحقائق فى السياقات المختلفة بهدف السيطرة العقلية على الأفراد من داخلهم؛ أو غزو العلامات والدوال لعالم الانسان وحلولها محل المدلولات.

والنقطة أن أولاً وثانياً معاً تعطي الانطباع بأن رفض تلك الأشياء كان سابقاً على وليس تالياً لما يقدم كتبرير له. وبذلك يظل التساؤل عن مصدر ذلك الرفض مفتوحاً.

ولو بحثنا عما هو مشترك بين الأشياء المرفوضة لربما وجدناه فيما يمكن تسميته بادعاء امتلاك الحقيقة. إذ يبدو أن ثمة هاجساً أو مزاجاً عقلياً ونفسياً خاصاً تكون لدى مفكرى مابعد الحداثة، وربما لدى غيرهم من المثقفين من جيلهم والأجيال التالية، جعلهم ينفرون من ادعاء امتلاك الحقيقة، ذلك الادعاء الذي بدا لهم - على المستوى العقلي والنفسى والاجتماعى - واضح البطلان. من هنا نشأت التفسيرات العديدة التي تحاول تصوير الأوهام أو العمليات التي أدت إلى ظهوره بل وهيمته، ثم إلى سقوطه بعد ذلك.

على أن السؤال هو: هل كان من الضروري، لنفى

ادعاء امتلاك الحقيقة، أن يتم نفى كل المقولات المعرفية المتعلقة بمسألة المعنى والحقيقة (أو الواقع) ؟

أعتقد أن ذلك لم يكن ضرورياً، بل ربما كان من شأن ذلك النفى جعل المسألة إشكالية بلا حل. بينما لو فهمنا تلك المقولات داخل إطار التفاعل المتبادل بين الإدراك والخبرة الإنسانية من جانب وبين معطيات الواقع - كاشياء وعمليات وعلاقات - ذات المستويات المتعددة، من جانب آخر؛ فسنجد لدينا منظورات متعددة للتعامل معرفياً مع الواقع دون أن يكون علينا أن ننصّر أن ثمة جوهر ما أو ماهية ما قائمة وراءه علينا أن نتمثلها فى اذهاننا، ودون أن يكون علينا أن نبرهن نظرياً على وجود الواقع لأن التفكير النظرى نفسه منشؤه الممارسة الإنسانية الاجتماعية التاريخية ذاتها وليست أية أطر استدلالية منطقية.

المصادر

- (1) Sarup, Madan: Past-Structuralism and Post Modernism: an Introductory guide., Harvester Wheatsheaf. N.Y. London., 1988.
- (2) ليوتار : الوضع ما بعد الحداثى. ترجمة: أحمد حسان. دار شرقيات. القاهرة ١٩٩٤.
- (3) Lemert, Charles, Post modernism is not what you think., Blackwell Publishers., 1997.
- (4) Seidman, Steven, The Postmodern Turn, Cambridge University Press, 1994.
- (5) Webster, Frank: Theories of information Society, Routledge, London and N.Y. 1995.
- (6) Gutting, Gary: The Cambridge Companion to Foucault, Cambridge university press, 1994.
- (7) Blackwell, The Blackwell Dictionary of Sociology, Allan G.Johnson, Blackwell reperence., 1995.
- (8) Oxford, Dictionary of Philosophy, Simon Blackburn, Oxford University press., 1996.
- (9) Flew, Aatony, A dictionary of Philocopy, Pan Books, 1981.
- (10) Lash, Scott, Sociology of Post modernism, Routledge london and N.Y., 1992.

(*) التمثيلات تنطوى على محاكاة للواقع؛ بينما الرموز تشير الى معنى وليس الى واقع؛ أما المعلومات فهي تشير الى الواقع لكنها لا تحاكيه، كما أنها قابلة للاستخدام الفورى.

(*) يقسم ليمبرت مابعد الحداثيين الى مجموعتين:

الراديكاليون: مثل دودريار، يعتبرون أن الحداثة شئ ينتمى الى الماضى، وأن الوضع الراهن: فوق حقيقى (hyper real) والاستراليجيون: مثل فوكو ودريدا ولاكان، يرون أن اللغة (الخطاب) أساسية بالنسبة لأى علم حول الانسان؛ ويرفضون أية صياغة لجوهر شامل أو كلية، كأساس أو مركز لفكرهم.

أما من يتخذون موقفاً نقدياً من فكرة الأناس الكلية لكنهم لا يرفضون مفاهيم الحداثة مثل مدرسة فرانكفورت خاصة هابرماس، فيسميهم حداثيين راديكاليين.

مفكرو ما بعد الحداثة*

ويحمل خصائصها دون أن يدرك ذلك. ذلك أن اللغة هي التي تشكل بنية اللاشعور، تلك البنية التي تحكمها نفس الميكانيزمات التي تحكم اللغة. فالاستعارة في اللغة (أي التشبيه الذي غاب فيه أحد الطرفين) تقابل عملية التكيف في اللاشعور (أي العملية التي تندمج فيها صور من أكثر من موضوع لتكون صورة مركبة محملة بالمعنى والطاقة المستمدة من الصور الأصلية). والكناية في اللغة (والتي هي تشبيه غاب فيه الطرفان مع وجود شبهة حقيقية) تقابل عملية الإزاحة في اللاشعور (وهي العملية التي تتحول فيها الطاقة النفسية الخاصة بصورة عقلية معينة إلى صورة أخرى بديلة). وعمليات اللاشعور جميعا تستخدم هاتين العمليتين لتجنب الرقابة النفسية، فتجعل بذلك ما ليس مقبولا في الوعي يبدو مقبولا. ولذلك فعمليات اللاشعور، مثل الخطاب، تقول في الظاهر غير ما تعنيه فعلا. فهناك اختلاف بين المحتوى الظاهر والمحتوى الكامن.

ولأن اللغة هي التي تشكل «الذات» فلا وجود للذات في استقلال عن اللغة. فنحن جميعا مغمورون في لغة الحياة اليومية وليس بإمكاننا الخروج منها. والمعنى يظهر فقط من خلال الخطاب نتيجة للإزاحات المستمرة

فيما يلي - كما سبق أن ذكرت - مدخل القسم الأول من المقال - أهم الأفكار التي ترتبط بالمفكرين ما بعد الحداثيين البارزين. والذين ارتبطت أسماؤهم في أذهاننا بما بعد الحداثة أو ما بعد النيوية وهما مصطلحان استخدمتهما بنفس المعنى خلال معظم أجزاء المقال السابق.

لاكان : البنية اللغوية للاشعور:

يمكن رصد نوعين من النظريات لدى لاكان: أحدهما يختص بالتحليل النفسي، والآخر يختص باللغة. والنوعان مترابطان على نحو ما. على أن ما يهمنا هنا بالدرجة الأولى هو نظرياته في اللغة والتي من خلالها يمكن التعرف على نظريته في «الذات» و«المعنى» و«الحقيقة» والعالم الانساني بصفة عامة. وعلى ذلك سأركز هنا على نظريات اللغة وفي الوقت نفسه، سأشير إلى نظريات التحليل بقدر اتصالها بنظريات اللغة. يتحدث لاكان عن اللاشعور (الفرويدى) باعتباره بنية متخفية تشبه في تركيبها بنية اللغة. واللغة عنده هي الشرط المسبق للفعل الذى بواسطته نصبح مدركين لذواتنا باعتبارها كيانا متميزا. إلا أنها في الوقت نفسه هي حامل المعطى الاجتماعى، والثقافة، والتحريمات، والقوانين. والتكوين النفسى للطفل يتشكل من خلالها

* (٢) تابع للقسم الأول من مقال الدكتور عاطف أحمد.

لسلسلة الدلالات. والدال يحيل دائما إلى دال آخر. ولا توجد كلمة لغوية خالية من الاستعارية (أى إحلال دال محل آخر). والكلمة تعرف فقط من خلال كلمات أخرى. والفرد خلال مسار حياته يبني باستمرار سلاسل كثيرة من الدوال يحل فيها باستمرار دوالا محل أخرى ومن ثم تتباعد المسافة دائما بين الدال المتاح والمرئى وبين كل ما هو لاشعورى. ولاتحتاج الفرصة أبدا لكى تتكون لدينا صورة ثابتة للذات لأننا لانملك مجموعة خصائص ثابتة.

وهناك ثلاثة أنظمة يتحرك داخلها التكوين النفسى: النظام الصورى: أى حالة الحضور البصرى المباشر فى العالم الذى لا يتميز عن الذات بل يكونان حالة واحدة دون أدنى تمايز، وهى حالة قبل لغوية وبالتالي قبل رمزية. والنظام الرمضى: حيث تدخل اللغة وتشكل الذاتية وتميزها عن العالم، وحيث يدخل الاجتماعى بما يحمله اسم الأب من معنى مبهم ومن تحريمات تتخذ شكل القوانين. والنظام الراقى أو الحقيقى: وهو نظام لا يمكننا معرفته لأنه مجاوز للغة وإن كان علينا رغم ذلك أن نفترض وجوده. وبالتالي فليس بمقدورنا أن نخبره مباشرة وإنما نتعامل معه من خلال وساطة النظامين الآخرين. (Sarup. ch. one)

دريدا : تفكيك المعنى :

كان سويسر يعيز بوضوح بين الدال اللغوى (منطوق اللفظ) وبين المدلول (الصورة التى تتكون عنه فى الذهن). ويرى أن العلاقة البنيوية بين الدال والمدلول تكون العلامة اللغوية. ومجموع العلامات اللغوية يكون اللغة. وهذه العلامات ذات طبيعة اتفاقية أى أنها تشير إلى ما تشير إليه نتيجة للاتفاق والاستعمال المتداول، وليس لأية ضرورة كامنة فى هذه العملية. ويكتسب الدال قيمته الدلالية من خلال اختلاف موضعه داخل بنية اللغة.

وكانت هذه النظرية هى محور الاهتمام الرئيسى لدريدا فوجه كثيرا من نشاطه الفكرى إلى نقدها. فهو يرى - مثل لاكان - أن الدال لا ينتج مدلوله مباشرة. فالدوال والمدلولات ليست بينها علاقة تقابل واحد لقاء واحد، بل هى تنقسم عن بعضها باستمرار وتعود فتكون

ترابطات جديدة وهكذا. بل ليس هناك تمييز واضح بين الدوال من ناحية والمدلولات من ناحية أخرى وإنما يتحول الواحد منها إلى الآخر فيتبادلان المواقع باستمرار. وهى عملية ليست فقط لانتهائية بل هى فى الوقت نفسه دائرية. فلا نستطيع أن نصل إلى أى دال لا يكون مدلولاً فى سياق آخر.

وينبنى على ذلك أن المعنى لا يكون ذا حضور مباشر فى العلامة اللغوية. ذلك أن معنى العلامة هو مسألة ما ليست عليه هذه العلامة، وبالتالي فهو غائب عنها أيضا. فالمعنى متبعثر ومتناثر على طول سلسلة الدوال. فلا وجود له فى أية علامة لغوية واحدة لأنه دائما فى حالة تراوح للحضور والغياب معاً.

وبنية العلامة تتحدد من خلال «الأثر» لذلك الآخر الذى هو دائم الغياب. والذى لا يمكن العثور عليه فى وجوده الكامل.

ومعنى ذلك أن «هدف» المعرفة (أى المعنى) لا يمكن أن يتطابق مع «الوسيلة» (أى العلامة) التى تستخدمها. فالعلامة ليست جسرا يصل ما بين أصل (الواقع المشار إليه) وما بين الهدف أو الغاية (المعنى) لأن العلامة مسكونة بالفعل بأثر علامة أخرى لانظهير أبدا بصفقتها تلك.

كذلك فهناك حقيقة أن اللغة عملية زمنية. المعنى فيها دائما معلق، دائما مؤجل. فهو لا يتماثل مع ذاته أبدا.

وافترض أن هناك منطقة يقين متاح التعامل معها مباشرة، هو ما يسميه دريدا «ميتافيزيقا الحضور». وهو أن نتصور أن العالم الإدراكى الذى نخبره هنا والآن هو عالم مدرك مباشرة. وميتافيزيقا الحضور هذه هى ما نجعلنا نعطى أولوية للكلام المنطوق (للصوت) على الكتابة وهى الأولوية التى يسميها دريدا «مركزية الصوت» وهى مركزية ترتبط بمركزية أخرى هى «مركزية الكلمة أو العقل»: أى الحضور الذاتى للوعى الذاتى بكامله.

وميتافيزيقا الحضور هى ما جعلت التقليد الفلسفى الغربى، من أفلاطون إلى شتروس، يتعامل مع الكتابة على أنها طريقة فى التعبير تنتم بأنها مغترية وفاقدة للحياة، بينما يحتفى بالصوت الحى. وتقف من وراء هذا

بدرجة من التمعن بحيث تتمكن من الكشف عن أن التصنيفات المفاهيمية التي يستند إليها النص تخفى في تحقيق ما تطالب به هي ذاتها. الأمر الذي يتضح من الاستخدام غير المتسق والمتناقض لهذه المفاهيم داخل النص ككل. أي أن النص يخفى في تطبيق المفاهيم التي يدعو إليها، على نفسه. بمعنى آخر فالمعايير أو التعريفات التي ينشئها النص، يستخدمها هو بطريقة تجعلها تنفي نفسها.

وتتحقق تلك العملية التفكيكية عن طريق قراءة النص من الداخل، ومساءلته، واختراق دفاعاته والكشف عن أنه يستخدم غالباً مجموعات من الثنائيات المتعارضة، يجعل أحد طرفيها له الأولوية والأفضلية على الطرف الآخر. ثم يوضح كيف أن هذه الأولوية لأحد طرفي الثنائية تستند، لكي تجعل هذا الطرف متماثلاً ذاتياً، إلى إقصاء الطرف الآخر. وأن عملية الإقصاء هذه تستند بدورها، ليس على أي منطق مقنع، بل على قوة وهيمنة المجاز. فالمجاز هنا تقوم بوظيفة تعزيز منطق الاستدلال. بحيث تظل المعاني غير مستقرة وغير مؤكدة ومؤجلة دائماً.

وهذا التفكك لا يقتصر، عند دريدا، على الخطاب وحده، بل يمتد إلى أشياء أخرى، منها مفهوم الذات. فبدلاً من الذات الموحدة والمستقرة أو الوعي المتجانس، يرى دريدا أننا أمام ألعاب متعددة الوجوه ومفتنة لما قد نراه ذاتاً موحدة.

على أن دريدا، يفهم عنه أحياناً أنه ينكر إمكانية وجود حقيقة ما، لكن يبدو أن الأقرب للصواب أن نفهمه على أنه يحاول تجنب أية تأكيدات حول طبيعة الحقيقة.

(Sarup. ch.2)

فوكو : جنياولوجيا التاريخ وأركيولوجيا المعرفة:

يتسم فكر فوكو بأنه يقف ضد أي نوع من أنواع التنظير الكلي. وضد التحليل الذي يتناول ظواهر كلية بطريقة تشكل نسفاً نظرياً.

وهو يستند في أعماله، على رؤية للتاريخ، استمدتها من نيته، تقوم على مفهوم الجنياولوجيا الذي يعتمد

التحيز نظرة معينة للإنسان، باعتباره قادراً على خلق معانيه والتعبير عنها بصورة تلقائية، وممتلكاً لنفسه بالكامل، ومسيطر على اللغة كوسيط شفاف يعبر عن كل ما بداخله. وما أخفقت هذه النظرة التقليدية في رؤيته هو أن الكلام المنطوق يمكن أن يكون من درجة أدنى من الكتابة مثلما يمكن للكتابة أن تكون ذات درجة أدنى من الكلام المنطوق.

كذلك فميتافيزيقا الحضور تتجاهل خاصية أساسية في اللغة هي المجاز (الاستعارة). فعلى خلاف النظرة التي كانت ترى المجاز باعتباره يمثل أحد جوانب الوظيفة التعبيرية للغة، يبدو المجاز، بالنسبة لدريدا على الأقل، خاصية أساسية للكلام. فاللغة تعمل دائماً من خلال نقل نوع ما من الحقيقة إلى نوع آخر، وبذلك فهي أساساً ذات طبيعة مجازية. فحتى النظريات والفكر الفلسفي مشبعان بالمجاز دون أن ندري.

فالمعاني تتحول هنا وهناك. والمجاز هو الاسم الذي تحمله العملية التي تقوم بذلك. والتي تنتج كثرة من المعاني. أولاً: لأنه لا توجد حدود لعدد المجازات الممكنة لأية فكرة معطاة. وثانياً: لأن المجاز هو نوع من الصياغة اللغوية ذات المعنى المزدوج. فهي تقول شيئاً وتعني - أو تدعك تفهم - شيئاً آخر. فهي تستثير إقامة علاقات لكن تحديد هذه العلاقات هو - إلى حد كبير - مهمة المستمع أو القارئ. ففهم المجاز عملية خلاقة مثل صناعة المجاز ذاته. والنقطة الهامة هنا هي التأكيد على أن المجاز هو أحد الطرق التي تتشكل بها كثير من أنواع الخطاب والتي تؤثر بقوة في الكيفية التي ندرك بها الأشياء. وأن الصياغات المجازية تسمح بإمكانية القيام بأفعال معينة وتستبعد أخرى. وتحدد - بدرجة كبيرة - ما نستطيع التفكير فيه داخل أي مجال.

وتقوم منهجية التفكيك عند دريدا، على الملاحظات السابقة خاصة حول الطبيعة المجازية للغة وتحولات الدوال والمداولات. فالتفكيك يتخذ مسألة البنية المجازية للنص مأخذ الجد. ولما كانت المجازات لا تختزل إلى حقائق، فإن تكوينها بصفتها تلك هو جزء من النص. وطريقة التفكيك ترصد النقاط التي يطمس عندها النص بنيته المنطقية. فهي طريقة في قراءة النص

بدوره على فكرة الاختلاف وليس التواصل التاريخي.

فالمؤرخ الجنيالوجي يبدأ بالحاضر، ممسكا خيطا ملموسا، ويعود به إلى الوراء زمنيا حتى يصل إلى نقطة اختلاف. وعند هذه النقطة يبدأ العودة مرة أخرى إلى الأمام مقتفيا أثر التحولات التي طرأت على موضوعه، ومحافظا على الانقطاعات محافظته على الروابط التاريخية. والفكرة هنا هي أن الخطابات / الممارسات، المغترية، يتم استكشافها بحيث تبرز جوانبها السلبية في علاقتها بالحاضر محدثة انفجارا في «عقلانية» الظاهرة التي كانت أمرا مسلما به قبل ذلك.

والتحليل الجنيالوجي هنا، يختلف عن التحليل التقليدي في عدة نقاط:

فبينما يميل التحليل التقليدي إلى وضع الأحداث داخل أنظمة تفسيرية كبرى وداخل عمليات خطية متصلة ويحتفي باللحظات الكبرى والأفراد العظماء ويسعى إلى ايجاد نقطة تكون بمثابة أصل؛ يحاول التحليل الجنيالوجي التركيز على فردية الأحداث، ويعتمد عما هو مشهود وفخم في اتجاه ما لا يحظى بالمصداقية ويعاني من التجاهل ويشكل طائفة كاملة من الظواهر التي سلبت توارixها.

فالجنيالوجيا، عند فوكو، تركز على المعارف المحلية والمتقطعة والتي توصف بأنها دون المستوى وغير شرعية، بهدف بحث الحياة في المعرفة التاريخية بنضالات تم استبعادها من التاريخ، وفي مواجهة دعاوى الكيان النظري الموحد الذي يقوم بتصنيف ذلك النوع من المعارف ويشكلها في ترتيبية منظمة باسم معرفة حقيقية ما. كذلك تكشف الجنيالوجيا عن تعددية العوامل وراء أي حدث من الأحداث كما تكشف هشاشة التكوينات التاريخية.

وتدور كثير من كتابات فوكو، من خلال قراءة تفصيلية وتحليلية للجنون، والمصح، والسجن، والمسألة الجنسية؛ حول نقد عملية الحدأة. وإحدى الخصائص الأساسية في كتاباته هي تكثيف فكرة تاريخية عامة في

تتبع نشأة مؤسسات معينة. وهي مؤسسات تعبر عن تزايد دور الدولة وتدخلها في ومراقبتها للجوانب الشخصية في الأفراد بهدف إدارتهم والسيطرة عليهم من داخلهم. فالقيود والعقوبات ذات الطابع البدني تحولت إلى أشكال أكثر رقة في مظهرها الخارجي لكنها أكثر إحكاما للحصار الداخلي للأفراد، حيث تتحول المعاناة البدنية إلى معاناة نفسية، وحيث تتشكل لديهم رقابة داخلية على أنفسهم وشعور داخلي بالذنب وبالتهديد بالخطر الذي قد يأتي من أي مكان في أية لحظة.

وثمة موضوع آخر تدور حوله بعض كتابات فوكو، مثل نظام الأشياء (أو الكلمات والأشياء) وأركيولوجيا المعرفة، هو بنية الخطابات العلمية. والسؤال الذي يطرحه فوكو هنا هو ما هي مجموعة القواعد التي تسمح لأقوال معينة بأن تتشكل على ذلك النحو؟ إذ يلاحظ أنه في لحظات معينة وفي معارف معينة تحدث تحولات مفاجئة. وأن ثمة تغييرا قد حدث في قواعد تشكيل الأقوال التي تقبل على أنها علمية. أي أنه قد أصبح هناك «نظام» كامل وجديد للخطاب يجعل بالإمكان الفصل ليس بين ما هو صحيح وما هو زائف بل بين ما يمكن تحديده على أنه علمي وبين ما ليس كذلك. وظهر مثل هذه «الأنظمة» هو ما يسميه فوكو بالقطيعة المعرفية. وهي تعبير عن انقطاع ما، يتركه فوكو دون تفسير، ربما مستهدفا بذلك إدخال عنصر الصدفية كمقولة في إنتاج الأحداث. (Gutting: 31)

ومصطلح أركيولوجيا، كما يستخدمه فوكو، ليس مستمدا من الجيولوجيا (أي تحليل الطبقات التحتية للترتية) ولا من الجنيالوجيا (أي وصف البدايات والتعاقبات) بل هو مستمد من الأرشيف Archive، أي مجموعة الخطابات* المنفوقة بالفعل والتي تحدد شروط ما يمكن اعتباره معرفة في فترة معينة. (Gutting: 29).

ويميل الدارسون إلى التفرقة بين فوكو الباكر حين كان تركيز فكره يدور حول اللغة، وحول تكوين الذات داخل الخطاب، حيث كانت الذات الفردية كيانا فارغا،

(*) يبدو من الصعب تحديد ما يعنيه فوكو بالخطاب. فهو يتحدث عن التكوينات الخطائية وعن الممارسات الخطائية وغير الخطائية وعن لغة الخطاب وعن الخطاب نفسه كممارسة. لذلك يقترح بعض الباحثين (Sarup 70) فهم الخطاب على أنه ممارسات تشكل، بطريقة منهجية، الموضوعات التي نتحدث عنها. ويحدد آخرون (Gutting: 30) الممارسة بأنها ما يقع بين القول والفعل. أي القواعد التي تحدد الفعل من ناحية، والتي يتم نظيرها في الأقوال من ناحية أخرى.

القوة والمعرفة. ومن هنا يصبح لكل مجتمع نظام حقيقته الخاصة به.

ليوتار : الوضع ما بعد الحداثي:

يطرح ليوتار في هذا العمل عدة أفكار كان لها تأثير في الفكر مابعد الحداثي.

فهو يذهب إلى أن العلوم والتكنولوجيات قد شهدت خلال الأربعين سنة السابقة على كتابه (١٩٧٩)، اهتماما متزايدا باللغة: نظريات اللغة، مشكلات الاتصال والسيرنطيقا، الكمبيوترات ولغاتها، مشكلات الترجمة، تخزين المعلومات وبنوك البيانات.

هذه التحولات التكنولوجية كان لها أثر كبير على المعرفة. فصغر حجم الآلات وسهولة تداولها في السوق قد غيرت من طرق اكتساب التعليم، وتصنيفه، وجعله متاحا، واستثماره.

فقد تغيرت طبيعة المعرفة مع دخول المجتمعات عصر ما بعد الحداثة. فسوف يصبح أي كيان للمعرفة غير قابل لأن يترجم إلى معلومات كمية، خارج مجال الاهتمام. ومجالات البحث الجديدة سوف يحددها مدى امكانية ترجمة نتائجها إلى لغة الكمبيوتر. فالمعارف المكمترية* computerized أصبحت أو في طريقها إلى أن تصبح القوة الأساسية في الإنتاج. وهو ما يؤثر بالتالي على تركيب قوة العمل في البلدان المتقدمة. والشركات متعددة الجنسية والتي هي أداة دوران رأس المال واتخاذ القرارات الاستثمارية، أصبحت خارج مجال سيطرة الدول - القومية. وأصبحت القوة والمعرفة هما ببساطة جانبان لنفس المسألة الخاصة بمن يقرر ومن يعرف.

لم تعد «الحقيقة» هي معيار المعرفة، بل أصبح المعيار هو كفاءة الأداء (التكنولوجيا) أو الحكمة الأخلاقية (العدالة / السعادة) أو الحس الجمالي. وأصبحت المعارف تقيم وفقا لمدى تحقيقها للمعايير المقبولة داخل الدائرة الاجتماعية لصناع المعارف. وهي تشبه في ذلك ألعاب اللغة التي تحدث عنها فكتششتين. فكل فئة من فئات القول المتنوعة، يمكن تعريفها من خلال القواعد التي تحدد خصائصها ومن خلال

تمثل نقاط تقاطع الخطابات؛ وبين فوكو المتأخر حيث تجاوز الحتمية اللغوية إلى النظر إلى الأفراد باعتبارهم تكوينات ناتجة عن علاقات القوة وحيث أصبح الاعتماد المتبادل بين القوة والمعرفة هو الذي يكون منظوره الاستراتيجي. وهي النظرة التي نراها في «المراقبة والعقاب» وفي «تاريخ المسألة الجنسية».

فالقوة الحديثة تعمل من خلال بناء قدرات «جديدة» وأنماط من النشاط أكثر مما تعمل على الحد من تلك التي كانت موجودة من قبل. والقوة هنا لها خاصية الشبكة التي تمتد خيوطها في كل مكان. ونقطة ارتكاز فوكو في تحليل القوة هي العمليات التي تتكون بها الذات نتيجة لتأثيرات القوة. والقوة لا تتركز في بنية ما أو مؤسسة ما ذات وضعية خاصة. كما أنها لا تقوم على مجرد الكبت أو التقييد أو المنع بل هي تنتج حقيقة، تنتج نطاقات للموضوعات وطقوسا للحقيقة. فممارسة القوة نفسها تخلق وتتسبب في تكون موضوعات جديدة للمعرفة. ومن الناحية الأخرى، فالمعرفة أيضا تنتج تأثيرات على القوة. بل تصبح قوة من حيث انها تعرف الآخرين وتتحول إلى أحد أنماط المراقبة والتنظيم والضغط.

(Sarup: ch.3.)

وربما كان من المفيد، لتبسيط العلاقة المعقدة والدynamية بين القوة والمعرفة عند فوكو، أن نفهمها على أن القوة تشكل المعرفة، من خلال استراتيجيات غير معلنة لكنها متحققة في كل مكان، تلعب أساسا على تشكيل المعنى لدى الأفراد بما فيه صورة الذات وصورة العالم الذي تحيا فيه، وتحدد قواعد ما يقبل على أنه صحيح وما لا يقبل لأنه زائف، وما هو أخلاقي وما ليس كذلك، وهكذا. وهذه المعاني تمثل بالنسبة لأفرادها، حقيقة ما. بينما هي حقائق صنعتها استراتيجيات القوة، التي لا تموضع في أي كيان أو مؤسسة محددة. وكل من صورة الذات والعالم واستراتيجيات القوة تنطوي، بل لا تتأسس، إلا على المعرفة. من هنا ذلك التداخل والتشابك البنيوي بين

(*) المصطلح للدكتور أحمد مستجير.

المنفصلين، وكانت «التقلات» فى أى منهما تقاس وفقا لتلك القواعد؛ فليس بإمكاننا الحكم على «نقلة ما» فى أحدهما وفقا لقواعد الأخرى. كذلك فكلاهما ضرورى بنفس القدر.

على أن ليوتار يقوم هنا - كما يلاحظ «ساروب» - بالتفاقة فى سياق استدلالاته، إذ يعود فيجعل المعرفة العلمية تحتاج، لكى تضىف مشروعية على جدارتها المعرفية، إلى أن تؤسس نفسها على المعرفة الحكائية.

ومن بين الحكايات المؤسسة (أو الكبرى) يميز ليوتار حكايتين: أحدهما خاصة بتحويل الانسانية، والثانية خاصة بالوحدة التأميلية للمعرفة. وواضح أن الأولى تشير إلى ماركس، بينما تشير الثانية إلى هيجل.

وما يذهب اليه ليوتار هو أن مثل هذه الحكايات الكبرى لم تعد ذات وظيفة فى المجتمع المعاصر. ذلك ان تطور التكنيك والتكنولوجيا نقل مركز الثقل من «الغايات» التى يستهدفها الفعل إلى «الوسائل» التى يتحقق بها.

وهذه النقلة من «الغاية» إلى «الوسيلة» جعلت المعرفة العلمية تتحول من البحث عن الحقيقة إلى تحقيق كفاءة الأداء (الأدائية) أى تحقيق أفضل معادلة ممكنة بين التدخلات والمخرجات. وهى عملية من شأنها دعم مراكز القوة. ومادامت الأدائية تزيد من القدرة على انتاج الدليل، فهى تزيد أيضا من القدرة على أن تكون صوابا.

وبذلك أصبح هدف التعليم هو اكتساب القدرة على تفعيل البيانات المناسبة فى حل مشكلة ما هنا والآن، وعلى تنظيم تلك البيانات لتكون استراتيجية فعالة. والمهم هنا هو تنظيم البيانات بطرق مبتكرة مما يستدعى القدرة على التخيل. فالتخيل هو الذى يتيح لمن يمتلك إما أن يقوم بنقلة داخل القواعد المتعارف عليها أو أن يخترع قواعد جديدة، أى لعبة جديدة. (Saurp, 117ff)

«دلوز» و«جوتارى»: العودة إلى الصورى

المقولة الأساسية لدلوز وجوتارى (فى كتابهما: ضد عقدة أوديب: الرأسمالية والنصام) هى أننا آلات تحركها الرغبة.

الاستخدامات التى توظف فيها. والقواعد هنا لاتحمل معها مشروعيتهما بل هى موضوع للتعاقد أو الاتفاق بين اللاعبين، وإذا لم توجد قواعد لاتوجد لعبة. وكل قول هو «نقلة» داخل اللعبة. والوسائل المختلفة تختلف فى أشكالها وفى تأثيراتها وفقا لما اذا كانت اشارية أو توصيفية أو تقييمية أو أدائية، الخ. كذلك تنطوى ألعاب اللغة على منافسة أو صراع بين اللاعبين.

على أن المعرفة العلمية لاتمثل كلية المعرفة، فهى توجد دائما فى تنافس مع نوع آخر من المعرفة هى المعرفة الحكائية (السردية). فالمحكيات (مثل القصص الشبى، والأساطير، والخرافات والحكايات) تمنح شرعية للمؤسسات الاجتماعية أو تمثل نماذج (إيجابية أو سلبية) للتكامل داخل المؤسسات القائمة. والحكايات تحدد معايير الكفاءة وأو توضح كيفية تطبيقها. وهى تحدد بالتالى ما الذى يستحق أن يقال أو يفعل فى الثقافة المعينة.

وفى المجتمعات التقليدية، تلعب المحكيات دور المحدد لمعايير كفاءة الأداء فى القول والسلوك، وهى العملية التى تتحقق من خلالها علاقة الجماعة بنفسها وبالوسط المحيط. وداخل الشكل الحكائى تتداخل أنواع القول المختلفة (الخاصة بالحقيقة، والخاصة بالعدل، والخاصة بالجمال). فما ينتقل من خلال تلك الحكايات إنما هو مجموعة القواعد التى تكون الروابط الاجتماعية.

ويناقش ليوتار تراجع تلك المعارف الحكائية أمام طرق التفكير التجريدية، والاشارة أو المنطقية والمعرفية، وهى الطرق التى ترتبط عادة بالعلم. ففى اللعبة اللغوية الخاصة بالعلم نجد أن المرسل يفترض فيه ان يكون قادرا على البرهنة على مايقول، وعلى أن يفند عكس مايقول. وفقا لقواعد التحقق والتكذيب. الأمر الذى يتيح امكان الاجماع على حقائق معينة.

كذلك تنطلب المعرفة العلمية الإبقاء على نوع واحد من ألعاب اللغة، هو الاشارى، واستبعاد الأنواع الأخرى.

ولما كانت المعرفة العلمية والحكاية كلتاهما تقوم على قواعد لعب مختلفة تتحقق داخل مجاليهما

وكون أن عالمنا مشبع بالعلامات هو فارق نوعي بينه وبين ما سبقه من عصور.

ولأن كل الأشياء أصبحت مجموعة معينة من العلامات، فإنها تصبح بالتالي أشياء مصنوعة وتفقد الأصالة. لأن خاصية العلامات هي أنها «محاكيات». ولأعني للدعاء بأن ثمة حقائق وراءها. لأن ما نمارسه فعلا هو العلامات. بل لوجود إلا للعلامات. وإذا كان بإمكاننا أن نثبت مثلا أن الأنباء في التلفزيون ليست حقيقة بل هي بناءات حول الحقيقة، فكيف يصبح بإمكان الناس أن تتصور أنه وراء تلك العلامات توجد أحداث حقيقية؟ فالواقع يبدأ وينتهي مع العلامات التي تظهر على الشاشة. وأى ناقد يقول بوجود حقيقة (واقع) وراء هذه العلامات إنما يضيف هو نفسه علامة «أخرى» لها نفس السمات.

فبينما كان يعتقد سابقا أن العلامات هي «تمثيلات» (أى تشير إلى واقع خارجها) فإننا أصبحنا اليوم نعرف جميعا أن العلامات هي «محاكيات» (Simulations) لا أكثر. فنحن نعرف جميعا، وليس المثقفون وحدهم، أن الكوكاكولا «لا تعلم العالم كيف يغني» وأن ملابس الجينز ماركة لفايز لن تعيد الشباب إلى ما يرتديها، فهي مجرد زيف، مجرد محاكاة.

أما فاتيما فانه يرى أن النمو الهائل لوسائط الإعلام قد وضع نهاية لثقة الحداثيين في «الحقيقة» و«الواقع» لأنها جعلت من غير الممكن أن يلتزم أحد برؤية الأمور من جانب واحد منفرد.

على أن فاتيما يرى جانبا آخر في عملية انتشار تكنولوجيا وسائل الاتصال هي أنها منحت صوتا لجماعات ومناطق وأمما متعددة ومتنوعة بحيث لم يعد أمام المتلقين إلا أن يروا عديدا من «الحقائق» ومن «المنظورات» حول مختلف الموضوعات والأحداث. فالاختلافات تقع في مدركات أى منا بوصفها حقائق متعددة تتخذ مسارها عبر موجات الهواء.

أما «مارك بوستر»، فهو يرى أن المجتمع المعاصر يختلف عن كافة المجتمعات السابقة بسبب نمط

ويذهبان إلى أن السياسي هو الشخصي. وأن الطاقة النفسية المحركة للرغبة (الليبدو)، تخترق كلا من المجال السياسي والنفسى.

ويريان أن ثمة «حكايات مؤسسة» (Master Narra-tives) تعيد صياغة الواقع بلغتها ثم تعزو إليه «المعنى» الذى صاغته كتفسير له. (مثل الماركسية).

وهما ضد التعميمات السياسية، ويريان أن الرغبة الشورية تناسب خلال ممارسات المجموعات الصغيرة وتؤدي إلى الفعل الجماعى. حيث يصبح اللاشعور قوة سياسية.

وهما يفتحان بالمرحلة النفسية الصورية (الخيالية) عند لاكان (مرحلة الحضور الصورى المباشر وقبل اللغوى)، ويريان أن العودة إلى تلك المرحلة هي التي تضع نهاية لديكتاتورية الرمزى (اللغوى - الاجتماعى). وهي الحالة التي تتمثل في الفصام، حيث التدفق اللاشعورى المباشر والتعاضد مع الحقائق الأساسية حول المجتمع.

(Sarup. 99 ff.)

التحول الرمزي للعالم: بودريار وآخرون:

ربما كان التحول المعلوماتي للممارسة الاجتماعية، بما يتضمنه من أسلوب جديد للحياة اليومية، وبما يشير إليه من احباطات عقلانية الحداثة، وبما يوجهه من تركيز على بنية اللغة وامكان تحويلها الى كميات معلومات، وبما يشيعه من «علامات» و«رموز» و«نماذج محاكاة» و«واقع افتراضى»، قد وجد تعبيره الواضح والمباشر لدى كل من «جين بودريار»، و«جيانى فاتيما»، و«مارك بوستر».

نقطة البداية في فكر «بودريار» هي أن عالم اليوم تجري عملياته من خلال دوران لانهاية له من العلامات سواء فيما يختص بما يحدث في العالم (علامات عن الأنباء) أو بنوع الهوية التي يود المرء أن يبدو عليها (علامات عن الذات) أو الوضع الاجتماعى (علامات المكانة والتقدير) أو الغرض من بناية معينة (علامات معمارية) أو التفصيلات الجمالية (علامات عن أشكال وألوان الحوائط والمناضد والأثاث وما الى ذلك) .. الخ.

تكون الهويات المتعددة.

ذلك أن «العلامات» لم تعد تشير إلى واقع معطى بل أصبح «تدفق الدوال» هو السمة المميزة لهذا العصر. فما يراه «بوستر» هو أن الناس كانوا يوماً يقولون ويفعلون وفقاً لما هو متوقع منهم؛ ثم اكتسبوا فيما بعد حساً بالاستقلال الذاتي واستعملوا الكتابة بالذات ليصفوا ما كان يحدث في العالم خارج أنفسهم؛ ثم جاء العصر ما بعد الحدائي ليشهد انتشار المحاكيات التي كان من شأنها أن حطمت اليقينيات التي كانت موجودة من قبل. ولأن الذات لم تعد قادرة على أن ترى «حقيقة» ما وراء العلامات، فلم يعد أمامها سوى أن تتفتت وتشتت وتصبح غير قادرة على ادراك أية حقيقة موضوعية. على أن بوستر يرى أنه رغم الخلخلة التي أحدثتها تلك التحولات، فإنها ذات خاصية تحريرية. ذلك أن أزمة «التمثيلات» قد أنتجت علامات لاتشير إلى شيء، وبالتالي حررت الناس، على الأقل، من استبداد «الحقيقة».

(Webster, ch.8).

المعلومات. ذلك أن انتشار تكنولوجيا المعلومات وبالتالي المعلومات المنقولة عبر وسائط الكترونية، له أبعد الأثر على طريقتنا في الحياة، بل وعلى الطرق التي نفكر بها حول أنفسنا، لأنه يغير «شبكة علاقاتنا الاجتماعية». و«بوستر» يطور نماذج مختلفة «للتبادل الرمزي» تتكون وتسود خلال عصور مختلفة.

فهناك عصر الشفاهة: حيث كانت التفاعلات بين الناس تتم وجهاً لوجه. وبالتالي كان أسلوب الحياة ثابتاً لايتغير، وكانت الذات مندمجة في المجموع، وكان التبادل الرمزي يتم من خلال قول ما هو متوقع ومقبول من الجماعة. وهناك عصر التبادل الكتابي: حيث كان للعلامات دور تمثيلي (تمثيل للواقع) وحيث كانت الذات تدرك على أنها عقلانية ومسؤولة عن أفعالها.

ثم هناك عصر الوسائط الإلكترونية: حيث أصبحت العلامات مسألة محاكيات معلوماتية وأصبحت خاصتها غير التمثيلية هي الأساس. وبذلك أصبحت الذات بلا مركز، متناثرة، ومتكثرة وفي حالة عدم استقرار دائم. فهي دائمة الحركة في قلب عملية متصلة من خلال



قراءة لمفهوم «الحكاية» عند ليوتار وريكور كمنظورين متقابلين لما بعد الحداثة

منى طلبة *

المعاصر في علاقتها الوثيقة بالفكر واللغة الإنسانية، وذلك من خلال الموازنة بين مفهوم الحكاية RECIT عند علمين معاصرين من أعلام الفلسفة الفرنسية هما جان فرنسوا ليوتار -JEAN FRANCOIS LEY- وبول ريكور Paul Ricoeur OTARD.

ويعد ليوتار من أهم الشخصيات المنظرة لفلسفة «ما بعد الحداثة»، في حين أن ريكور هو من أهم الفلاسفة المنظرين لفلسفة «الهرمينوطيقا». ويشارك الفيلسوفان في «تعريف الحكاية لا بوصفها حقلاً جديداً هاماً للبحث، بل أبعد من ذلك بوصفها لحظة محورية للعقل البشري، ونمطاً للتفكير مشروعاً بقدر مشروعية المنطق الصوري»^(١)، وهما يرسخان في هذا الإطار لفلسفتين متقابلتين: فلسفة ما بعد الحداثة عند ليوتار، وفلسفة الهرمينوطيقا عند ريكور من داخل رحم واحد، هو رحم امتزاج النظرية بالتطبيق في الفلسفة المعاصرة بوجه عام. «إذ لم تعد الفلسفة المعاصرة تقنع بالتحرك فقط داخل مفهومات نظرية بحتة، بل نجدها وقد هبطت إلى عالم الإنسان، وبدلاً من أن تتخذ نقطة بدئها من المثل الفكرية، نراها وقد أصبحت اهتمامها ينصب على الأحداث الباطنية والخارجية على السواء، [لقد أصبحت الفلسفة] تحويلاً لأحداث التجربة من خلال العقل»^(٢)، هكذا

أولاً : موضوع الدراسة :

- ١- الموازنة بين ليوتار وريكور
- ٢- الأسطورة والحكاية: من التصديق إلى الوعي

ثانياً : تعريف الحكاية

- ١-١- ليوتار وأنماط المعرفة الحكائية
- ب- ما بعد الحداثة تمر أم ميلاد جديد للنظام
- ج- ميثاق الحكاية ما بعد الحداثة
- ٢-١- ريكور والحكي كضرورة معرفية
- ب- الهرمينوطيقا والميلاد الجديد للحداثة

ثالثاً : الحكاية والزمن

- ١-١- ليوتار: ثنائية الزمن ونهاية التاريخ
- ١-٢- ريكور حكاية الزمن واستمرار التاريخ

رابعاً : الحكاية واللغة

- ١-١- ليوتار: إدائية اللغة والرابطة الاجتماعية الشكلية

أولاً : موضوع الدراسة :

١- الموازنة بين ليوتار وريكور:

لعل أول ما يلفت الانتباه عند النظر إلى ما أنتجته الفلسفة والنقد الأدبي المعاصران هو تضخم مصطلح «الحكاية» RECIT الذي أصبح يستخدم في سياقات ودلالات غير تلك التي اعتدنا عليها في الفكر التقليدي. وأحاول في هذا المقال توضيح مفهوم الحكاية في الفكر

(*) مدرس في قسم اللغة العربية - جامعة عين شمس.

يعبر كل من ليونار وريكور عن منحنى عصري جديد يربط مبحث المعرفة في الفلسفة، بمباحث الأدب واللغة والتاريخ، ويصل النظرية بالواقع. مما يتميز معه الفصل بين النظرية الفلسفية والواقع الاجتماعي الغربي الذي تحاول النظرية إدراكه وتوصيفه بل وتوجيهه.

ولكن وعلى الرغم من أن الفيلسوفين ينظرون إلى بنية الحكاية الأدبية بوصفها بنية ذهنية ولغوية تتم على أساسها المعرفة في المجتمع الإنساني، إلا أنهما يختلفان في تعريف هذه البنية، وفي تقييم وظيفتها المعرفية. وقد يفرض هذا الاختلاف بالفصل التام بين الفلسفة المابعد حدائية والفلسفة الهرمينوطيقية، إلا أننا سوف نرى أن هذا التقابل الحاد ينظمه في العمق تكامل عامل على تقدم الحضارة الغربية بحسب واقعها المتاح. مما قد يبينها ربما إلى ما يخصنا وما يمكن لنا عمله - نحن أبناء العالم الثالث (كما يطلقون علينا) - إزاء هذه الاحتفالية المعرفية الهائلة بالحكاية، وسوف أحاول في هذا المقال عرض وجهتي النظر هاتين في تقابلهما وتكاملهما في إطار الحضارة الغربية، من خلال مراجعة كتاب «الوضع المابعد حدائي» - LA CONDI-TION POST MODERNE 1979 لليونار، وكتابي ريكور «الزمن والسرد» الصادر في ثلاثة أجزاء TEMPS ET RÉCIT 1985-1983 و«الأنثى بوصفها الأخر» SOI-MÊME COMME UN AUTRE 1990، وذلك لأن كتابي ريكور يكمل الواحد منهما الآخر فيما يتعلق بالقضية الرئيسية موضوع الموازنة في هذا المقال وهي: علاقة الحكاية الأدبية بالدرس الفلسفي، أو بالأحرى علاقة بنية الحكاية بطريقة عمل الفكر واللغة والمجتمع الإنساني.

وأود لفت الانتباه - في البدء - إلى أن ثمة فروقا بين ما بعد الحدائية والتفكيك والهرمينوطيقا، فكل من التفكيك والهرمينوطيقا منهج نقدي للغة والفكر، في حين أن ما بعد الحدائية هو مفهوم يعبر عن طابع عام لواقع المجتمع الغربي المعاصر في مختلف ظواهره. وينتشر مفهوم ما بعد الحدائية لنسبية المعنى، في حين أن التفكيك يقوم على تفويض المعنى، وتقوم الهرمينوطيقا على البحث عن كلية المعنى ونسبية

التأويل. وعلى الرغم من أن المنهج المابعد الحدائي ليس موضع موازنة دقيقة بالمنهج الهرمينوطيقي، فإن ما يهمنا في هذا السياق هو تتبع مفهوم الحكاية كموضوع أساسي مشترك عند المابعد حدائي (ليونار) وعند الهرمينوطيقي (ريكور). وقد أوازن من قبل الفيلسوف الإيطالي فاتيمو بين الحدائية وما بعد الحدائية والهرمينوطيقا في كتابه «نهاية الحدائية»، لوقوعها جميعاً ضمن الحقل الفلسفي الغربي المعاصر.

٢- الأسطورة والحكاية

ملاحظة أخيرة أود لفت الانتباه إليها قبل أن أشرع في المقال الموازن بين ليونار وريكور، هي أن مصطلح «الحكاية» في الدرس الفلسفي والتقدي المعاصر - في تقديري - هو تطوير للفظ «الأسطورة» التي كانت مادة للعقيدة، ثم تطورت - بفعل دراستها - إلى بنية ذهنية أو عقلية هي «الحكاية» أي الوحدة الأساسية المكونة للأسطورة. وعلى الرغم من أن الفضل يعزى إلى كلود ليفي شتراوس (ولد عام ١٩٠٨) في تحويل «الأسطورة» من مادة للعقيدة، أو للدرس البلاغي التقليدي، إلى بنية ذهنية عقلية هيكلية مجردة تتكون من عناصر بينها علاقات، فإن مثل هذا التحويل له إلهاماته البعيدة في التاريخ الإنساني، التي ربما تعود إلى الحقبة نفسها التي كان يعتقد فيها بصدق الأسطورة.

قد عرفت الأسطورة منذ نشأتها من يتحولون بها من مجرد صورة قابلة للتصديق إلى لغة قابلة للتفسير. وقد كانت قصائد هوميروس (إنجيل الإغريق) مشحولة عن تثبيت وتدعيم صور الآلهة الشبيهة بالبشر في أذهان الناس، هذه الآلهة التي تستطيع فعل كل شيء ما عدا تحدى القدر، حتى أن زيوس نفسه ملك الملوك وسيد الآلهة في الأسطورة اليونانية كان يستطيع أن يتحدى القدر ولكن كان من الخير له ألا يفعل. وقد فسرت هذه الأساطير - ومنذ العصور الإغريقية - بوصفها مناظرة للحقائق الفلسفية كما نرى مثلاً عند الفيلسوف أمبيدوقليس الذي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد، فهو يرى أن الإله زيوس هو رمز النار، والآلهة هيرا رمز الهواء. كذلك فسرت الأساطير بوصفها انعكاساً لظواهر اجتماعية، ففسر الفيلسوف اليوناني إبيميخيم (في القرن

الرابع قبل الميلاد) في كتابه المفقود «السجل المقدس» ظاهرة تعدد الآلهة والأرباب في الأساطير بأنهم هم الحكام والملوك القدماء الذين ألهوا أنفسهم بأنفسهم، أو ألهوا من قبل معاصريهم وأسلافهم لأنهم كانوا قد أدوا خدمات جليلة للناس، وربما ظهرت تفسيرات شبيهة قبل إيهيمير نفسه، فقد رأى هيرودوت أن الآلهة هم عظماء تاريخيون مؤلهون، وفسر الأساطير على أنها انعكاس للأحداث التاريخية.

وعن هذه الأساطير نشأ النظر الفلسفي والعلمي اليوناني فقد حاول طاليس - مؤسس الفلسفة - في فجر القرن السادس قبل الميلاد أن يسأل - وفق الأساطير اليونانية - عن نشأة الكون من الماء ومن الانفصال أو الاتصال الجنسي بين الأرض والسماء، وأن يجيب عن هذا السؤال بمصطلحات المادة فرأى أن الأشياء جميعاً هي أشكال متنوعة من الماء الذي لاغنى عنه للحياة. ولم تتحرر هذه النظريات العلمية من الأسطورة حتى عند أفلاطون (٤٢٧-٣٤٧ ق.م.)، وأرسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق.م.) اللذين فسرا العالم على أساس وجود صانع أول ومثل أزلية لاتغير، أو على أساس وجود محرك أول يحرك العالم كما يحرك المحبوب محبه دون أن يحتاج إلى أن يقوم بأدنى حركة.

وفي العصور الوسطى نجح الاسكولائيون في التوحيد بين هذا المحرك الذي لايتحرك وبين أب يسوع الدائب العمل. كما فسرت الأساطير على أنها مجازات وكتابات كما هو الحال عند بوكاتشيو (١٣١٣-١٣٧٥) في كتابه «سلالة الآلهة». وقدم الفيلسوف الانجليزي فرنسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦) في كتابه «حكمة القدماء» عدداً من التفسيرات للأساطير الاغريقية على أساس أنها استعارات وكتابات للحقائق الفلسفية.

وفي العصر الحديث تجد ديكارت (١٥٩٦-١٦٤٩) وقد فصل بين المعرفة العلمية والمعرفة الأسطورية والدينية، وابعاً أسس الدراسات العلمية الوضعية في القرن السابع عشر. غير أن التفسير النفسي للأسطورة ما لبث أن عاد ليزدهر في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين على يد فرويد (١٨٥٦-١٩٣٩)، فهو يعود بنشأة الأخلاق والدين وتأسيس الضمير إلى عقدة

أوديب والتمرد على الأب، فكانت الأساطير - عنده - تعبيراً عن اللاوعي الفردي، ثم أصبحت - فيما بعد - تعبيراً عن اللاوعي الجمعي عند يونج (١٨٧٥-١٩٦١). ولكن الازدهار الحقيقي لتفسير الأسطورة بدأ مع الدعوة للنظر إليها كنص له منطقه الخاص عند شيلينج (١٧٧٥-١٨٥٤) في كتابه «فلسفة الميثولوجيا»، أو بوصفها كتابات ومجازات عنها نشأت اللغة وتوسعت كما يرى ماكس مولر (١٨٢٣-١٩٠٠)، أو بوصفها «قوة اجتماعية مهمة، ترسي أسس المجتمع وقوانينه، وقيمه الأخلاقية» عند برونسلاف مالفينوسكي (١٨٨٤-١٩٤٢).

في حين حاول باحثون آخرون التفتيش عن مظاهر استمرار الأسطورة في المجتمع الحديث، فالأسطورة هي نص مناظر للغة من جهة، ولمظاهر الحياة السياسية المعاصرة من جهة أخرى عند كاسيرر (١٨٧٤-١٩٤٥). وقارن ميرسيا إلساد (١٩٠٧-١٩٨٦) في كتاب «أسطورة العود الأبدى» وكتاب «الأساطير والأحلام والأسرار» بين النماذج العليا للأساطير وبين النماذج العليا للأيديولوجيات السياسية في المجتمع الحديث، وبين تمثل الزمان والتاريخ في الأساطير، وتمثله في الأيديولوجيات الفلسفية مثل فلسفة هيجل التي تجعل من الحدث التاريخي تجلياً للروح المطلق، أو الفلسفة الماركسية التي تستهدف «الخلاص». كما أكد رولان بارت (١٩١٥-١٩٨٠) في كتابه «ميثولوجيات» على استمرار هذه العقلية الأسطورية في المظاهر المدنية الحديثة السينما والمسرح ومراسم الزواج والأزياء والتي تنتمي إلى الأيديولوجيا البرجوازية، تلك التي تحول وضعها التاريخي في الغرب إلى أسطورة دائمة أو ميتا-لغة. ويرى بارت أن الإنسان - في النهاية - لا يترك واقعاً إلا من خلال لغة أيديولوجية أو لغة شعرية، وكلاهما امتداد للغة الأسطورة. وأشار برجسون إلى استحالة تجاوز الأسطورة (١٨٥٩-١٩٤١) ذلك أن العالم يبدو كآلة تصنع الآلهة فكل إله ينبغي يحل محله إله آخر (٣).

هكذا كانت الأسطورة ومنذ نشأتها إما حافزاً لمعرفة علمية، إما أنها - وفق الدرس الحديث - تشكل بنية

عميقة لإدراعية للثقافة واللغة والفكر والنفس فى المجتمع الإنسانى، إما أنها تمثل معرفة بدائية خرافية مفارقة للمعرفة العلمية فى المجتمعات الحديثة، أو أن نماذجها العليا وصورها ورموزها لا تكف عن التناسخ فى أشكال وصور جديدة فى الأيديولوجيات السياسية ومختلف أشكال السلوك الاجتماعى فى المجتمعات الحديثة، إما أنها بنية ذهنية لا يمكن للإنسان تجاوزها.

على هذا النحو نرى أن مصطلح «الحكاية» بوصفه «نمطاً للتفكير»، ليس نبذة غريبة عن تراث معرفى صاحب الأسطورة منذ نشأتها وحتى يومنا هذا. كل ما فى الأمر أن الأسطورة كبنية ذهنية إنسانية يتم تمثيلها عن وعى تارة أو عن غير وعى تارة أخرى، وكلما تقدم الوعى فى الكشف عن هذه البنية كلما كان أقدر على تقويم مساره فى التاريخ. أو إن شئت قلت أن الأسطورة تراوحت ومنذ نشأتها ما بين كونها مادة للتصديق أو مادة للتأمل.

بهذه المقدمة المختزلة نلقى بعض الأضواء على جذور مفهوم «الحكاية» عند كل من ليونار وريكور، لنبدأ تحليلاً لخطاب كل منهما من خلال ثلاثة مداخل رئيسية هى: تعريف الحكاية، الحكاية والزمن، الحكاية واللغة.

ثانياً : تعريف الحكاية

١- ليونار وأنماط المعرفة الحكائية

١- ليونار: يعرف ليونار الحكاية من حيث وظيفتها المعرفية، أى من حيث هى شكل للخطاب يضع المعايير اللازمة لإنتاج المعرفة فى مجتمع ما. فالبطل فى الحكاية - صفاته وغايته - هى التى توجه المعرفة فى المجتمع، وتحدد ما هو مشروع منها وما هو غير مشروع، وتميز بين من يعرف ومن لا يعرف. والتصديق بالحكاية هو الذى يضفى قوة لمشروعية هذه المعرفة ويعطيها صفة الحقيقة، وهو ما يؤدى فى النهاية الى ما يسمى بالإجماع الاتفاقى أو التواصل بين أفراد الجماعة فى هذا المجتمع. ومثل هذه الحكاية ليست مطابقة - من حيث بنيتها ووظيفتها - للبنية الذهنية التى يتم على أساسها تشريع المعرفة وإنتاجها فحسب، ولكنها مطابقة أيضاً لبنية اللغة فى هذا المجتمع، ففى هذه الحكاية

تكمن الكفاءة التى يتم على أساسها وضع المعايير التى تؤدى أو يمكن أن تؤدى بها اللغة فى المجتمع.

من هذا المنطلق، أى من خلال تعريف ليونار للحكاية كبنية معرفية، يميز ليونار بين ثلاثة أنماط للمعرفة الإنسانية: الأولى: فى المجتمع القبلى، والثانية: فى المجتمع الحدائى، والثالثة: فى المجتمع ما بعد الحدائى. ونلاحظ فى هذا الصدد أن المجتمع القبلى يستقل بمصطلح المعرفة الحكائية، والمجتمع الحدائى تسوده المعرفة الميتا - حكاية، أما المجتمع المابعد حدائى فيستقل بحسب رأى ليونار بالمعرفة العلمية. ذلك أن المجتمع البدائى يعتمد فى إنتاجه للمعرفة وتحديد مشروعيتها على «الحكاية» الأسطورية أو الخرافية الشعبية الخيالية، كما يعتمد فى نقل هذه المعرفة وفرضها على منهج الرواية من شخص لآخر بما يحفظ وحدة هذا المجتمع القبلى. والمجتمع الحدائى يعتمد فى إنتاج المعرفة وتحديد مشروعيتها على «الميتا-حكاية» أو «الحكاية الكبرى» أى على (أيدولوجيا سياسية) أو (نظرية فلسفية تأملية) لها شكل الحكاية الأسطورية الوهمية، وهذه الحكاية الكبرى تعتمد فى نقلها وفرضها على منهج تبريرى تقوم به المؤسسات. أما المجتمع الما بعد حدائى التكنولوجى، فلا يعتمد على أية حكاية. أو ميتا حكاية تبريرية، وتستمد مشروعية المعرفة فيه من المعلومات التى يسمح بتدفقها التطور التكنولوجى وبنوك المعلومات وأجهزة الكمبيوتر، ولا يتحكم فى إنتاج هذه المعرفة النقل أو التبرير كما هو الحال فى المجتمع البدائى والمجتمع الحدائى - وإنما يتحكم فيه منهج براجمائى عملى ليس بحاجة الى «أصول اجتماعية أو أهداف كبرى» وإنما الى ابتكارات جديدة أو «نقلات جديدة وغير متوقعة»، فالعقد المؤقت هنا يحل محل المؤسسات والأهداف الكبرى، وهذا العقد يتسم بمرونة تستجيب لتنوع الابتكارات وحاجات الذات الفردية.

النمط المعرفى الحكائى

ويقصر ليونار فى تعريف النمط المعرفى الحكائى على نموذج خطائى واحد هو الخطاب الأدبى الخرافى والشعبي، ويضرب مثلاً عليه بالحكاية الخرافية أو القصص

الشعبية عند قبائل الكاشيناهوا الهندية. وتحكى القصص الشعبية ما يمكن تسميته أنواع التأهيل الإيجابية والسلبية، ويتميز آخر النجاحات والإخفاقات التي تلاقيها جهود البطل، وهذه النجاحات أو الإخفاقات إما أنها تفضي المشروعية على المؤسسات الاجتماعية (وظيفة الأساطير)، أو أنها تمثل نماذج إيجابية أو سلبية (البطل الناجح أو الفاشل) للتكامل في المؤسسات القائمة (الخرافات والحكايات)، بهذه الطريقة تتيح الحكايات للمجتمع الذى تحكى فيه، من جهة، أن يحدد معاييرهِ للكفاءة، ومن جهة أخرى، أن يقيم على أساس تلك المعايير ما يؤدي أو ما يمكن أن يؤدي فيه، والمعرفة الحكائية على هذا النحو هي معرفة معيارية ثابتة غير قابلة للتطور، تدور بمقتضاها علاقة الجماعة بنفسها وبالوسط المحيط. وهي تقدم مشروعية فورية عن طريق روايتها، مشروعية غير قابلة للاستقصاء ولا للتساؤل، وهي ترخص لنفسها دون دليل أو برهان» (٤).

النمط المعرفي الميثاكتائي

وينتقل ليوتار من هذه المعرفة الحكائية مباشرة إلى النمط المعرفي الميثا-حكاى «للحكايات الكبرى» MASTER NARRATIVES فى مجتمعات الحدائة، التى سادها - بحسب ليوتار - نموذجان للخطاب:

١- خطاب سياسى ويضرب مثلاً عليه «بحكاية التنوير» أو «حكاية التحرير البشرى» التى انبثقت عن الثورة الفرنسية فى القرن الثامن عشر، «هذه الحكاية التى عمل فيها بطل المعرفة لبلوغ غاية أخلاقية - سياسية جيدة، هى السلام الشامل» (٥)، ويرى ليوتار أن هذه الميثا - حكاية السياسية وهيمية.

٢- خطاب فلسفى تأملى، ويضرب ليوتار مثلاً عليه «بحكاية الوحدة التأملية» كفلسفة التاريخ عند هيجل والتى تم النظر بموجبها للتاريخ كنجلى للروح المطلق، والفلسفات التأويلية ذات النزعة الكلية الموحدة، والفلسفة الماركسية التى - وإن تضمنت بعداً نقدياً - انتهت إلى كونها نظرية معاونة على صلاحية النظام؛ ويلاحظ ليوتار فى هذا الصدد أن الماركسية قد تحولت فى البلدان ذات الإدارة الليبرالية المتقدمة إلى منظمات

للنظام، كما كانت الماركسية فى البلدان الشيوعية، النموذج ذا الصبغة الكلية الشمولية تحت اسم الماركسية ذاتها، وحرمت الصراعات ببساطة من الحق فى الوجود» (٦) ومثل هذه الميثا - حكايات السياسية والفلسفية جميعاً - فى نظر ليوتار - هدفها خلق مجتمع بشكل كلاً عضوياً، وعمليات التجديد الخاصة بهذه الميثا-حكايات هدفها إعادة التوافق الداخلى، ولا يمكن أن تكون نتيجتها سوى مجرد صلاحية النظام، فكل مشكلة تحيل إلى حالة النظام ككل، وهو ما يؤدي إلى حالة من بارانويا العقل أو جنون العظمة أو الفاشية.

ومن هنا يأتى العقل المابعد حدائى ليتشكك إزاء هذه الميثا - حكايات التنويرية والفلسفية التى أطاحت بالماضى لتسرع بخطاها نحو «اليوتوبيا» التى ترسخ لفكرة التقدم فى المستقبل، وهو ما لم يتحقق إذ كانت حصيلة هذه الميثا - حكايات حربياً ومشاحنات واستعماراً وإرهاباً وهيمنة وقنابل ذرية وتهديدات نووية. فمثل هذه الميثا-حكايات تنسكز للماضى بصورة جذرية وتراهن على المستقبل بما يجعلها تضحي بواقعها الراهن، فالشعب والواقع والعلم الوضعى ليست إلا صورا فظة لما يجب تحقيقه. ومن ثم فإن راوى هذه الميثا-الحكاية لا يجب أن يكون الشعب الذى يتمرغ فى وضعية معرفته التقليدية، وإنما يجب أن يكون الراوى ميثا - ذات تعبر عن الشعب من خلال توسط المعرفة التأملية» (٧).

النمط المعرفى لما بعد حدائى

أما النمط المعرفى المتقطع للوضع التكنولوجى المعلوماتى المابعد حدائى فتسوده ثلاثة أنواع من الخطاب:

١- خطاب يستهدف تحويل المعلومات إلى سلعة للاستهلاك والربح، ومثل هذا الخطاب يؤسس لسلطة اقتصادية مكونة من رجال الأعمال والمديرين المتحكمين فى المعرفة والمعلومات وسبل احتكارها وتسويقها كسلعة، وهو ما تمثله الدولة الرأسمالية وطبقة التكنولوجيا ومديرو المنظمات الكبرى من جهة، والشركات المتعددة القوميات من جهة ثانية.

٢- خطاب يستهدف تحويل المعلومات وتدفقها عبر وسائل الاتصال إلى مادة للتواصل الحر الشفاف بين

مختلف الجماعات الإنسانية. ومثل هذا التواصل المعلوماتي يسمح بقفزة اجتماعية واسعة تؤدي إلى نمط جديد، هو المجتمع العقلاني الذي يسوده الإجماع بين المواطنين الأحرار. ومثل هذا الإجماع يتحقق عبر شفافية المعلومات الخالية من «التشويش» والسيطرة، تلك الشفافية تكون حاصل النقد المستمر، وهو ما تنادى به مدرسة فرانكفورت الفلسفية في ألمانيا وعلى رأسها هابرماس.

٣- وخطاب يستهدف التمرد على هذين النوعين من الخطاب، وذلك لأن الخطاب الأول يكرس للسلطة، والخطاب الثاني يكرس (لميتا-حكائية) وهمية غير قابلة للتصديق، ومن ثم فإن دأب المابعد حدثي هو التمرد على السلطة والتشكيك في الحكايات الكبرى، أو في أي معنى مركزي يتبناه الجماعة، لأن مثل هذا المعنى يقوم بالضرورة على القمع أو السلطة أو الوهم، ويتبنى المابعد حدثي في المقابل فلسفة برجمانية للتعبير عن تمرده، تقوم على تحويل المعلومات إلى مادة للابتكار الخالص المعنى من أي غاية كبرى سوى لذة الابتكار ذاتها لدى الفرد. هذا الابتكار الذي يقوم على الاشتقاق اللانهائي للمعلومات هو عبارة عن خطابات فردية هامشية يحدها جميعاً انتماءها للمعرفة العلمية لا المعرفة الحكائية.

هكذا نرى أن عبارة «الوضع المابعد حدثي» - عنوان كتاب ليوتار - تنطبق - بصفة عامة - على هذه النماذج الثلاثة الأخيرة من الخطاب: والتي سأسميها (التجاري والتواصل والتفكيكي) بوصفها تعتمد جميعاً على تدفق المعلومات في صياغتها لخطابها المعرفي من جهة، وانتمائها جميعاً لمرحلة تاريخية تالية لمرحلة الحداثة، ولمنطقة جغرافية يعينها تشمل المجتمعات الأكثر تطوراً. إلا أن مصطلح «ما بعد الحداثي» ينطبق أكثر ما ينطبق - وبصفة خاصة - على النموذج الثالث من الخطاب الذي يتبناه ليوتار ويدعو إليه. فهو أكثر هذه المشرووعات تمرداً على السلطة وعلى الوهم الأيديولوجي، وهو أكثرها قدرة على إنتاج المعرفة، وثقة في فردانية الفرد العملية المفتتة للمعلومات والمولدة لآخر قابلة للتفتيت الابتكاري، «فما بعد الحداثي» يتميز بغياب النظرية ورفضها، ويقدرته على الوجود في

اللانظرية» (٨)، ومع ذلك فإن إدانة ليوتار للنموذج الأول من الخطاب المابعد حدثي - أي للخطاب المعرفي التجاري - لا تخرج به بأي حال من الأحوال من إطار المعرفة العلمية. قد ينتقد ليوتار هذا الخطاب من حيث الغاية وهي إرادة السلطة، ولكنه لا ينفيه كمعرفة علمية مضادة للمعرفة الحكائية. في حين أنه يخرج النموذج الثاني - أي الخطاب المعرفي الطامع للتواصل العقلاني بين المواطنين الأحرار - من إطار المعرفة العلمية، وينسبه ليوتار إلى المعرفة الميتا - الحكائية التي هي دائماً معرفة مرفوضة، وذلك لأنها معرفة لانتشد الحقيقة من جهة، ولأن أي إجماع رمزي هو إما وهم ولما وسيلة للإرهاب من جهة ثانية. وبهذا يتسم ليوتار التناقض الثنائي الأساسي الذي تقوم عليه أطروحاته، وهو التضاد بين المعرفة الحكائية التي تغلب عليها الخرافة العلمية والمعرفة العلمية المابعد حدثية التي تشدد الحقيقة (٩).

ب - مابعد الحداثة تمرد أم ميلاد جديد للنظام؟

يضع ليوتار تحت خاتمة «المعرفة الحكائية» الحكاية الخرافية لقبال الهندو البديئة، وتحت خاتمة «المعرفة العلمية» المعرفة الحداثية: التي تتكون من الخطاب السياسي التحرري - والفلسفي التأملّي - والسلطوي الرأسمالي - والتواصل المعرفي - والهامشي الابتكاري. ومن خلال النقد يقوم ليوتار بتفريغ خاتمة المعرفة العلمية من الفلسفات السياسية والتأملية والنقدية، لأنها جميعاً عبارة عن ميتا حكايات. فلا يبقى لدينا - عند النظر الأخير - تحت هذه الخاتمة الخاصة بالمعرفة العلمية الخالصة أو المتطهرة من أي شكل حكاياتي أو ميتا - حكاياتي سوى خطاب السلطة المتحكمة في تسويق المعلومات بدافع «لذة التريح»، والخطاب الهامشي المفجر للمعلومات بدافع «لذة الابتكار» من خلال شحذ الحساسية للاختلاف (١٠). فهما معاً يتبعان نفس معيار التشغيل التكنولوجي، وهو معيار ليس له علاقة بالحكم على ما هو صادق وما هو عادل وإنما ما هو فعال أو غير فعال (لذة الابتكار)، أو ما هو مريح أو غير مريح (لذة التسويق والريح).

وبذلك يبدو لنا في النهاية، أن هذا الخطاب المابعد حدثي أو هذا «اللعب العلمي الحر» وحده هو الخطاب

الرأسمالي لإنتاج وتسويق المعلومات جديران باسم المعرفة العلمية التي هي موضع التحريض في هذا الكتاب، أو بعبارة أدق لا يعدو هذا اللعب العلمي الحر سوى أن يكون تكريساً للنظام الرأسمالي، وأن اتخذ في الظاهر شكلاً متمرداً عليه، فمثل هذا التمرد يبدو وكأنه فصام كما لاحظ ذلك فردريك جيمسون في مقدمته للكتاب إذ يقول: «ويبدو أن ليونار ينتسب هنا إلى كتاب «ضد أوديب» لجيل دوليز Gilles Deleuze وفيليكس جاتاري Felix Guattari اللذين حذرنا بدوريهما في ختام هذا العمل من أن الأخلاق الفصامية التي يقرحانها ليست على الإطلاق أخلاقاً ثورية، بل طريقة للبقاء في ظل الرأسمالية. واحتفاءً ليونار بأخلاق مشابهة ينشأ بشكل بالغ الدرامية في سياق ذلك الرفض لمجتمع الإجماع.. وفي هذا الرفض يجري تقييم تنبؤ لتحلل الذات إلى حشد من الشبكات والعلاقات، من الشفرات المتناقضة والرسائل المتداخلة» (١١).

ربما يكون الخطاب المابعد حدائي فصاماً، لكنه يتبدى - وعند التدقيق في خطاب ليونار استراتيجي استكمال وتجديد للمشروع الحدائي الفاشي، والمشروع المعلوماتي الرأسمالي. ذلك أن ليونار لا يلبث أن يكشف لنا عن الصلة الخفية التي تصل ما بين المشروع المابعد الحدائي القائم على الخطابات الهامشية المبتكرة والمشروع الحدائي القمعي - الذي يوهنا بالتمرد عليه والقطيعة معه في بداية كتابه - بقوله في تعريف المابعد حدائي في أواخر الكتاب: «ما هو إذن ما بعد الحدائي؟ إنه بلا شك جزء من الحدائي.. في تسارع مدهش تستيق الأجيال نفسها، لا يمكن لعمل أن يصبح حدائياً إلا إذا كان ما بعد حدائياً أولاً، وما بعد الحدائية بناءً على هذا الفهم ليست الحدائية عند نهايتها بل في حالة الميلاد، وهذه الحالة دائمة» (١٢).

بين التمرد الظاهر على النظام الحدائي في البدء، والتبعية المجددة له في خاتمة الكتاب، صلة خفية قد يكشفها لنا ليونار نفسه في قوله: «النظام يحيد العقد المؤقت بسبب مرونته الأكبر وتكلفته الأقل والزخم الإبداعي للدوافع المصاحبة له، وكل هذه العوامل تسهم

في تشغيل أفضل. وعلى أية حال، فليس مطروحاً هنا على الإطلاق اقتراح بديل «نفي» للنظام: فحن جميعاً نعلم الآن، بينما السبعينيات تأتي إلى نهايتها، أن أي محاولة لوضع بديل من هذا النوع، سينتهي بها إلى مشابهة النظام الذي كان المقصود منها أن تحل محله. ويجب أن نكون سعداء، لأن الميل نحو العقد المؤقت هو ميل ملتبس: لأنه ليس خاضعاً تماماً لهدف النظام، إلا أن النظام يحتمله» (١٣)، مما يجعلنا نميل إلى أن الخطاب الهامشي المابعد حدائي ليس إلا تكريساً للنظام القائم بل وتنمية له تجعله في حال من الميلاد الدائم. وهو ما لاحظته فردريك جيمسون في موضع آخر من مقدمته إذ يقول: «وعلى الرغم من أن ليونار قد أيد شعار ما بعد الحدائية وانخرط في الدفاع عن بعض منتجائها.. فإنه في الحقيقة غير راغب تماماً في مرحلة ما بعد حدائية مختلفة جذرياً عن فترة الحدائية العليا، تتضمن قطيعة تاريخية وثقافية جوهرية مع هذه الأخيرة» فهذه التجديدات الشكلية المابعد حدائية في قدرتها اللامتناهية على الابتكار والتغيير والقطيعة والتجديد هي التي تستشع النظام، الذي لولا ذلك لكان قمعياً.. كما أن دينامية التغيير الدائم هنا ليست إيقاعاً غريباً داخل نطاق رأس المال.. إنها بالأحرى الثورة الدائمة للإنتاج الرأسمالي ذاته، وعند هذه النقطة يكون الجدل بثلث الدينامية الثورية ملمحاً من ملامح اللذة والمكافأة عن إعادة الإنتاج الاجتماعية للنظام ذاته» (١٤). وهكذا يرى فردريك جيمسون مابعد الحدائية كأزمة فصام داخل النظام تارة، أو كإعادة إنتاج للنظام ذاته تارة أخرى.. ولكن ما لم يصرح به جيمسون هو أن فلسفة ما بعد الحدائية هي استراتيجية متكاملة يقدمها ليونار لاستنقاذ مشروع الحدائية الغربية من خلال ثنائية البلاد الأكثر تطوراً والبلاد الأقل تطوراً.

فما أظن أن ليونار كان غافلاً - حين كتب ليؤسس لما بعد الحدائية التي يستمتع فيها الفرد بلذة الابتكار والممارسة الحرة للأخلاق النفعية - عن أن الثورة التكنولوجية والمعلوماتية الجديدة في المجتمعات الأكثر تطوراً لا يمكن أن تتم هدفها وهو الربحية عن طريق امتلاك المعلومات واحتكارها فقط، وإنما هي بحاجة

دائمة الى الابتكار الذى يحول هذه المعلومات من إطارها الخام الى سلعة جديدة للتسويق. فمن البديهي أن أهم شيء ليس فقط حفظ البيانات، وإنما القدرة على تحديث المعلومات. ومثل هذه المادة المعلوماتية الخام هي من الضخامة بحيث يمكن اعتبار «بنوك المعلومات هي موسوعة الغد، وهي تتجاوز قدرة أى واحد من مستخدميها، إنها الطبيعة بالنسبة للإنسان المابعد حدائى» (١٥)، وعلى هذا فإن التنبؤ بكل ما يمكن أن نتيجته المعلومات من ابتكارات ومتغيرات هي عملية مستحيلة ومكلفة للغاية كما يصرح بذلك ليونار فى كتابه. ومن ثم لن يكون من المجدى فى ظل الوضع المعلوماتى المتدفق هذا أن تكفى الدولة لتشغيل هذه الطاقة المعلوماتية الهائلة باستخدام بعض العلماء، وإنما هي بحاجة الى تجنيد كل المبتكرين بشكل احتياطي من أجل معركة التسويق والربح. وهو بالضبط ما يريد ليونار أن يقوم به الما بعد حدائيون بشكل فردى وتطوعى، ودون أن يكلفوا الدولة عبء الشراء الفورى لمبتكراتهم أو حتى عبء الانفاق على المبتكرين. وكان ليونار من خلال هذا الوضع المابعد حدائى يبدو ساعياً لتجنيد الأفراد لهذه المهمة، ولأن يعملوا وفق الاعتقاد أن كل ما يميزهم عن العلماء المستخدمين من قبل النظام هو فرق التوقيت، أو الفرق بين المستخدم والمخزون الذى ربما يسحب بعد حين، إذ يقول: «ويجب التمييز بين البارالوجيا [الخطاب الهامشى المابعد حدائى] وبين التجديد، فالأخير تحت سيطرة النظام، أو على الأقل يستخدمه النظام لتحسين فعاليته... أما الأولى [الابتكار المابعد حدائى الهامشى] فهي نقلة لا يتم فى العادة إدراك أهميتها إلا فيما بعد... وحقيقة أن أحدهما يتحول الى الآخر، فى الواقع، هي حقيقة مألوفة لكنها ليست ضرورية» (١٦). ليست ضرورية لأن ما يهم هو مشاركة الهامشين من المبتكرين الى جانب العلماء الرسميين، فى التمتع بنفس الطبيعة، الطبيعة المعلوماتية التكنولوجية، فلك الطبيعة توفر القراءة والرافعة لكل من يتنفسها ويساهم فى تشغيلها بشكل أساسى أو بشكل احتياطي تطوعى.

وفى هذا الصدد لانهم الأصول الاجتماعية

للمبتكرين، كل ما يهم هو انتظامهم فى إطار الهدف العام وهو تقديم ابتكارات جديدة فى إطار النسق الغربى الأكثر تطوراً. ذلك أن الحافز وراء اكتساب المعرفة أو انتاجها لا يعتمد على صدقها أو كذبها وإنما على فعاليتها أو إمكان بيعها. «وهذا يخلق إمكانية سوق ضخمة للكفاءة فى المهارات التشغيلية، وسوف يكون من يملكون هذا النوع من المعرفة محط عروض أو حتى سياسات إغراء» (١٧).

وعلى هذا لم يعد المشروع الحدائى الاستعماري فى حاجة للانتقال الى بلدان العالم الثالث لاستنفاد ثرواته كمواد خام لمصانعه، وإنما هو بحاجة - وقد تزييا بكسائه المابعد حدائى الجديد - إلى:

١- الى استقطاب واستجلاب أموال العالم الثالث وعقول المبتكرين فيه الى أرضه هو، بما يكفل له أحسن أداء. فهذا النظام المعلوماتى فى وضعه المابعد حدائى يحتاج الى الأموال لأن التكنولوجيا تتطلب ثروة. فكل جهاز تقنى يتطلب استثماراً، كما أن هذه التكنولوجيا هي التى ستجلب الثروة إذ يباع ناتجها، ويمكن عندئذ - كما يقول ليونار - «إغلاق النظام على النحو التالى، يعاد تدوير جزء من البيع فى رصيد أبحاث مكثرة لزيادة تحسين الأداء، وعند هذه اللحظة بالضبط، يصبح العلم قوة إنتاج، أى لحظة فى دورة رأس المال» (١٨)، يحتاج الى كل الأموال فى العالم أولاً، ويحتاج الى كل العقول المبتكرة فى العالم ثانياً، وإلى إغواء كل خيال قادر على إعادة ترتيب البيانات فى شكل جديد ثالثاً. بما يضمن لهذا النظام المعلوماتى كفاءة أعلى لتشغيل ما يحتكره من المعلومات من جهة، ويهيئ بلدان العالم الثالث - وقد فرغت من مبتكريها، ومن رؤوس أموالها القومية، ومن حكاياتها الموحدة لها (بضربة ما بعد حدائيه واحدة) - لأن تكون سوقاً للسلع المعرفية التكنولوجية التى تحتكرها البلاد الأكثر تطوراً. هكذا لن يكون الاستثمار الجديد بحاجة للانتقال المكلف الى الأراضي المستعمرة، عليه فحسب أن يحتص منها عقولها وأموالها لصالح مشروعه التكنولوجى المعلوماتى، ليعيد بيعه لها من جديد.

٢- الى استعمار اللاوعى وذلك من خلال تصنيع

الثقافة، أى تقديم سلع ثقافية ومعلوماتية لافيزيقية وغير قابلة للقياس من طراز الوحدات المعلوماتية أو منتجات التسلية أو وسائل الإعلام «وبذلك تتغلغل صنمية السلعة إلى تلك المناطق من الخيال والنفس التى اعتبرت (وحتى المجتمع الصناعى) مغفلاً أخيراً يستحيل اختراقه على المنطق الأداتى الرأسمالى».

٣- إلى وحدة البلاد الأكثر تطوراً، فالاستعمار الجديد لا يهتم التنافس بين القوميات المختلفة (بريطانيا العظمى، فرنسا، ألمانيا) كما كان الحال فى إطار مرحلة الحدائة التى ضجت بالحروب العالمية فيما بين هذه البلاد. وإنما يجب أن تنتظمها وحدة المصلحة المشتركة فى إطار هوية جامعة أكبر هى هوية (المجتمعات الأكثر تطوراً) كلها بما فيها أمريكا والدول الصناعية الكبرى مثل كندا واليابان، فى مواجهة البلدان الأقل تطوراً الأقل باعتبار الأخيرة سوقاً لمنتج الأولى الصناعى المعلوماتى أيضاً.

ج - ميتا - حكاية ما بعد الحدائة :

وإذا كان المشروع المابعد حدائى هو تكريس للنظام المعلوماتى الرأسمالى، وتجديد لمشروع الحدائة، فربما يساعدنا ذلك على الوصول إلى معنى هذه الثنائية التى تنتظم الكتاب لتضع الحدود ما بين ما هو حكاى وما هو علمى. إذ نلاحظ أن ليوتار من خلال تمييزه بين أنماط المعرفة الإنسانية، يختص الوضع المابعد حدائى المعلوماتى التكنولوجى بالمعرفة العلمية الخالية من أية حكاية أى من أية بنية ذهنية لها شكل السرد: الما قبل والمابعد والغاية التى يراد إحرازها، والتى تتضمن الأصول الاجتماعية لمجتمع ما والأهداف الكبرى التى يريد بلوغها. فالمعرفة المابعد حدائية تنضاد مع المعرفة الحكائية، وتتجاوز المعرفة الميتا حكاية السياسية والفلسفية الحدائية. إلا أن ليوتار لا يلبث أن يصف الوضع المابعد حدائى بأنه «إنتاج لحكايات مبعثرة تحمل كل منها سحابة برجماتية قائمة بذاتها.. وهى فى مجموعها غير قابلة للتوصل بالضرورة» (١٩). معنى ذلك أن كل الأنماط التى ذكرها ليوتار للمعرفة هى أنماط حكاية، وأن الاستثناء الذى خص به الوضع المابعد الحدائى عاد

ليوتار نفسه ليقوضه، لينسبه إلى ما أسماه «الحكايات البرجماتية المبعثرة».

نحن إذن فى الواقع لسنا أمام تناقض ثنائى حقيقى بين معرفة علمية وأخرى حكاية، وإنما نحن - وبحسب تقسيم ليوتار لأنماط المعرفة - أمام ثلاثة أنماط حكاية: ١- حكاية ٢- ميتا - حكاية ٣- حكايات مبعثرة. وإذا صح ذلك، فعلام تنطبق هذه الثنائية المتضادة التى يقبض عليها ليوتار طيلة كتابه ليفرق بها بين ما أسماه بالمعرفة الحكائية والمعرفة العلمية؟ وفيما يختلف ما هو مبستر من الحكايات المابعد حدائية (البرجماتية) عما هو كلى فى الحكاية البدائية والميتا - حكاية الحدائية (الغائية)؟.

رأينا من قبل أن الخطاب المابعد حدائى ليس إلا تنمة مجددة للمشروع الحدائى وللنظام المعلوماتى الرأسمالى، فهو مع مخالفته لميتا - حكاية الحدائة ليس إلا تجديداً لها، ومع مخالفته لميتا - حكاية الإجماع عند هابرماس، لم يخرج عن إطار المعرفة فى المجتمعات الأكثر تطوراً، ذلك أن مشروع هابرماس نفسه يقتضى شفافية المعلومات والتواصل الاتفاقي الحاصل على الإجماع بين البلدان الممتلئة للتكنولوجيا والمعلومات أصلاً، فهى وحدها القادرة على انجاز مثل هذا الإجماع العقلانى. ويبقى لنا بعد ذلك ما يخرج تماماً عن دائرة المعرفة ألا وهى الحكاية الخرافية البدائية. وعلى هذا يصرح ليوتار فى أكثر من موضع بالثنائية العلمى / الحكائى التى يريد أن يؤسس بمقتضاها للوضع المابعد حدائى للعالم الجديد، وهى ثنائية البلاد الأكثر تطوراً تكنولوجياً والعالم النامى الحكائى، كما يصرح بذلك ليوتار فى أكثر من موضع إذ يقول:

- «المجتمعات الأكثر تطوراً يسميها ليوتار طوراً «الدول المتقدمة»، وطوراً «الغرب» ثم يتنهاه فى النهاية بالحديث عنها بصيغة المتكلم «نحن أنفسنا فى الغرب» هكذا لا تكون الذات المابعد حدائية ذاتاً بلا هوية داعية للامركزية الأوروبية، أو ذاتاً برجماتية لا تحدها غايات كبرى، إنما هى ذات تضع حدود فلسفتها البرجماتية، وغاياتها فى إطار هوية «الغرب ككل» الذى يميزه لفظ

التفضيل «أكثر تطوراً» عما هو «أقل تطوراً»، بحيث يصبح «الأكثر تطوراً» - فى الحقيقة - نموذجاً مثالياً متعالياً بحد ذاته، أو يصبح حالة غالبية يجب الحفاظ عليها دوماً ليظل هذا المجتمع فى حالة دائمة من القوة بوصفه «الأكثر تطوراً» من الآخر «الأقل تطوراً»، من هنا قد نمسك بالأهداف الكبرى للميتا- حكاية الما بعد حدائية، فإذا كانت الميتا - حكاية الحدائية قد استهدفت تحرير البشر بشكل وهمى أو مفعى، فالميتا - حكاية المابعد حدائية تستهدف الحفاظ على حالة البلاد الأكثر تطوراً، على حساب البلاد الأقل تطوراً بشكل سافر ودون كبير مراوغة:

- «موضوع هذه الدراسة هو (كما يقول ليوتار) وضع المعرفة فى المجتمعات الأكثر تطوراً، وقد قررت أن استخدم كلمة ما بعد حدائى لتسمية هذا الوضع، والكلمة شائعة الاستخدام فى الفارة الأمريكية بين السيسولوجيين، وهى تحدد حالة ثقافتنا فى أعقاب التحولات التى غيرت قواعد اللعب منذ نهاية القرن التاسع عشر.

- «إن المعرفة قد صارت القوة الرئيسية للإنتاج.. وفى العصر ما بعد الصناعى وما بعد الحدائى سيحافظ العلم على، بل وسيدعم بلا شك، وضعه البارز فى ترسانة الطاقات الإنتاجية. وفى الحقيقة فإن هذا الوضع هو أحد الأسباب التى تدفعنا الى استنتاج أن الفجوة بين الدول المتقدمة والدول النامية ستتسع أكثر فى المستقبل، لكن هذا الجانب من المشكلة لا يجب أن نسمح له بإخفاء جانبها الآخر والمكمل له، فالمعرفة فى شكل سلعة معلوماتية لا غنى عنها للقوة الإنتاجية».

- «ثمة إذن عدم تكافؤ بين برامجيات الحكاية الشعبية التى تقدم مشروعية فورية، وبين لعبة اللغة التى يعرفها الغرب باسم سؤال المشروعية أو بالأحرى المشروعية باعتبارها استقصاء».

- «إننا نستيق أنفسنا، لكن يجب أن يظل فى أذهاننا ونحن نواصل طريقنا أن الحلول العتيقة طاهريا والتى وجدت لمشكلة المشروعية ليست عتيقة من حيث المبدأ.. ولكنها عتيقة فى تعبيرها فقط، ولا يجب أن يدهشنا أن نجد أنها قد واصلت وجودها فى أشكال

أخرى الى يومنا هذا، ألا نحس نحن أنفسنا وفى هذه اللحظة أننا مضطرون لإقامة حكاية عن المعرفة العلمية فى الغرب لكى نوضح وضعها؟» (٢٠).

وبيلغ الوضع مداه للفصل بين المجتمع الغربى الأكثر تطوراً (المابعد حدائى المعلوماتى) وسائر بلدان العالم (الحكايتية) حين يصبح الفارق بينهما كالفارق بين الإنسان والقرود، أو وفق نظرية داروين فى التطور كالفارق بين كائنات حية أدنى وكائنات أرقى، وهذا ما يفسر لنا خضوع هذه الكائنات الأدنى لراء الكائنات الأرقى، ويرر ازدراء الأخيرة للكائنات الأدنى وتسخيرها لها. فالفارق المعرفى بين الغرب وغيره من البلدان ليس فرقاً كيميافياً ولكنه فرق نوعى فى الأساس، وعلى هذا لا يجب أن يستشترى اليأس فى نفوس علماء المعرفة العلمية الغربية لافتقادهم لأى معنى أو غاية إنسانية لما يصنعون، فيكفيهم عزة أنهم قادرون على الاحتفاظ بالمسافة بينهم وبين أصحاب المعرفة الحكايتية، ففى مثل هذه القدرة يكمن امتيازهم وأملهم الملتذ بتفوقهم الإنسانى العقلانى، معنى هذا أن إنسانية الغرب تكمن فى - وفقط فى - اختلاف الغرب المتفوق على الآخر الأدنى، وكلما طور الغرب هذه الآلية كلما كان لوجوده معنى. وما محاولات العالم الحكائى لاكتساب المعرفة العلمية والاستئضاء بها إلا محاولات عيشية على أية حال!!، يقول ليوتار: «من المستحيل، إذن الحكم على وجود أو صلاحية المعرفة الحكايتية على أساس المعرفة العلمية أو العكس: فالمعايير المتعلقة بكل واحدة مختلفة. وكل ما نستطيع عمله هو أن نحقق فى ذهول لراء تنوع الأنواع الخطابية، مثلما نفعل لراء الأنواع النباتية أو الحيوانية.. والتحسر على «فقدان المعنى» فى ما بعد الحدائى لا يمثل سوى الأسى لراء حقيقة أن المعرفة لم تعد حكايتية بالأساس. ورد الفعل هذا لا يحدث بالضرورة. كما لا تحدث بالضرورة محاولة استنباط أو توليد المعرفة العلمية من المعرفة الحكايتية، كما لو كانت الأولى موجودة داخل الثانية فى حالة جنينية... فالأنواع اللغوية مثل الأنواع الحية متصلة فيما بينها وعلاقتها ليست متناغمة.. والمعرفة الحكايتية لاتعطى أولوية للتساؤل عن مشروعيتها الخاصة، وإنها ترخص لنفسها فى برامجيات نقلها دون اللجوء الى التدليل والبرهان.

لهذا نجد أن عدم فهمها لمشكلات الخطاب العلمى يصاحبه تسامح معين: فهى تعالج ذلك الخطاب أساساً على أنه نوع مختلف فى عائلة الثقافات الحكائية. والعكس ليس صحيحاً، فالعالم يتساءل عن صلاحية المنطوقات الحكائية ويستنتج أنها لاتخضع مطلقاً للحجاج والبرهان، ويصفها على أنها تنتمى الى عقلية مختلفة، هجمية متخلفة، متأخرة، مستلبة، مكونة من آراء وعادات وسلطة وتعصب، جهل وأيديولوجيا، الحكايات هى أمثالى خرافات أساطير لاتصلح إلا للنساء والأطفال. وفى أحسن الأحوال، تجرى محاولات لإلقاء بعض أشعة الضوء على هذه الظلامية، للتمدين، للتربية، للتطوير» (٢١). يترتب على هذه الثنائية إذن مايلى:

١- على هذا النحو نرى أن المثل الذى ضربه ليوتار على الحكاية الشعبية الخاصة بقبائل الكاشيناها الهندية ليس بريفاً تماماً، إذ به يضع الحلقة الأولى فى سرده لما أسميه من الآن فصاعداً ميتا - حكاية الوضع المابعد حدائى. «فالتطهير العرقى» الذى تم مع إبادة الأمريكيين للهنود سوف يستمر وسيتم مسيرته المابعد حدائية فيما يمكن أن أسميه «التطهير العقلى»، وذلك عن طريق لإزاحة المعرفة الحكائية من العقل الغربى بوصفها ماضيا يشترك فيه هذا الغرب مع سائر الشعوب فى العالم، ثم بإزاحة الميتاحكايات الفلسفية والتأملية الغربية من تاريخ هذا العقل وذلك أنها قد تتلاقى فى مستقبل قيسى مأمول بكافة الشعوب، من أجل التكريس للشئانية المتضادة بين المعرفة الحكائية للعالم الثالث (والتي مثل لها بحكايات القبائل الهندية) وبين المعرفة الغربية التى وصلت الى أوجها فى الميتا-حكاية ما بعد الحدائية. تلك الثنائية التى يقوم كتاب ليوتار على تبريرها ووضع السيناريوهات الممكنة للحفاظ عليها. فليوتار فى الحقيقة لم يقدم لنا توصيفا للمعرفة الحكائية والمعرفة العلمية، بقدر ما سعى الى إعادة ترتيب تاريخ العلم الغربى وأهدافه بما يخدم اللحظة الراهنة من واقعه. ومثل هذه القصة المابعد حدائية تقوم شأنها شأن كل ميتا حكاية أيديولوجية على اقتطاع وإضافة وتزييف وإعادة تركيب بما يخدم الهدف النهائي للكتاب. فلا المعرفة الحكائية على هذا النحو الذى شكله بها ليوتار ولا

المعرفة العلمية المعلوماتية المابعد حدائية تمثل قطعة عن النسق العام الرأسمالى المهيمن الذى يحركها كما يوهمننا.

وبموجب هذه الميتا - حكاية الاستراتيجية المابعد حدائية، لن يكون الغرب فى حاجة الى التطهير العرقى الذى استنزف الأموال والدماء من الطرفين (البلد النامى والمتطور) كما كان الحال فى الماضى، وإنما الى التطهير العقلى الذى يجعل من البلاد الأكثر تطوراً مركزاً جاذباً لعقول وأموال العالم الأقل تطوراً، أو مركزاً مهيمناً على هذا العالم.

٢- كما أن التنافس المتقاتل بين القوميات الغربية للسيطرة على الشعوب فى الماضى سيتخذ طابع التنافس المتواطئ، لا التزاحم المتقاتل كما كان الحال فى الماضى، ليجتمع الغرب فى هوية امتلاك المعلومات التكنولوجية، أو هوية البلاد الأكثر تطوراً فى مقابل الأقل تطوراً، وعلى هذه الدول الغربية أن تقبل التناحر كمبدأ مؤسس لهذه الوحدة، وهذا التناحر ليس إلا شبكات مرنة من ألعاب اللغة مما يجب المؤسسات الشلل البيروقراطى ويفسح المجال لابتكارية اللابعين مادامت المصلحة العامة لهم مشتركة فى النهاية.

٣- كما أن الأوضاع السياسية الفاسدة فى الغرب لن تقابلها ثورة أو توقع لحدوثها، وقد استوعبت طاقات الأفراد فى إطار وهم كونهم أفراداً أحراراً مبتكرين فى بلاد أكثر تطوراً، مما يؤدى الى استتباب الأحوال الرأسمالية التكنولوجية دون ثورة أو توقع لحدوثها.

٤- كما تحرر الميتا - حكاية المابعد حدائية البلاد الأكثر تطوراً من أى التزام مبدئى بقضايا ومشكلات البلاد الأقل تطوراً - التى كانت مستعمرات لها فى الماضى - إلا فى إطار ما هو نفعى وفعال وليس فى إطار ما هو صادق أو عادل. ومن هنا يصبح مشروعاً سياسة الكيل بمكيالين، وسياسة تناقض المواقف ومراوغتها، وهو ما يدخل فى حيز المرونة المطلوبة من أجل تحقيق أكبر قدر ممكن من الفعالية فى الحفاظ على وضعية البلاد الأكثر تطوراً كمنتج معلوماتى، وعلى وضعية البلاد الأقل تطوراً كزبون دائم لهذا المنتج، وسوق جاهزة للشراء والتبعية، وهذا يعنى أنه يجب تفريغ

هذه البلاد الأقل تطوراً من حكاياتها بالقدر الذى يسمح للنفوذ الغرب المعلوماتى من النفاذ الى هذه البلاد لملأ الفراغ الثقافى دون الوعد بنقل هذه البلاد الى المجال الأكثر تطوراً، وإنما بالتلويح الدائم لها بهذا الإمكان. وبهذه الطريقة يتم امتصاص عقول وأموال هذه البلدان للمساهمة فى تطوير تقنيات البلاد الأكثر تطوراً مع الإبقاء - فى ذات الوقت - على البلاد المتخلفة فى حال ثابت معلق ما بين تخلخل الهوية والتطلع للنموذج الغربى، مما يثبت وضعيتها.

٥- كما أن هذه البلاد الأكثر تطوراً فى النهاية - والتي تكلفت فى الماضى عبء تمويل مؤسساتها المرسحة لأيديولوجياتها، ستكتفى فى عصر ما بعد الحداثة باستراتيجية تعليمية وثقافية معمرة، تاركة لأفرادها عبء القيام بهذه المهمة، فمشروع ليونار فى النهاية برنامج تعليمى، وكأنه تقرير استراتيجى لصانعى القرار السياسى فى الغرب، وليس مجرد فلسفة قابلة للتأمل. وقد كتبه ليونار - وفق منظوره الموحد للبلاد الأكثر تطوراً، فمنه طبعتم نسختان فى نفس الوقت - واحدة لكندا والأخرى لفرنسا. من أجل تعليم الساسة وصانعى القرار فى معاهدتهما. إذ يقول ليونار فى مقدمة الكتاب «النص التالى نص مناسبة، إنه تقرير عن المعرفة فى المجتمعات الأكثر تطوراً، تم تقديمه الى مجلس الجامعات التابع لحكومة كيبك، بناء على طلب رئيسه. وأرد أن أشكره على تكريمه بالسماح بطبعه فى فرنسا. يبقى أن كاتب التقرير فيلسوف وليس خبيراً. الخبير يعرف ماذا يعرف، وماذا لا يعرف. أما الفيلسوف فلا. أحدهما يستنتج، بينما الآخر يتساءل، وهاتان لعبتان مختلفتان من ألعاب اللغة. نجدهما هنا متمزجتين، والنتيجة هى أنه لا هذه ولاتلك نتيج تماماً. على الأقل يمكن للفيلسوف أن يعزى نفسه بالقول بأن التحليل الشكلى والبرجمائى لخطابات مشروعية معينة، فلسفية أخلاقية - سياسية، تكمن وراء هذا التقرير سوف ترى النور يوماً... ومهما كان حال هذا التقرير، فإننى أهديه الى المعهد البوليتكنيكى [السياسى الثقافى] للفلسفة بجامعة باريس الثامنة (فانسين)، فى هذه اللحظة ما بعد الحداثية جداً، التى تقارب [توشك] فيها هذه الجامعة على الموت، بينما يشرف المعهد على الميلاد» (٢٢٢).

بهذا التقرير - الذى يمزج بين الفلسفة والاستراتيجية السياسية التعليمية، يساهم ليونار فى تجديد وميلاد أقوى للمجتمع الغربى بإعلاء قيمة الإرادة الإبداعية للفرد، والاستفادة العملية من معطيات الواقع، مما كفّل لفلسفة ما بعد الحداثة ازدهارها وانتشارها لا كمنظومة موجهة للمعاهد السياسية فحسب، بل كمادة تعليمية معمرة ومبسطة فى المدارس الغربية، ولا غرابة حينئذ أن يواكب هذا الازدهار الواسع لفلسفة ما بعد الحداثة انتشار لمفهوم العولمة بما يقتضيه من هيمنة البلاد الأكثر تطوراً، ومن تزييف للوعى بالمشكلات الاجتماعية الواقعية فى المجتمع الغربى. وعلى هذا لم يكن من الممكن أن تنفرد فلسفة ليونار وحدها بالساحة الثقافية الغربية، فقد زاحمتها وهاجمتها فلسفات أخرى، مثل الفلسفة التأملية الهرمينوطيقية عند ريكور، أو الفلسفة النقدية العلمية عند هابرماس، غير أنه من اللافت للانتباه أن هذه التيارات المعادية لفلسفة ما بعد الحداثة، لم تتناقض ولها إلى حد المصادرة، وإنما إلى حد الدخول معها فى دائرة جدلية، بما يوازن المسار الثقافى الغربى ويؤمن تقدمه المأمول، ذلك التقدم الذى تسعى إليه كافة جهود علماء الغرب على اختلاف مناحيها، بل ويفضل اختلاف هذه المناحى وتعايشها المتوازن معاً.

٢-١- بول ريكور والحكى كضرورة معرفية:

المعرفة الحكائية عند ليونار تعبر عن مراحل قابلة للتجاوز تاريخياً، أو عن نمط من التفكير يرتبط بمجتمعات بعينها. غير أن الأمر ليس على هذا النحو عند بول ريكور، فهو يرى أن «بنية الحكاية» هى جزء من بنية العقل البشرى، أو هى مقولة من مقولات العقل الإنسانى. وهكذا سوف تتحول المعرفة الحكائية من شكلها التاريخى أو العنصرى عند ليونار، الى ضرورة معرفية للعقل الإنسانى عند ريكور. إذ يرى الأخير أن الإنسان لا يمكن أن لا يدرك مقولة الزمن إلا عبر الشكل الحكائى. فالمقابل والمابعد والآن: هذه كلها مقولات لاعلاقة لها بالزمن السارى اللانهائى الذى نعيشه. والشكل الحكائى وحده هو الذى يمكننا من الوعى

بالزمن كماضٍ لحاضرٍ متجهٍ الى المستقبل، أو بالأحرى هو الذى يشكل وعينا الإنسانى بالزمن.

فالذات - عند ريكور - لا تدرك نفسها إلا عبر رمز وحكاية، أى على نحو غير مباشر، عبر علامات هى رموز ونصوص أى عبر وسيط لغوى. ومن خلال هذا الوسيط غير الواضح تماماً يجب على الذات أن تدرك أن المعرفة المطلقة مستحيلة الى الأبد، وأن فهم الذات لذاتها هى مهمة شاقة ولا تكتمل أبداً. وعليها أن تبذل محاولات مستمرة لفهم هذه الرموز. «كما أن وجودنا لا يمكن أن ينفصل عن الاعتبار الذى نعطيه لأنفسنا، فبغير حكيما لقصصنا الخاصة نعطي أنفسنا هوية. فإن نفهم الكائن الذى هو نحن على نحو جوهري، أو أن نسمي لفهم الحوادث الإنسانية وتعليلها، كل هذا لا يتم إلا من خلال حكي قصة» (٢٣)، فالزمن لا يصبح زمناً إنسانياً إلا إذا اتصل بحالة حكاية، والحكاية لا تبلغ معناها التام إلا عندما تصبح ظرفاً للوجود فى الزمن (٢٤) ومن ثم فإن بنية الحكى تنطبق على كل الأشكال التى يتم بها إدراك التجربة الإنسانية فى «زمانيتها» - إن صح التعبير - مثل السيرة والسيرة الذاتية والفيلم السينمائى واللوحة الفنية.. الخ. وبهذا التعريف الذى يصل الحكى بإدراك الإنسان لتجربته فى الزمان، يخرج ريكور ببنية الحكاية - من إطار القصر على شكل معرفى دون آخر، أو على مجتمع دون سواه كما هو الحال عند ليوتار، الى إطار البنية الذهنية الملازمة لكل عقل إنسانى.

والإنجاز الأكبر لريكور فى هذا الصدد هو موازنته بين بنية الحكى الخيالية، وبنية علم التاريخ فى العصر الحديث: تاريخ العلم، أو تاريخ الأمة، أو تاريخ الفرد. فإذا ما كان الشائع هو أن التاريخ يقص الواقع والحقيقة، وأن الحكاية الخيالية تقص الخرافة، فإن الأمر فى نظر ريكور يحتاج الى مراجعة لمعنى هذه الحقيقة التى يكتبها التاريخ العلمى فى مجتمعاتنا الحديثة. فهو يرى أن الطبيعة الزمنية للتجربة هى المرجع المشترك بين كتابة التاريخ وحكى الخيال. كل حكاية تتكون من بداية وأزمة وغاية، وكتب التاريخ الواقعى كحكاى القصة الخيالية يخضع ما لديه من معلومات الى اختيارات وترتيبات تبرز الطابع الزمانى المتتالى للتجربة. فالأحداث التاريخية فى

إطارها الخام المتنافر المتقطع، لاتصبح قابلة للفهم إلا فى إطار حكاى. فما يعرف «بالحبكة» فى الحكاية الخيالية بنظره «التركيب والتجميع» للأحداث التاريخية فى كتابة التاريخ، وكل من «الحبكة» فى القصة و«التركيب» فى التاريخ يوجه الأحداث نحو غاية أو معنى. وهذا الشكل الحكائى وحده هو الذى يضع مسافة بين معايشة الحدث وحكاية الحدث مما يجعل الأحداث قابلة للفهم.

وبعضى ريكور الى مدى أبعد فى الموازنة بين التاريخ والحكى، إذ يرى أن التفسير التاريخى لحدث ما يتعلق أساساً بفهم حكاى للحدث، أى بعلاقة هذا الحدث بما سبقه وبما ترتب عليه. فالتاريخ سواء أكان تاريخاً اجتماعياً أو اقتصادياً أو ثقافياً أو علمياً سيظل مرتبطاً بالزمن من جهة وبالتغيرات التى تربط الحالة النهائية بحالة مبدئية من جهة أخرى. فالواقع يعاش والتاريخ يحكى، وعلى نحو نهائى «يمكن أن نقول أن التاريخ لا يمكن أن ينفصل عن القصة، لأنه لا ينفصل عن الحركة التى يقوم بها فاعلون، وتقضى أهدافاً وظروفاً وعلاقات ونتائج مرادة أو غير مرادة. والتفسير التاريخى مثله مثل الحكاية الحكاية هو الوحدة الأساسية التى تتركب هذه العناصر المتنافرة فى كلية قابلة للفهم» (٢٥).

ولاشك أن كتابة التاريخ تستدعى الرجوع الى الواقع، الى الوثائق وأرشيف المعلومات، فى حين أن الحكاية الخيالية تننكر لهذا الدليل المادى الوثائقى. ولكن هذا لايعنى أن الخيال الأدبى لا يستند لأية مرجعية، فكل نظم الرموز تساهم بشكل أو بآخر فى إعادة تشكيل الواقع، أى أن الرموز المستخدمة فى الحكى الخيالى لها مرجعية ما فى الواقع، ليست هى مرجعية المطابقة، ولكنها مرجعية إعادة التشكيل.

من جهة أخرى لانتطيع أن نقول أن كتابة التاريخ هى نفسها الوثائق، ذلك أن كتابة التاريخ تعيد بناء الحدث الحاضى بناء على الوثائق، والمؤرخ فى هذه الحالة - مثله مثل الحاكي - فى حاجة الى الخيال، ليركب حبكة ما تتجها أو ربما تسكت عنها الوثائق. وبهذا المعنى يؤلف التاريخ الانسجام الحكائى الذى يتوافق مع الوثائق، أو بعبارة أخرى يبدو التاريخ وكأنه

تفسير حكايات اللوثائق. وهذا التفسير يخضع لفهم خاص من قبل المؤرخ للوثائق التي بين يديه، وهكذا يبدو الفهم نوعاً من التأويل الذي يمارسه المؤرخ لحكاية التاريخ، ويمارسه الحاكى لحكاية الأدب (٢٦).

من هذا المنطلق يرى ريكور أن التاريخ هو شكل متطور عن الفن الحكائي. وكلاهما يشبعان إدراكنا للزمن في انقسامه الى ماض وحاضر ومستقبل. وكلاهما تصرف خيالي في مادة واقعية: الوثائق بالنسبة للتاريخ، الواقع المعاش بالنسبة للأديب. وكلاهما نوع من الفهم لهذا الواقع وتفسير له يمر عبر وسيط لغوي. ولكن السرد التاريخي يختلف عن السرد الحكائي، فالحدث الماضى الذى يحكىه التاريخ لا يخضع للمعايشة والملاحظة وإنما للتذكر، ومع ذلك فالتاريخ يدعى أن ما يؤرخه الآن هو استحضار مطابق للحدث المعيش فى الماضى، ويسمى خطابه فى هذا السبيل بطابع الجزم والصدق، وعلى هذا تقوم علاقة المؤرخ بالقارئ على أساس استراتيجة الاقتناع والتدليل بالحجة. ومن ثم فالتاريخ هو مادة حكاية قابلة للنقض والمراجعة والبرهان. فى حين أن السرد الحكائى الخيالى هو استحضار خيالى لحدث ماض، وخطابه هو محض «زعم»، فالقارئ منذ البدء يعرف أن ما يقرأه هو محض خيال، وبذلك تقوم علاقة الأديب بالقارئ لا على أساس الاحتجاج والاقتناع، وإنما على أساس المواجهة بين عالم النص الخيالى وعالم القارئ الواقعى. بعبارة أخرى إن الارتباط الذى يفرضه السرد الحكائى بين العالم الخيالى للنص والعالم الواقعى للقارئ، يقوم بالدور نفسه الذى يؤديه الدليل الوثائقى بالنسبة للسرد التاريخي. لأن الحاكى لا يملك الدليل المادى على مايقول، وهو لا يطالب قارئه بالتأكد من صحة ما يحكىه، وإنما يطالبه بأن يفتح تقييمه وتقديره وتأويله الخاص للأحداث والشخصيات. فالسرد الأدبى لا يكتمل معناه إلا بالقراءة، كما لا يكتمل معنى السرد التاريخي إلا بالدليل. ثمة تداخل بين الفن والتاريخ، ولكن التاريخ يدعى أن ما يركبه هو الحقيقة، أما الفن الحكائى فيعطى الأولوية للمعنى المولد مما هو مترواح بين الخيال والواقع، وبذلك يحتفظ الحكى بغموضه ويميزه كعمل مفتوح وطاقة قادرة على التعبير عن القيم

المجردة الكامنة وراء التغير الاجتماعى أكثر مما يستطيع ذلك التاريخ. بهذا المفهوم تبدو الحقيقة الأدبية التى يقدمها النص الأدبى أكثر ثراء وصدقاً مما قد يوصى إليه النص التاريخي من عناصر واقعية ستظل موضع الشك ما لم يكن لدينا الحجة التاريخية الدامغة لصحتها (٢٧).

هكذا يختلف ريكور فى فلسفته للمعرفة عن ليونار، إذ يقرر ليونار قطيعة تاريخية وابستمولوجية بين المعرفة الحكائية والمعرفة العلمية، فى حين يرى ريكور أن المعرفة الحكائية مستمرة فى تشكيلنا المعاصر لتاريخ المعرفة. وكأن ليونار أراد أن يقطع المعرفة الحكائية من تاريخ المعرفة الغربية، ليعيد ترتيب هذا التاريخ، وتفسيره تفسيراً جديداً، أو حتى يضع المعرفة الحكائية فى وضع معارض أو مقابل للمعرفة المابعد حدائية، أو بالأحرى أنجز ليونار هذا الاقتطاع ليضع البلاد الأكثر تطوراً فى مقابل البلاد الأقل تطوراً من جهة، وليتجاوز ميتا - حكايات الحدائة الغربية الى ميتا حكاية مابعد حدائية جديدة من جهة ثانية، دافعاً عن نظرية مابعد الحدائة شبهة الايديولوجيا، على اعتبار أن الأسطورة أو الحكاية الخرافية مثلها مثل الفلسفة السياسية أو المثالية أو الماركسية هى أيديولوجيا زائفة معوقة لابتكار الخلاق لدى الفرد والجماعة، وأن ما بعد الحدائة تقوم على أساس لذة الابتكار وحرية الذات.

فى حين بدأ ريكور فى تأصيل المعرفة البشرية منذ فجرها بالرجوع الى الشكل الحكائى لا بوصفه يشكل بدايات المعرفة الغربية فحسب، ولكن بوصفه بداية وضرورة معرفية إنسانية عامة ومستمرة، من خلالها يتم إدراك الزمن والتغير فى الزمن. يساوى فى ذلك بين الإنسان فى كل مكان وكل عصر، علاوة على ذلك يشير ريكور الى الجانب الإيجابى للمعرفة الحكائية (الحكى الخيالى والتاريخ الواقعى) بالنسبة للمجتمع: كل مجتمع، إذ يرى أن الشكل الحكائى هو الشكل الذى تمى به هذه المجتمعات ذاتها وتصح مسارها فى التاريخ، «فالتخييل والمحكى هو الذى يشكل اللحمة الاجتماعية لكل مجتمع، كما يؤسس لوعى الجماعة بذاتها وأهدافها، ويؤدها بمصدر ومخزن للهوية مرن ومتجدد باستمرار يشكل هويتها ويمنح لوجودها معنى».

وسواء تمثل هذا الخيال في أسطورة أو حكاية خرافية أو أيديولوجيا سياسية أو فلسفة مثالية أو نقدية، فهذا لا يعني أن الهوية التي يتعرف عليها الفرد والجماعة من خلال المحكي الخيالي هي هوية ثابتة أو أيديولوجيا زائفة، فهذه الهوية تتحرك دائماً ما بين برنامجين سردين: بين ما عليه الذات وماتريد أن تكونه، أى بين خصائصها المتاحة وإمكاناتها الأخرى الكامنة. ومثل هذه الهوية يمكن أن تتخلص من جانبها الجامد الزائف إذا ما ارتبطت بتصورات يوتوبية للمجتمع، فإذا ما كانت سمة الأيديولوجيا هي تبرير الوضع القائم وإضفاء شرعية عليه، فإن طرح هذه الجماعة ليوتوبيات جديدة وهي تصورات مثالية مخالفة للواقع يساعد على اكتشاف الممكن، وبهذا يكشف الجانب الإيجابي لكل من الأيديولوجيا (كأساس لترايط الجماعة وشعورها بالانتماء بما يمنح لحركتها صلاحية وقوة وسلطة) ومن اليوتوبيا (تشوير الواقع وتغييره) في جذبهما الخلاق، عن وجهي الخيال الضامن لوحدة الجماعة: المحافظة والابتكار (٢٨).

ب - الهرمنيوطيقا والميلاد الجديد للحدثة:

وعلى الرغم من الاعتبار الذي يردده ريكور للمعرفة الحكائية بوصفها ضرورة معرفية لكل إنسان ولكل مجتمع بها يتم إدراك الزمن والهوية والانفتاح على الممكن. إلا أننا يجب أن ننتبه إلى أن مقال ريكور هو أيضاً تأمل وانشغال بالازمة الغربية لمجتمع الحدثة، ومحاولة لاستعادة المشروع الحدائي لصالح ما يجدهه شأنه في ذلك شأن ليونار. فهما ينطلقان عن هم واحد هو إرادة تجاوز سلبيات الحدثة الغربية إلى ما هو إيجابي وخلاق ومجدد لمسار الحضارة الغربية. كل من ريكور وليونار مهوم بكيفية تجنب الذات مشاعر الإحباط واليأس التي تنتابها لفراغ هذه الحدثة الغربية من معنى إنساني حقيقي. فليونار يصرح بأن هذا اليأس الذي ينتاب العلماء في العالم الغربي اليوم يجب أن يمحي لصالح لذة الابتكار وحدها لدى الذات الفردية، ويوهم بأن هذه اللذة يمكن لكل ذات أن تحققها بشكل برامجي، وتمارس من خلالها إنسانيتها وحققها في الوجود بعيداً عن أي سلطة أو قمع مباشر. وبهذا سوف يسترد مشروع مابعد الحدثة قدرته على مقاومة اليأس المصاحب

للمواقب الحداثية، مما يجعل كل ذات تنتمي - على سبيل التماثل - إلى المجتمع المعلوماتي الراهن الأكثر تطوراً. وذلك في مقابل الذات والجماعة المندمجة في المعرفة الحكائية في المجتمعات الأقل تطوراً والتي ربما ينتم أفرادها بتلاحمهم الاجتماعي المباشر والغوري، إلا أنهم غارقون في «ظلامية العقل». ربما كان هذا اليأس المهدد للإنتاجية، ولمقام هيمنة الدول الأكثر تطوراً، والذي ربما يؤدي إلى ثورة في هذه المجتمعات هو ما يشغل ليونار حين أراد استبدال اللذة الفردية بالتوافق أو الثورة الجماعية عند قوله: «لانتمثل المعرفة العلمية مجموع المعرفة، وقد وجدت على الدوام بالإضافة إلى، وفي تنافس ونزاع، نوع آخر من المعرفة، سأسميه حكائياً.. ولا أقصد بأن المعرفة الحكائية يمكن أن تتغلب على العلم، لكن نموذجها مرتبط بأفكار عن الاتزان الداخلي والتعايش، تبدو بجوارها المعرفة العلمية المعاصرة بائسة، وخصوصاً إذا كان عليها أن تكون خارجية بالنسبة للعارف ومستلبة عن مستخدمها بدرجة أكبر مما كانت عليه حتى الآن، والتثبيط الناشئ عن ذلك لدى الباحثين والمعلمين لا يمكن إغفاله على الإطلاق، فمن المعروف جيداً أنه خلال الستينيات، وفي كل المجتمعات الأكثر تطوراً، قد بلغ أبعادا متفجرة بين من يعدون أنفسهم لممارسة تلك المهنة - أي الطلاب - بحيث طرأ انخفاض ملحوظ في الإنتاجية في المختبرات والجامعات العاجزة عن حماية نفسها من عدواها. وليس مطروحاً توقع أن يؤدي هذا، بأمل أو بخوف، إلى ثورة، فلن يغير هذا نظام الأشياء في المجتمع ما بعد الصناعي ما بين عشية وضحاها. لكن هذا التشكك من جانب العلماء يجب أن يؤخذ في الاعتبار كعامل رئيسي في تقييم الوضع الحالي والمستقبلي للمعرفة العلمية. ومما يزيد ضرورة أخذ ذلك في الاعتبار - وهذه هي النقطة الثانية - أن فنور معنويات العلماء له أثره على مشكلة المشروع التي هي المشكلة المحورية» (٢٩).

وريكور ينطلق من نفس الهم الذي يشغل ليونار: هم اليأس الذي أصيبت به الحدثة الغربية، ويريد تجاوزه من خلال رد الاعتبار هذه المرة لذات المؤول في انتمائها

دائرة حيوية ومحفوظة: الهرمنيوطيقا تبدأ مما هو قبل - الفهم، أى من ذلك الذى تحاول وهى تفسره أن تفهمه. وعن طريق هذه الدائرة الهرمنيوطيقية أستطيع اليوم أن أتواصل بالمقدس... فالوجود مازال قادراً على أن يكلمنى، وهذا - بلا شك - فى حالة البراءة الأولى للرمز، أى فى مرحلة ما قبل - النقد، والتى كان فيها الرمز مادة للاعتقاد المباشر. كما أن الوجود قادر على أن يكلمنى فى حالة أخرى، يمكن أن أطلق عليها حالة البراءة الثانية [وهى الحالة التى تنشدها الهرمنيوطيقا] والتى تقع فى مرحلة (مابعد - النقد) لرموز (ما قبل - النقد) (٣١).

يرى ريكور إذن أن ثمة ماضياً حكاثياً مقدساً ترى الدلالة أن ينتمى إليه الحداثيون إذا ما جددوا تفسير رموزه وفق خبرتهم الحداثية (علم النفس - الفيلولوجيا .. الخ) وإذا ما تجاوزوا هذه الخبرة إلى حال الهرمنيوطيقا التى تشكل فلسفة للفكر انطلاقاً من الرمز الحكاثى، فلسفة تفيد من كل الخبرات النقدية للحدثة، وترد لذات المؤول ونسبية التأويل اعتبارهما فى سبيل غايات قيمة عليا.

ما بين ريكور وليوتار هم مشترك لاستنقاذ منجزات الحدثة من اليأس المخيم. وبينهما محاولات لابتكار مخارج من هذا المأزق بالتركيز على الذات الفرد: الذات المؤولة أو الذات الهامشية المبتكرة. وبين ريكور وليوتار أيضاً انشغال بالتحرك من سلطة الأيديولوجية الثابتة، غير المنفتحة على الاحتمالات فى النظر إلى مستقبل الغرب، وهما يفتان - فى هذا الصدد - بقدرة الإنسان ما بعد الحداثى على الابتكار المعلوماتى (عند ليوتار)، أو الإبداع التأويلى للمعنى (ريكور). فالمعلومات فى تقطعها وغزاتها المغرية بالابتكار عند ليوتار قد تناظر الرموز كطافات موحية بالمعانى التى لا تنفذ عند تفكرها عند ريكور. لكن الفيلسوفين يختلفان فى الغاية الكبرى المرجوة من هذا المستقبل. فريكور يريد استنقاذ الماضى الحكاثى الغربى المنسى باستخلاص القيم المؤسسة للجماعة فى المستقبل. وليوتار يريد الحفاظ على الحاضر التكنولوجى الغربى فى ازدهاره المهيمن الحاضر. وعلى هذا الأساس يستمسك الأول بالحكاية

للمقدس المنسى، فإذا كان المابعد حداثى هو الانفصال عن الحكاية والتشكك إزاء الميتا حكايات، التى أثبتت تخلفها أو فشلها، فالهرمنيوطيقى هو - بدوره - تشكك إزاء مظاهر الحكاية والميتا-حكاية، بوصفها رموزاً تخفى غير ما تظهر، وتطوى على طاقة هائلة كامنة جدرة بالتأمل المجدد للقيم الإنسانية. وكما كانت فلسفة مابعد الحدثة نتاجاً للتقدم المعلوماتى والعلمى الذى شهده عصر الحدثة، كانت الهرمنيوطيقا الفلسفية نتاجاً للتقدم فى العلوم الإنسانية مثل علم النفس والفيزيولوجيا وعلوم اللغة فى عصر الحدثة. إذ يقول ريكور فى كتابه «تعارض التفسيرات»: إذا ما كنا نتحدث عن مشكلة الرمز الآن، فى هذه الحقبة من التاريخ، فهذا يتعلق ببعض ملاح «حدائتنا»، ومن أجل شن هجوم مضاد ضد هذه الحدثة نفسها. فى ذلك الطرف التاريخى الذى تم فيه نسيان علامات المقدس، واقتقاد الإنسان لنفسه كمنتم للمقدس. هذا النسيان للمقدس - كما نعرف - هو الثمن الذى تم تقديمه (فى إطار الحدثة) لإنجاز مهمة عظمى هى تغذية الإنسان وإشباع حاجاته عن طريق التحكم فى الطبيعة من خلال التكنولوجيا الكوكبية. غير أننا فى هذه الحقبة ذاتها نريد أن نعيش شحن لغتنا [بالدلالة]، نريد أن نعاود الانطلاق من اللغة فى امتلائها. بيد أن هذا الطموح هو أيضاً هدية من هدايا الحدثة، لأننا نحن الحداثيين أصحاب الفيلولوجيا، والتفسير، والفيزيولوجيا، والتحليل النفسى، والتحليل اللغوى.

هكذا نرى أن نفس الحقبة التى فرغت اللغة من [المعنى]. هى ذاتها التى تعيد ملها من جديد. على هذا فليس الندم على الصروح المنهارة هو الذى يدفعنا فى مسيرتنا، ولكنه الأمل فى إعادة إبداع اللغة، إننا نريد أن نكون من جديد فى حالة استجواب أو حالة استفهام. «فالرمز يتيح الفكر» هذه العبارة تعنى... أن كل شئ قد قبل فى غموض، وبأنه يجب دائماً أن نبدأ كل شئ وأن نعاود البدء وفق معيار التفكير» (٣٠).

ومثل هذا النهج الهرمنيوطيقى للتعامل مع الرموز لهو تعبير عن يأس الحدثة وعلاج لهذا اليأس فى ذات الوقت، وهذه هى الدائرة [وهى ليست دائرة معينة وإنما

والميثاقيات من أجل الوصول الى حال جديدة من إعادة التأويل للقيم الإنسانية الجامعة، في حين يهتم الثاني بالإطاحة بالحكاية والميثاقيات للوصول الى حكايات متناحرة مبشرة هي عند التحليل النهائي عناصر مكونة لميثاقيات البلاد الأكثر تطوراً. صحيح أن ريكور قد اقتصر في كل كتبه على مراجعة الماضي اليوناني والمسيحي التوراتي بوصفهما مصدرى الهوية الغربية، مغفلاً تماماً تداخلات هذا الماضي وجدله بسائر الحضارات الشرقية، إلا أن نظريته في العمق وفي الغاية الأخيرة تحتل مثل هذا الجدل بين الحضارات على مستوى الشكل الحكائي المعرفي ومستوى القيم الإنسانية الجامعة. في حين أن نظرية ليونار في مصادرتها على الماضي الإنساني المشترك، ورهانها على مستقبل ذى حد ثنائي فارق بين البلاد الأكثر تطوراً صاحبة المعرفة العلمية، والأقل تطوراً صاحبة المعرفة الحكاية، لا تحتل بحال من الأحوال إلا تكريس هذه الثنائية، أو امتثال البلاد الأقل تطوراً للنمط الأكثر تطوراً. فالماضي الذى يبحث ريكور عن أشكاله وقيمه - بأدوات حدائية - يضم المشترك الإنساني، في حين أن الحاضر الذى يشته ليونار يقتصر على تلك البلاد الأكثر تطوراً. ومن ثم فهما يختلفان في النظر للزمان واللغة والرابطة الاجتماعية.

ثالثاً - الحكاية والزمن:

١-١- ليونار: ثنائية الزمن ونهاية التاريخ

يفصل ليونار بين المعرفة الحكاية التى تقوم على بنية سردية الماقبل والمابعد، والتى يتم دائماً تكرارها، وبين المعرفة العلمية التى لاتعتمد على بنية سردية وإنما على معلومات متفرقة يتم تخزينها. وعلى هذا النحو يميز ليونار بين علاقة كل من المعرفة الحكاية والمعرفة العلمية بالزمن. فالمعرفة الحكاية تقوم على أساس تثبيت الماضي (كبنية سردية) لاستهلاكه دوماً. في حين أن المعرفة العلمية المابعد حدائية تخزن الماضي (كمعلومات) مستحضرة دوماً لإنتاج معارف وإبتكارات جديدة. وعلى هذا النحو يختلف الماضي المستمر فى المعرفة الحكاية، عن الماضي المفكك الى حضور معلوماتى فى المعرفة العلمية. فالزمن فى المعرفة

الحكاية ماضٍ دائم، أما الزمن فى المعرفة العلمية المابعد حدائية حضور دائم. بهذا المنظور الزمنى الثنائي للمعرفة يؤسس ليونار للتمييز بين البلاد الأكثر تطوراً فى حفاظها على حالتها الراهنة، وبين البلاد الأقل تطوراً فى انحصارها فى حالتها الماضية.

وبهذا المنظور أيضاً يستكمل ليونار ميثا - حكاية مابعد الحدائية كما سبق وأن فصلناها، فهو لا يقدم فى تأريخه وتصنيفه لأنماط المعرفة تصوراً علمياً للزمن، بقدر ما يقدم تصوراً ميتافيزيقياً أو بالأحرى أيديولوجياً له. فالزمن عنده زمان. زمن الماضى وزمن الحاضر، وهذان زمانان مكانيان ثابتان، الأول زمن ماضٍ يقع فى البلاد الأقل تطوراً صاحبة المعرفة الحكاية، والثانى زمن حاضر يقع فى البلاد الأكثر تطوراً صاحبة المعرفة العلمية. على هذا النحو يرهس التصور المابعد حدائى للزمن عند ليونار لمقولة فوكوياما عن نهاية التاريخ. «ومن المعروف أن فرانسيس فوكوياما المحلل الأمريكى الذى عمل نائباً لمدير قسم التخطيط السياسى فى وزارة الخارجية الأمريكية قد ذاع صيته عام ١٩٨٩، بعد أن نشر مقالة بعنوان: «نهاية التاريخ» وتبعها عام ١٩٩١ بكتابه عن «نهاية التاريخ والإنسان الأخير»، التى افترض فيها، أن العالم قد وصل الى نهاية التاريخ الذى لاينبىء بأى تطور محتمل، ذلك أن انتصار الغرب الليبرالى هو من القوة بحيث تنهار معه أية بدائل منهجية قادرة على الحلول محل الليبرالية الغربية التى باتت تبدو كحقيقة مطلقة. وعلى هذا فإن الأفق قد انسد فعلاً فى وجه طموح الإنسان الى التغيير. وعلى هذا يرى فوكوياما أن العالم سينقسم الى كتلتين رئيسيتين: كتلة بلدان العالم الثالث التى ستظل غارقة فى مستنقع التاريخ، وكتلة البلدان الغربية التى وصلت الى نهاية التاريخ» (٣٢). لكن ليونار كان أكثر حذراً من فوكوياما إذ وضع التفاوت الساحق بين بلدان العالم وبين البلدان الأكثر تطوراً لا على مستوى الوعي بالتاريخ فحسب، بل على مستوى كونى زمنى. لبيدو المابعد حدائى مهيمناً لا على مقدرات الشعوب، بل على صيرورة الزمن بأسره. فهو يريد التحكم فى الزمن، محتفظاً بلباده بزمان متجدد، وفارضاً زمان متجدد على الآخرين.

خصائص الزمن الحكائي والزمن العلمي:

وبلاحظ ليونار فيما يتعلق بزمنية المعرفة الحكائية، أن استمرار هذه المعرفة يعتمد:

أولاً: على تكرار التلاوة، ومثل هذا التكرار لا يؤدي الى تذكر الماضي بل على العكس يؤدي الى نسيانه، ذلك أن الجماعة التي تتخذ من الحكاية الشكل الرئيسى للكفاءة ليست بحاجة الى تذكر ماضيها أو تفهمه، فهي تستعيز بفعل تكرار التلاوة - كطقس - عن الوعي بالزمن في تطوره: «وكلما اكتسب الوزن أسبقية وأهمية (في طقس التلاوة) كلما كف الزمن عن أن يكون دعامة للذاكرة ليصبح نبضاً لانهيط به الذاكرة، (مما) يمنع - غياب الفصل الملحوظ بين الفترات الزمنية.. (و) يسلمها الى النسيان».

ثانياً: أن تكرار الحكاية من حقبة لأخرى ومن رآه الى مروى إليه يومه بأن ثمة تماهى فى الزمن بين الماضي والحاضر، وعادة لا يكون الأمر كذلك فى الحقيقة، مما يجعل هذا النوع من الزمنية سريع الزوال وغابر.

ثالثاً: تعتمد المعرفة الحكائية فى انتقالها على السماع، والمستمع الحالى يكتسب حق الوصول الى نفس السلطة التى كانت للراوى الأول بمجرد الاستماع. ويجرى الزعم بأن السرد هو نقل أمين حتى لو كان الأداء الحكائى شديد الابتكارية والاختلاف من رآه لآخر ومن حقبة لأخرى.

رابعاً: لا تقتصر المعرفة التى تنقلها هذه الحكايات بأية حال، على وظائف النطق، فهي تحدد بضربة واحدة ما يجب أن يقوله المرء، وما يجب أن يستمع إليه المرء لكى يتكلم، والدور الذى يجب عليه أن يلعبه فى مشهد الواقع لكى يكون موضوعاً للحكاية. مما يجعل «الناس بمعنى من المعانى، (ليسوا إلا ذواتاً) تجمل الحكايات راحته، وهم لا يفعلون ذلك فقط عن طريق حكايتها، بل كذلك بالاستماع اليها وحكى أنفسهم من خلالها»، بعبارة أخرى تلعب الحكايات داخل مؤسساتهم دوراً أساسياً فى مشروعية فورية غير خاضعة للتحليل أو الاستقصاء أو الإبداع. والجماعة لاتعثر على المادة الخام لرابقتها الاجتماعية فى معنى الحكايات، بل غالباً ما تعثر عليها فى فعل تلاوتها(٣٣).

ويمثل ليونار «الزمنية» هذه المعرفة الحكائية بما نجده عند قبائل الكاشيناهوا الهندية، ليصل بنا الى مفارقتها «الزمنية» المعرفة العلمية الغربية التى يكون للزمن فيها خصائص أخرى:

أولاً: الذاكرة فى المعرفة العلمية غير مغيبة بالتكرار. فالماضى مخزن وليس مستهلكا دوماً كما هو الحال فى المعرفة الحكائية، ويتم تحويله الى رأسمال فى العلم أى الى نمط من الفهم، مثله مثل فائض القيمة على المستوى الاقتصادى، وهو يزداد اتساعاً وتعقيداً باستمرار من خلال تخزينه كمعلومات.

ثانياً: لعبة العلم تتضمن زمنية تعاقبية، أى ذاكرة ومشروعاً. فالمرسل الحالى لمنطوق علمى يفترض فيه أن يكون مطلعاً على المنطوقات السابقة المتعلقة بموضوعه (بيولوجيا)، وهو لا يطرح منطوقاً جديداً عن موضوعه إلا إذا كان المنطوق الجديد مختلفاً عن المنطوقات السابقة. هذه التعاقبية تفترض ذاكرة وسعياً الى الجديد، وتمثل عملية تراكمية بالأساس، وإيقاعها هو إيقاع متغير.

ثالثاً: لا يكتسب أى منطوق علمى أى صلاحية من حقيقة تقريره. كما أن انتقاله لايتم عن طريق الراوى والمرؤ له، وإنما عن طريق التعليم، والمخاطب فى التعليم هو الطالب الذكى الذى يستطيع أن يجدد وأن يكون مرسلأً جديداً وليس مجرد راو عن راو. وعلى هذا فإن تعليم المنطوق العلمى ليس غياباً فى الزمن الغابر. وذلك لأنه لا يتم تعليم هذا المنطوق إلا إذا كان لايزال يقبل التحقق فى الحاضر من خلال التدليل والبرهان. كما أن أى منطوق جديد لا يمكن قبول صحته إلا إذا دحض المنطوق الأسبق عن طريق الإدلاء بحجج وبراهين(٣٤).

مغالطات التمييز بين الزمنين:

هذا التمييز بين زمنية المعرفة الحكائية وزمنية المعرفة العلمية قد يبدو صحيحاً عند النظرة الأولى، ولكن بعد تدقيق فى المفارقة بين الزمنين قد يطلعون على المغالطات التى ينطوى عليه هذا التضاد الذى بناه ليونار لخدمة هدفه النهائى للتكريس للوضع المايعد حدثاى: أولاً: زمنية المعرفة الحكائية التى يضرب ليونار مثلاً

عليها بمعرفة قبائل الكاشيناهوا هي معرفة شفاهية، ولا يمكن اعتبارها مقابلة، هكذا - وبضربة واحدة - للمعرفة المعلوماتية المابعد حديثة، في تجاوز غريب لكل المراحل التاريخية الفاصلة والواصلة بين المعرفتين، والتي تمثل مراحل تطور أو تداعل. وحتى تصح المقارنة فيجب مقارنة هذه المعرفة الشفاهية القبلية، بالمعرفة الكتابية السابقة على المعرفة المعلوماتية التكنولوجية. هذا إذا نظرنا للأمر بمنظور تاريخي، أما إذا نظرنا إليه بمنظور تزامني فسوف تدلنا البحوث الحديثة أن ثمة تخزيناً مدوناً للمعارف عرفته الشعوب في كافة العصور، حتى وإن اتخذ هذا التدوين شكل الرسم أو الحفر على الأحجار. المسألة في هذه الحالة في حاجة إلى مراجعة، وإلى إمعان للنظر في علاقة وسائل المعرفة ببعضها ببعض: الشفاهة والرسم والكتابة والحفظ التكنولوجي، أو ظهورها، أو هيمنة عنصر منها على الآخر. ففي المعرفة الكتابية لا يلعب الدور الشفاهي للرواية والمعروى له والسرد كل هذا الدور الأساسي في انتقال المعرفة المزعوم ثباتها، إذ كان للكتابة دورها في حفظ الحكاية مما جعلها قابلة لقراءات جديدة باستمرار. كما أن انفصال التدوين عن النقل الشفاهي ليس ملحوظاً على هذا النحو في حضارات أخرى قديمة مثل الحضارة المصرية أو الحضارة اليونانية القديمة، كما أن المعرفة الشفاهية في عصرنا التكنولوجي قد تسربت بزي جديد في وسائل الاتصال. وعلى هذا تبدو هذه الفرضية الثنائية تبسيطة للغاية أو بالأحرى قاصرة.

الأمر الثاني إذا كان المراد هو تعيين ما يختلف به الوعي بالزمن في المعرفة الحكائية عنه في المعرفة العلمية، فإن الوعي بالزمن المطلق الحكائي والزمن المتطور العلمي كان موجوداً لدى الإنسان منذ أقدم العصور، إذ أنه يمثل ضرورة عقلية كما انتهى إلى ذلك علماء الإدراك ودارسو المخ البشري في عصرنا الحديث. وفي هذا الصدد يقول لنا إدجار مورين Edgar Morin في كتابه «معرفة المعرفة»: «إن أجدادنا الصيادين، جناة الشمر، الذين استطاعوا على مدار عشرات الآلاف من السنين أن يطوروا تقنيات الحجارة، ثم العظم، ثم المعادن، كانوا يمتلكون ويستخدمون ضمن استراتيجيات

المعرفة والحركة فكاراً تجريبياً، منطقياً وعقلانياً. ومع ذلك فقد ظل هؤلاء البدائيون يقرنون كل حركاتهم التقنية بطقوس وعقائد وأساطير.

لقد كان الأنثروبولوجيون المحدثون هم أنفسهم غير عقلانيين وتبسيطين إذ لم يدركوا أن البدائيين كانوا يتحركون بين نمط تفكير متكاملين: واحد رمزي أسطوري والثاني تجريبي تقني، دون أن يخلطوا بينهما. لقد ظل نمط التفكير متعاشين متعاونين، كما لو كان الواحد منهما بحاجة إلى الآخر، كانا يختلطان في بعض الأحيان ولكن دائماً بشكل مؤقت، فكل تخل عن المعرفة التقنية يقود الإنسان إلى الموت، وكل تخل عن العقائد الأساسية يفكك المجتمع، وقد استطاعت الحضارات الكبرى التاريخية أن تطور نمط التفكير معاً، وأن تطور كذلك ما بينهما من جدل.. كما ظل التفكير الرمزي مرتبطاً بالتفكير العلمي لعدة قرون، ولم ينفصلا إلا بعد نيوتن في الغرب حيث تمت القطيعة الجذرية بينهما، وتأسست على ذلك المعارضة أو القطيعة بين العقل والأسطورة، بين العلم والدين. على أن التطورات العلمية والتكنولوجية الباهرة لم تنجح في تغييب الأديان أو محو الأساطير، وبشكل متناقض، بدا العلم والعقل - في طموحهما لسيادة وتوجيه البشرية - وقد أصابتهما عدوى الأسطورة» (٣٥).

«وعلى الرغم من أن عقليتنا تختلف كثيراً عن العقلية البدائية وعقلية العصور الوسطى، ومن أن نمط التفكير صاراً متعارضين، إلا أننا نحيا في عصرنا الحاضر، ليس فقط تعارضهما، وإنما تعايشهما معاً، تداخلاتهما وتبادلاتهما الخفية اليومية. مشكلة نمط التفكير إذن ليست فقط مشكلة أصلية، أو مشكلة تاريخية متطورة، ولكنها أيضاً مشكلة كل الحضارات بما فيها الحضارة المعاصرة، إنها قضية أنثروبولوجية - اجتماعية في الأساس. إن نمط التفكير العقلاني والأسطوري اللذين امتزجا معاً في الحضارات البدائية، تطورا بشكل متواز في الحضارات التاريخية، وأمكن لهما أن يتعايشا في تكافل في حضارتنا المعاصرة، ذلك أنهما قبل كل شيء ينهلان من نفس النبع، ولا أعني بذلك صدورهما عن نفس العقل / المخ البشري بصفة عامة، ولكن من

المبادئ الأساسية التي تحكم في العملية العقلية - المخية للإنسان، فالأسطورة إنسانية، وعملية الإدراك لدى الحيوان تجهل الأسطورة، والمخ البشرى لا يستطيع إدراك العالم إلا وفق عمليات تتراوح بين الفصل والجدل بين الفكر الأسطوري المجازى والفكر التجريبي العقلاني» (٣٦).

إذا كان الأمر كذلك فلماذا وثب ليونار فوق التطور التاريخي للمعرفة البشرية وحلها الى عنصرين متعارضين. وإذا كان قد أراد أن يضع قطعة بين المعرفة الحكائية والمعرفة العلمية على أساس نوعي محض افتراضى، فقد تحققت مثل هذه القطعة في عصر الحداثة، فماذا يريد ليونار؟ ربما يريد أكثر من القطعة، إنه يريد - فى إطار ما بعد الحداثة - استعادة هذه الحكايات. إن القطعة هنا غير مفيدة. إذ يجب فى مجتمع المعلومات التكنولوجى التزود ما أمكن بالمعلومات، والحكايات تصبح نافعة لهذا المجتمع فقط، فقط بوصفها مصادر للمعلومات، يتم تفكيكها وتحويلها الى مادة قابلة للتصنيع والابتكار. بعبارة أخرى من المفيد فى عصر ما بعد الحداثة - لا المصادرة على الحكاية كما كان الحال فى عصر الحداثة - ولكن الإبقاء عليها كمصدر معلومات من جهة، ونسيانها كمستودع للقيم أو كوحدة تأملية فى ذات الوقت.

من أجل هذا يطالب ليونار بحاجة ما بعد الحداثة «لنسيان» الحكاية - وليس القطعة مع الحكاية، أو استبدالها بميتا حكايات أيديولوجية فلسفية وسياسية. فإذا كان اللجوء للحكاية حتمياً، فليتحول المابعد حداثى بالحكاية الى ما يمكن أن نسميه بالتذكر القائم على النسيان - يقول ليونار: «ليس من المستبعد إذن أن يكون اللجوء الى الحكاية حتمياً، على الأقل الى المدى الذى ترغب فيه لعبة اللغة الخاصة بالعلم فى جعل منطوقاتها صادقة، لكنها لاتملك الموارد اللازمة لكى تكسب صدق تلك المنطوقات المشروعية بجهد الخاص، وإذا كانت هذه هى الحال، فمن الضروري أن نفر بوجود حاجة للتاريخ.. ليس بوصفه حاجة للتذكر أو مشروعاً، بل على العكس بوصفه حاجة للنسيان» (٣٧).

وهكذا يبدو الزمن عند ليونار فى ماضٍ دائم فى

المعرفة الحكائية البدائية، أما الزمن فى المعرفة الميتا حكاية أى «الأيديولوجيات التى تميز الحداثة، فهو عنده أيضاً زمان سردي ذلك لأن الأيديولوجيات الحداثية» تتضمن دائماً «قبل» و«بعد»، وهما ليسا متماثلين. وقد تكون هذه الأيديولوجيات محافظة عندما تفضل «القبل» على حساب «البعد»، وقد تكون تقدمية فى حالة العكس، أما المعرفة المابعد حداثية فهى تقيم حواراً مختلفاً مع الماضى، فهى ترفض التاريخ، وتتنكر للمستقبل ولمفهوم الزمن الذى له غاية، وترغب فى حاضريته فيه تعميم ما هو متقطع، ذلك أن تجاور عدد كبير من العناصر المتقطعة يخلف انطباعاً بالسرعة، تلك السرعة التى هى أعظم تجربة حاضرها الغرب منذ قرنين، فما بعد الحداثى يريد إلغاء التاريخ واحتمال الصيرورة من خلال الحفاظ على زمن حيوى حاضريته سمته السرعة والانقطاع (٣٨).

وعلى الرغم من المنظور الأيديولوجى الثنائى للزمن الذى يؤسس ليونار للتمييز بين البلاد، يبدو لنا - عند التأمل - أن أودية الماضى التى تعوق المعرفة الحكائية عن الوعى بالزمن فى تطوره، هى الوجه الآخر لأبدية الحاضر التى تعوق المعرفة المعلوماتية المابعد حداثية عن الوعى بالزمن فى تواصله. صحيح أن الماضى الحكائى يبدو زمناً ساكناً، إلا أن الحاضر المعلوماتى الابتكارى يبدو حاضراً بلا مستقبل. وحالة النسيان المعادلة لعدم الوعى بانقسام الزمن التى تعانها المعرفة الحكائية، تنكأ فى نظرى وحالة النسيان التى يتم بها تفكيك الماضى الى معلومات وابتكارات معلوماتية منقسمة الى معلومات أخرى، وكأننا فى زمنية الانشقاق اللانهائى.

وعلى هذا النحو تبدو دوامة الزمن الأبدى وكأنها تبتلع كلاً من المعرفة الحكائية، والمعرفة المعلوماتية. وربما يفسر لنا ذلك لماذا كلما تمسك الغرب بأبدية حضوره فى اللحظة الراهنة المميزة بين البلاد الأكثر تطوراً والبلاد الأقل تطوراً، كلما تمسكت البلاد النامية بأبدية حضورها فى الزمن الماضى. فالحالان يقعان فى إطار الندية، وبنيان صيرورة الزمن ومستقبل التلقى.

٢-١-ريكور: حكاية الزمن واستمرار التاريخ

سبق أن بينا أن كلاً من التاريخ (تاريخ العلم، تاريخ الدولة، تاريخ الشخص)، والحكي (الأسطوري الديني الأدبي) - عند ريكور - ينهلان من نفس المعين السردى، وبالعلاج مشكلة واحدة هي مشكلة الزمن فى امتداده من الماضى حتى الحاضر وإلى المستقبل، وهو ما يجعل لكل من التاريخ والحكى بعداً غائباً يتم بحقتضاه التعرف على الهوية، هذه الهوية التى تتحرك بين الإمكانيات المتاحة والآمال المنتظرة. أكثر من ذلك يرى ريكور أن كلاً من الحكاية والتاريخ يقدم حلاً لمعضلات الزمن. فالزمن زمانان: زمن معيش وزمن كونى، وبينهما يقع ما يسميه ريكور «بالزمن الثالث» Tiers Temps زمن التاريخ وزمن الحكاية. هذا الزمن الثالث هو وحده الذى يستحق أن نطلق عليه الزمن الإنسانى، ذلك «لأن الزمن الإنسانى ليس شيئاً آخر غير الزمن المحكى» (٣٩).

على هذا النحو سوف نرى أن ريكور لا يقدم تصوراً استراتيجياً أيديولوجياً للزمن كما كان الحال بالنسبة للوبوار، بقدر ما يقدم تحليلاً فلسفياً للزمن وعلاقته بالحكاية. ليصل إلى الحد الذى لا يصبح الزمن فيه مدركاً إنسانياً إلا عن طريق الحكى والتاريخ معاً. إن كلاً من زمن الحكى وزمن التاريخ لا ينتميان لأى من الزمنين: الزمن المعيش (ذلك الزمن السبيل المتدفق) أو الزمن الكونى (تلك الحركة المتكررة للأفلاك إلى ما لا نهاية)، إنهما يشاركان الواحد والآخر، وذلك من خلال تأسيسهما المبتدع للزمن ثالث، هو الزمن الإنسانى (ذلك الزمن الذى يحتوى على الماضى والحاضر والمستقبل). بعبارة أخرى يقع كل من التاريخ والحكى بين الزمن الظاهراتى والزمن الموضوعى، بين زمن الموت والزمن التذكارى بين الزمن المعيش والزمن الكونى.

مرة أخرى ينطلق ريكور فى فلسفته هذه عن الزمن من الثقافة الغربية وإليها، فهو يبدأ من مصدرها الأساسيين: المصدر الفلسفى اليونانى، والمصدر التوراتى المسيحى، وعلى هذا يتخذ من أرسطو والقديس أغسطين فى منظورهما للزمن قاعدة أساسية لمناقشة معضلات

الزمن فى كتابه «الزمن والسرد». ويرى ريكور أن أرسطو قد عالج الزمن من الناحية الفيزيقية، أى من ناحية الكم، أو عدد اللحظات الحاضرة، والتى بمقتضاها يتم التقويم، أما القديس أغسطين فقد عالج الزمن من الناحية النفسية، أى الزمن كما تعيه النفس طولاً وقصراً بحسب أحوالها ووعيتها. عندنا إذن زمانان: واحد موضوعى والآخر ظاهراتى، ويرى ريكور أن لا الزمن الأول ولا الثانى يقدمان إجابات شافية لمعضلات الزمن فى تحديدها للإنسان.

فبالنسبة لأرسطو الزمن المعدود هو الحركة، ومثل هذا الزمن يتطلب روحاً تستطيع أن تميز وأن تعد اللحظات، كما أن اللحظة المحددة وحدها هى التى تنجلي كحظة حاضرة. ولكن ما من شئ لدى أرسطو يوضح ما بين اللحظة والحاضر من جدلية. وما ينشأ عن هذه الجدلية من تفسير للحظة فى وظيفتها المزدوجة: تقسيم الزمن وتوحيده.

وهنا يبرز دور أغسطين فى مواجهة هذه الصعوبة فيما أسماه «الحاضر الثلاثى»: ذلك الحاضر الذى تعيه الروح فى امتلائه بالماضى القريب المتذكر والمستقبل القريب المنتظر. ومثل هذا الوعي بالحاضر يمكن له أن يوحد الماضى والمستقبل. غير أن الصعوبات الناجمة عن كل من المنظور الأرسطى أو الأغسطينى تقتضى المصالحة بين المنظورين. فليس من الممكن مواجهة مشكلة الزمن من طرف واحد، الروح أو الحركة (٤٠).

هنا يأتى دور التاريخ والحكاية ليقدم معاً ومن خلال تشابكهما حلاً لمعضلة الزمن، أو بالأحرى ليقدم إجابات إنسانية على هذه المعضلة. فالتاريخ يسجل الزمن المعيش على الزمن الكونى، أما الحكى فهو يقدم تنوعات خيالية كاشفة عن الخصائص غير الخطية لمسار الزمن. فتلك التنوعات هى التى تقر بأن الزمن والوجود يمكن أن يتجلبا بعدة طرق. ومن هنا فالتاريخ يكتب حركة الإنسان فى الزمن والحكى يكتب معاناة الإنسان للزمن. ولكن ثمة تشابكاً بين التاريخ والحكى، بين الزمن كحركة والزمن كمعاناة:

فالتاريخ ينطوى على عناصر حكاية أساسية: التقويم مثلاً فى التاريخ يبدأ من حكاية تهب للأشياء مجرى

جديداً انطلاقاً من لحظة محورية، وكل الأحداث يصنع لها وضع ما في الزمن محدد وفق مسافتها من هذا الحدث المحوري، فبداية التاريخ قد تمرزى الى ميلاد المسيح أو بوذا أو هجرة الرسول(ص). ومثل هذه الحكاية المحددة لبداية التاريخ هي التي تسمح لنا بالتوجه الدائم نحو سيبلين: من الحاضر الى الماضي ومن الماضي الى المستقبل. وما من تاريخ إلا وهو مكون مثل الحكى من تجارب سابقة وأمال منشودة من قبل البشر المتحركين والمعانين. هذا معطى أنثروبولوجى بدلونه ما أمكن للتاريخ أن يكون ممكناً، ولاحتى موضوعاً للتفكير(٤٢).

كما أن الحكى ينطوى على عناصر تاريخية أساسية: إذ يدعى أن ما يقدمه قد تم حدوثه بالفعل، كما أنه يضبط أزمنة المجتمعات والبشر الذين يعيشون فيها. كما أن تصورها لنظام العالم فى علاقته بحركة البشر التى يسجلها التاريخ، مستمدة فى الأساطير التى ساهمت فى إرساء التكامل بين الزمن العادى فى تركيزه على حياة الأشخاص الذين يتحركون ويعانون، وزمن العالم المرسوم على صفحة السماء المرئية، من خلال الأعياد والطقوس، فقد علمتنا الأساطير أن هناك علاقة بين نظام العالم ونظام الحركة العادية للبشر(٤٣).

من هذا المنطلق يرى ريكور أن التصور الحدائى للزمن قد شابه ثلاث مغالطات أدت الى العواقب الوخيمة التى يعانىها المجتمع الغربى فى هذه الآونة. هذه المغالطات هي: ١- أن الحقبة الحدائية هي انفتاح على مستقبل غير مسبوق فى تاريخ البشرية، ٢- الثقة فى قدرة الإنسان على التعجيل بالزمن نحو الأفضل، ٣- أن الإنسان هو سيد التاريخ والمتحكم فيه.

الزمن الجديد، التعجيل بالزمن، التحكم فى الزمن: هذه هي المفاهيم التى ميزت بصفة عامة عصر التنوير والحدائى الغربية. كما يرى ريكور أن مثل هذه المفاهيم قد آلت الى الغروب فى أواخر القرن العشرين، ذلك أن فكرة الزمن الجديد تقوم على أساس أن الحدائى هي قطعية وأصل فى ذات الوقت، ومثل هذه الفكرة ترتبط بوهم الأصل من جهة، كما أنها تتنكر للمركبات المتنوعة للظاهرة الحدائية من جهة ثانية. وها نحن نرى أن هذه المرحلة لم تكن فجراً للتقدم المنشود كما

ادعت. أما فكرة التحكم فى التاريخ فقد ولت، إذ أثبت لنا مجرى الأحداث أن النتائج ليست كما كنا ننتظر أو نتوقع. فالحركة فى التاريخ تتحرك فى وسط، وظروف لم تنتجها، وهذا ما قصده ماركس حين قال: البشر يصنعون تاريخهم ولكن فى ظروف معطاة وموروثة يتلقونها. كما أن التعجيل بالتاريخ نحو مستقبل أفضل يفسح المجال لليوتوبيا. وعندئذ تفقد آمال الإنسانية كل جذر لها فى التجربة المكتسبة، وتسقط نفسها على مستقبل خالص غير مسبوق. ومع هذه اليوتوبيا يتحول التوتر بين الماضي والمستقبل الى انفصال أو انشقاق. ويصبح الحاضر بذلك معزقاً بين منحيين من الهروب، الهروب من ماض يراد يجاوزه، ومن مستقبل غير محدد المعالم، لينغلق الحاضر على نفسه، ويتفكر ذاته كأزمة، وهذا هو حال حاضرتنا المعاصرة كما يرى ريكور(٤٤).

ويريد ريكور أن يتحول من خلال فلسفة التأويل بهذه الوضعية الحدائية المخيية للأمال الى وضعية جديدة، وضعية تنتظر للزمن من خلال «التاريخ الحاكى» و«الحكى التاريخ» فى تشابكهما، على اعتبار أن الحدث يحدث والتاريخ يحكى، وأن مجموع الأحداث المنفردة لا تصبح تاريخاً إلا إذا اندرجت ضمن نظام كلى حاكى. كما أن الحكى الخيالى يقدم تنوعات خيالية لمعاناة الإنسان للزمن، وهو على هذا النحو لا يحل معضلات الزمن بقدر ما يحولها من عناصر كفيلة بالشلل والجمود الى عناصر منتجة وحافزة للحركة.

ورؤية الهرمنيوطيقى هذه للزمن، تتخلى عن كل من المفهوم الهيكلى المطلق والمغلق للزمن، والمفهوم الحدائى له، وتقدم تأويلاً للزمن بوصفه إمكانات متاحة فى حاضر «المبادرة الحى» الذى يتفجر مما بين «ساحة التجربة» أى الماضى المعطى، وبين «أفق الانتظار» أى المستقبل المنشود. «فما من شئ يقول أن الحاضر يمكن اختزاله فى الحضور، ولماذا لا يكون الحاضر هو زمن المبادرة، أى الزمن الذى يكون فيه نقل التاريخ المنجز كامناً ومعلقاً ومتوقفاً، ويكون فيه حلم التاريخ مازال فى حاجة للإنجاز وللتحول الى قرار مسئول»(٤٥) فالحاضر هو الذى يتحرك بين توقعاتنا التى تتراوح بين الخوف والأمل، الحساب والتخطيط الموجه نحو

المستقبل، وبين تفسيراتنا الموجهة نحو الماضي. والماضي والمستقبل على هذا النحو لا يتعارضان، وإنما يكيف الواحد منهما الآخر. كما أن العلاقة بين الماضي «مساحة التجربة» والمستقبل «أفق الانتظار» هي علاقة متغيرة، ففي واقع الأمر كل من «مساحة التجربة» و«أفق الانتظار» مقولتان متعلقتان تشطوران وفق الاستثمارات التي تتيحها حركة وفكر التاريخ لهما على مر العصور. إذ أن هذه المقولات «الميتا-تاريخية» لا يمكن في الحقيقة إنقاذها إلا من خلال تطبيقاتها الأخلاقية والسياسية المستمرة. إن مساحة التجربة وأفق الانتظار هي أيضاً مقولات معرفية بدونها لا يصبح التاريخ ممكنًا» (٤٦).

في هذا الإطار يجب ألا يستسلم البشر لإغواء المستقبل اليوتوبي الخالص، فمثل هذا المستقبل لا يؤدي إلا لإحباط الحركة، إذ يسلمنا العجز عن النفاذ إلى التجربة الجارية وفهمها إلى عجز آخر عن تقديم صياغة قابلة للتطبيق في المستقبل. يجب أن تكون التوقعات محددة ومنتوية ونسبياً متواضعة، لتستثير التزاماً مسؤولاً. كما يجب أن تنطوي هذه التوقعات على آمال للبشرية بأسرها. على ألا يختلط هذا الأمل بهيمنة مجتمع ما بصفة خاصة أو عدد قليل من المجتمعات المسيطرة. أما ماضى التجربة فلا يجب النظر إليه على أنه منته، وغير قابل للتغيير أو التطور، يجب فتح ملف الماضي، وإحياء الطاقات غير المنجزة فيه، أو تلك التي تمت مصادرتها وأودها. إن المسافة التي تفصلنا عن الماضي ليست فاصلاً من الموت وإنما مسافة لتوليد المعنى.

فالتراث هو عملية لا يمكن فهمها إلا جدلياً، من خلال التبادل بين الماضي المفسر والحاضر المفسر. فكل قطعة هي بالأحرى تجديد، وكل استمرار هو ترسيب ولا يجب في النهاية أن تصل العلاقة بين الماضي والمستقبل إلى حد الانشقاق أو المطابقة، وإنما يجب الحفاظ على ما بينهما من توتر حتى يكون هناك ثمة تاريخ» (٤٧).

يبدو لنا في النهاية أن «حاضر المبادرة»، عند ريكور قريب الشبه من «حاضر الابتكار» عند ليوتار. فكلاهما

معنى بحيوية الحاضر، وكلاهما رافض للاستكانة في غابر الماضي، أو الخدر في غياهب المستقبل، معنى بحركة الإنسان في الحاضر بكل ما أوتي من ملكات الإرادة والإبداع هنا والآن. ولكن ثمة فارقاً ما بين مفهوم «المبادرة» عند ريكور، ومفهوم «الابتكار» عند ليوتار. فمفهوم الحاضر المبادر عند ريكور يندرج ضمن الزمن الحكائي / التاريخي من الماضي المفسر إلى المستقبل المأمول. في حين أن الحاضر المعلوماتي المبتكر لدى ليوتار يندرج ضمن مفهوم متقطع من جهة وعنصري من جهة أخرى. فالحاضر الحيوي القابل للانقسام والتجدد إلى مالا نهاية شأنه - شأن الحركة الكونية للزمن - مكرس للحاضر المعلوماتي للبلاد الأكثر تطوراً «فاستباق الزمن» من نصيبها. أما «الوجود في الزمن الغابر» الماضي الحكائي فمكرس للبلدان الأقل تطوراً. وهما وحدتان زمنيتان وثقافتان منفصلتان ومتعارضتان. عندئذ يبدو لنا ريكور في تحليله الهرميويطيقي للزمن أكثر عمقاً من ليوتار، أو بالأحرى أكثر بعداً عن التصور الأيديولوجي الزائف للزمن الذي يطرحه ليوتار. ومع ذلك فإن حكاية الزمن الإنساني لدى ريكور لا ترتد به «في معظم دراساته» إلا إلى «مساحة تجربة» الماضي التوراتي المسيحي واليوناني فحسب لاستعادة مسار جديد للهوة الحكاية الغربية، غير أن مجال «أفق التوقعات» الذي يطمح إليه ريكور في النهاية هو أفق إنساني مشترك. كما أن استعادة الحكاية الماضية كمعلومات فيما يشبه نسيانها عند ليوتار، يقابله استعادة ريكور للحكايات كمعرفة وقيم لا كتلاوة مكررة. ومثل هذه الاستعادة المفارقة تقتضي تماماً خاصاً مع اللغة من قبل كل من ليوتار وريكور.

رابعاً: الحكاية واللغة:

١- ليوتار: أدانية اللغة والرابطة الاجتماعية الشكلية
فرق العالم السويسري دى سوسير بين اللغة والكلام، «فاللغة» هي مجموع القواعد التي يتم على أساسها «الكلام» الفعلي. على هذا النحو يشبه ليوتار «المعرفة الحكاية» أو «المعرفة المعلوماتية» ببنية قواعد اللغة، فعلى أساس «الحكاية» أو «المعلومات» - بوصفهما نمطين للتفكير - يتشكل مجموع القواعد التي يتم

بموجبها الكلام فى الثقافة الحكائية أو العلمية. وهذه المعرفة تتكون من منظومات: إشارية وتقيدية وتقييمية. ويرى ليونار أن هذه المنظومات تعمل بشكل منسجم ومقبول للمتحدثين فى المجتمع الحكائى، وهو ما يعبر عنه باسم «الرأى العام» أو «الإجماع»، وبه يتم تمييز ثقافة شعب ما عن ثقافة أخرى. أما فى المجتمع المعلوماتى فإن هذه المنظومات تعمل على أساس صراع تنافسى بين الأفراد.

وعلى هذا يرى ليونار أن اللغة فى المعرفة الحكائية هى لغة «مركزة ثابتة ومكررة، فى حين أن اللغة فى المعرفة العلمية «إشارية»، متطورة باستمرار. ومثل هذه المعارضة بين نظامى اللغة المستخدمة فى الحالىين، ذات صلة بتصور ليونار الخاص عن اللغة ووظيفتها الاجتماعية فى مجتمع ما بعد الحداثة، فهى عنده ليست وسيلة مستقرة لتبادل الأفكار أو المعلومات أو الرسائل بين المتحدثين، وإنما وسيلة «لممارسة الحيل»، والتفوق على الخصم بما يدفعه لأن يكون مرسلًا لمنطوق جديد، فهى علاقة نزاع أساساً بين متحايين: «أنت تتكلم معناه أن تقاتل». بهذا التعريف للما بعد حداثية، يناهض ليونار اللغة الحكائية، كما يعارض مشروع هابرماس الذى يرى اللغة حواراً بين أذهان عاقلة تستهدف الإجماع الاتفاقى المحتمل. ذلك أن مثل هذا الاتفاق - بحسب ليونار - لا يولد الابتكار، فالابتكار اللغوى يولد من الانشقاق ومن شحذ حساسية الاختلاف. فهل يعنى هذا أن ليونار تنازل عن الرابطة الاجتماعية التى يؤسس لها كل استخدام للغة؟

لا، فليونار يحدثنا ويوضح عن المفهوم الما بعد حداثى للرابطة الاجتماعية. فهو «وعلى عكس ما هو شائع عند الما بعد حداثيين فى العالم الثالث»، لم يهمل للحظة واحدة طيلة كتابه الرابطة الاجتماعية بين الأفراد فى المجتمع الما بعد حداثى الجديد الذى يدعو له، ولكن انشغاله ينصب على وضع هذه الرابطة الاجتماعية فى إطار من المرونة والحيوية الموائمة للوحدة المثالية الكبرى التى يقيم بحثه على أساس بلوغها. فالرابطة الاجتماعية هى ما يحتل عناوين فصلين من كتاب ليونار «طبيعة الرابطة الاجتماعية: البديل الحديث»، «طبيعة

الرابطة الاجتماعية: المنظور الما بعد حداثى»، ويقيم ليونار هذه الرابطة الاجتماعية على أساس لغوى، فاللغة كما نعرف هى مؤسسة المؤسسات، وهى بنية التواصل والربط الأولى لأفراد مجتمع ما. ومن ثم فهى موضع اهتمام ليونار، إذ كيف يقيم رابطة اجتماعية بين الأفراد فى البلاد الأكثر تطوراً دون أن تصبح اللغة عائقاً دون التطور الإبداعى والابتكارى؟. إذ يقول: «كان الغرض الوحيد من هذا العرض التخطيطى .. هو تحديد الإشكالية التى أتت أن أجعلها إطاراً لمسألة المعرفة فى المجتمعات الصناعية المتقدمة».

بهذه الإشكالية يعبر ليونار عن رغبته فى تجاوز الرابطة الاجتماعية الخاصة بعصر الحداثة إلى البديل الموائم للوحدة الجديدة التى يطرحها عبر كل ثنايا كتابه تحت مسمى «البلاد الأكثر تطوراً»، إذ يرى أن الرابطة الاجتماعية فى مجتمع الحداثة تقوم على إرسال أحادى تستهدف تشكيل مجتمع كلى عضوى، كما أن الرابطة الاجتماعية فى مشروع هابرماس تقوم على أساس النقد الذى يستهدف التواصل، ولا يقبل ليونار هذه اللغة أو تلك لتشكيل الرابطة الاجتماعية للبلاد الأكثر تطوراً، فالأولى وظيفية، والثانية نقدية، وكلاهما لا يصلح للوحدة الجديدة:

«وأنأ أجد أن هذا الحل على أساس الانقسام (بين اللغة الأحادية ولغة النقد) غير مقبول، وأقترح أن البديل الذى يحاول (حل هذا التناقض بين اللغتين وإعادة إنتاجهما)، لم يعد صالحاً للمجتمعات موضع البحث. وأن ذلك الحل نفسه مازال مشتبكاً فى أحيرة نوع من التفكير التعارضى الذى أصبح متخلفاً عن أكثر المعرفة الما بعد حداثية حيوية» (٤٨).

فما هى هذه اللغة الحيوية الما بعد حداثية؟ كل نظام لغوى يفترض سلفاً نسقاً محدداً، فإذا كانت اللغة فى المعرفة الحكائية والميتا-حكائية تعمل وفق نظام مغلق على قواعد معينة أو على نسق معين، فإن النظام اللغوى الما بعد حداثى يحطم الأنساق، ويقوم على أساس الاتفاق على منهج يسمح ببنى المتحدثين لألعاب مختلفة للغة. المهم هنا هو الاتفاق على منهج اللعب. فمثل هذا الاتفاق هو بذاته الرابطة الاجتماعية الجديدة، ومثل هذا

المنهج الذي يقترحه ليونار - فى رأبى - يستبعد المركزية الأوروبية لصالح مركزية أشمل هى مركزية مصالح البلاد الأكثر تطوراً على اختلاف القارات، ففى إطار هذا النسق الواسع الذى يضم بلاداً تنتمى الى عدة لغات وثقافات، يبدو لنا ليونار مرشحاً لمركزية صغرى هى «ذات الفرد» تضمها مركزية أشمل هى مركزية «البلاد الأكثر تطوراً». فمثل هذه الذات هى الوحدة الصغرى التى يجب تدعيمها وصيها فى قالب أوسع من الحدود القومية لهذه البلاد، بما يكفل من جهة انتماءها لمجتمع لاهوتى جديد هو المجتمع التكنولوجى المعلوماتى، ويكفل لهذا المجتمع من جهة أخرى هيمنته واستمراره فى مواجهة المجتمعات الأخرى من جهة ثانية.

ولتجنب الصراع حول مضامين اللغة الذى يؤدى الى تهديد الرابطة الاجتماعية للمجتمعات الأكثر تطوراً، ينتصر ليونار للتناحر بين الأفراد على مستوى سطح اللغة. فقد رسخ ليونار - كما رأينا - بما يكفى لما يمكن أن يكون مضموناً موحداً لهذه البلاد، ومميزاً لها عن سائر البلدان فى العالم، حتى أصبح من قبيل البعث الصراع حول مصداقية هذا المضمون الجامع. أما ما هو جدير بالانتباه والعمل فهو كيفية تدعيم هذا المضمون بالحيوية اللازمة لاستمراره، عند هذا الحد يجب وضع منهج لغوى جديد يقوم على:

أولاً: استبدال كل ما هو سطحي وخلق بالقيم العليا للحدثة: «إنه التزام باللبع الجمالى وبالسطح والسطحي بكل معانى الكلمة»، وأقول كل تعلق وجداني بالمهمة السياسية الرئيسية لمجتمع الحدثة وما قد يشيره هذا التعلق من إرهاب، فما بعد الحدثة لاتردي إنتاج ثقافة وإنما سلعا ثقافية، كما يقول فردريك جيمسون.

ثانياً: إزاحة «بلاغة التحرر الكلية» لصالح «بلاغة الصراع» وهذه الأخيرة عبارة عن خطاب مكون «من جزئيات لغوية براجماتية»^(٤٩) وفى هذا الإطار يتم استخدام اللغة بوصفها ألعاباً، لأغراض براجماتية، المهم فيها هو «أحسن أداء» لها، لا «أقصى أداء». بما يقلل تكلفة الجهد ويشدق المهارة، فالمهم هنا هو الكفاءة الابتكارية وليس الجهد المبذول^(٥٠).

ثالثاً: النظر للغة لا بوصفها نظرية للاتصال، بل بوصفها لعبة شطرنج، ويستعير ليونار ذلك المثال من قنچشتين، ويضيف عليه فى النظر الى اللغة بوصفها «نظرية للألعاب تقبل التناحر كمبدأ مؤسس»^(٥١)، على ألا يكون هذا التناحر مجرد رد فعل لفعل، بل أن يكون شحناً لنقلات جديدة باستمرار، والمطلوب هنا هو أن يشعر المرسل «كذلك يمكن التشديد على اتساع الوجود الابتكار» كذلك يمكن التشديد على اتساع الوجود والابتهاج الذى ينشأ من اختراع قواعد جديدة للعبة»^(٥٢). ولا يجب أن يرد عليه الخصم بلعبة معاكسة، فمثل هذه النقلات المعاكسة لاتضيف شيئاً، وإنما على المرسل أن يستهدف ليس فقط إزاحة الخصم، وإنما أيضاً محاولة إفقاد الخصم للاتجاه. إن نقل الصراع الى مستوى اللعب اللغوى ضمن الاتفاق على قواعد اللعبة، يجنب هذه المجتمعات - فى رأى ليونار - الإرهاب والتصادم المباشر بين الأفراد، وممارسة العنف البدنى من جهة، كما يحفز الخصم لأقصى طاقة ابتكارية يولدها الاختلاف والانشقاق من جهة ثانية، ويؤدى الى تغيير اللغة التقليدية المقبولة لصالح تطور اللغة على مستوى الكلام من جهة ثالثة.

عند هذا الحد نرى مدى المساهمة الجديدة لليونار، فالجدل السوفسطائى ليس مراده، وإنما مراده إذكاء الصراع اللغوى الى أقصى حد، وتدعيمه الى أقصى مدى، مما يجعله جدلاً ابتكارياً، إذ يقول: «وهذه «النقلات» تثير بالضرورة «نقلات معاكسة». ويعلم الجميع أن النقلة المعاكسة التى تكون مجرد رد فعل ليست نقلة «جيدة». فالنقلات الجيدة التى تكون رد فعل ليست سوى تأثيرات مبرمجة فى استراتيجية الخصم؛ إنها تكون فى صالحه، وبالتالي لاتؤثر على ميزان القوى. لهذا فإن من الأهمية زيادة الإزاحة فى الألعاب، حتى إفقادها الاتجاه، بحيث تتيح القيام بنقلة غير متوقعة (منطوق جديد)^(٥٣).

رابعاً: أن هذه النقلات اللغوية المبتكرة ليست «تدري» لما هو اجتماعى، وإنما هى شبكات مرنة من ألعاب اللغة، فاللغة عبارة عن معركة لاتخاض «شئراً مذراً». ولكنها حرب لها قواعد تسمح وتشجع أقصى

مرونة ممكنة للمنطوقات، وتتيح أكبر فرصة لتطويرها، كما تتيح شكلاً جديداً للنظام. «ويشهد هذا على وجود هدف آخر داخل النظام هو معرفة ألعاب اللغة بوصفها كذلك، وقرار تولي المسؤولية عن قواعدها وتأثيراتها.. وأبرز هذه التأثيرات هو بالضبط مايجعل تبني القواعد صالحاً» (٥٤).

خامساً: إن معيار الصحة الذي يستند إليه منهج ألعاب اللغة هذا هو معيار برهاني براجماتي. ولايهم في هذا الإطار البعد القيمي للمنطوقات (صادق كاذب)، المهم هو الفعلية (فعال أو غير فعال)، وتقديم البرهان على هذه الفعلية ولكن ما البرهان على أن برهاني صحيح؟ يتمثل الحل العلمي لهذه الصعوبة - في رأي ليونار - في مراعاة قاعدتين: أولاًهما جدلية أو حتى حيلة بلاغية إن ما يمكن استخدامه كدليل في النقاش يعتبر مرجحاً. فمن المسموح به الاعتقاد بأن الواقع هو على هذا النحو الذي أقوله، والقاعدة الثانية هي: أن المرجح الواحد لايمكن أن يقدم تنويعاً من البراهين المتناقضة أو غير المتسقة، أو بتعبير آخر أن «الرب ليس خادعاً» (٥٥).

سادساً: على هذا النحو يحدد ليونار اللغة المابعد حدائية بوصفها لغة «أدائية» مثلها في ذلك مثل اللغة الوضعية التي تقوم على المزيد من طرح الحجج والبراهين، ولكنها أدائية تتفوق على الوضعية إذ أنها ترتبط بعبداً براجماتي عملي متغير. ذلك «إن براجماتيات المعرفة العلمية ما بعد الحدائية في ذاتها لها علاقة كبيرة بمطلب الأدائية» (٥٦) ولكنها أدائية تتشدد في البحث عن طرق جديدة في البرهان، وعلى ابتكار «نقالات» جديدة قواعد جديدة لألعاب اللغة، واختراع ما لايمكن إدراكه.

ويقسم ليونار اللغة إلى ألعاب إشارية، وتقعيدية (معيارية)، وتقنية. اللغة الإشارية (هي ما يتم بها التفرقة بين ما هو صادق وكاذب)، واللعبة التقعيدية أو المعيارية (هي ما يتم به التفرقة بين ما هو عادل وجائر)، أما اللعبة التقنية (فهي ما يتم بها التفرقة بين ما هو فعال وغير فعال). وهو يرى أن اللغة المابعد حدائية هي لغة تهتم كاللغة التكنولوجية بما هو فعال في المقام الأول، وأن مثل هذه الفعلية ترتبط بالمصالح البراجماتية للذات.

ومن ثم فهي فعالية متجددة باستمرار بحسب تعدد المواقف وقدرته الذات على الابتكار اللغوي، ومثل هذه الفعلية لها تأثير على معيار الصدق، فإمكانية إصدار أمر ما تزداد مع ازدياد فرص تطبيقه، وهو يكتسب مشروعيته من كونه أمراً واقعاً. وعلى هذا النحو تتخلى اللغة المابعد حدائية عن الحتمية لصالح التصرف البراجماتي، وهو ما يميزها عن اللغة «الأدائية» الحتمية التي تميزت بها الحدائية.

ومن ثم ليست هناك معايير ثابتة، ولكن كل موقف براجماتي يخلق معايير المحايثة له، وبذلك لن يكون للنظام تحكم ما في الذات، وإنما عليه تزويد الذات بالمعلومات الكافية لتكون لغتها بما يتسق ومصالحها هي في الواقع، وعلى هذا النحو تتضمن الذات حريتها في القرار من جهة، كما تضمن تخلفها بأخلاق واقعية وفق الحاجة إلى ما هو فعال، وما هو محدود في الزمان والمكان، لا تخلفها بأخلاق مثالية وهمية دائمة.

وهذا التنوع البراجماتي يقابله في الفن، لغة معبرة عن اللا يقين، فهي تحرم كل تقديم للمطلق، وهي لغة تقوم على التجريد الفارغ، هذا التجريد يؤكد أن ثمة شيئاً يمكن إدراكه لكن لايمكن رؤيته أو جعله مرئياً، ومثل هذا الشيء لا علاقة له بالمعنى ولا بالمطلق ولابعبداً الإجماع الشامل، وإنما بالصور باللذة فحسب: اللذة التي يشعر بها الفنان والمتلقى. واللذة التي يشعر بها الفنان هي لذة مستقلة عن أي اهتمام يشهده العمل، وهي تتولد في نفسه من الصراع بين إدراك الشيء والقدرة على تقديم شيء مناظر للمفهوم. وبما أنه ليس ثمة تناظر بين الأمرين فالفنان يلجأ إلى التجريد الفارغ الذي يعبر عن الألم الناشئ عن هذا الصراع ولذة التعبير عنه بالفراغ. أما اللذة التي يشعر بها المتلقى، فهي تنشأ عن أن هذه الأعمال تمكننا من الرؤية بأن الرؤية مستحيلة!! (٥٧).

على هذا النحو نرى كيف يضع ليونار الحدود لمنهج لغوي يقوم على الصراع والتناحر بين المتحدثين بما يكفل حرية هذه الذوات في ابتكار نقالات متجددة في لعبة اللغة. على أن السقف العام الذي يضمن لهذه اللعبة أقصى مدى من التشظي والترابط الاجتماعي في ذات الوقت، هو الاتفاق على منهج ألعاب اللغة في إطار نسق ألعاب اللغة في إطار نسق البلاد الأكثر تطوراً.

فى المقابل يبدو الخصم الذى يستخدم اللغة من خارج القواعد البراجماتية التناحرية المعلوماتية الشكلية الغربية، ذاتاً خارجة عن المنهج اللغوى للبلاد الأكثر تطوراً. وهو بذلك خصم عاجز عن امتلاك قواعد هذه الألعاب من جهة، وفرصة سهلة لها من جهة ثانية. وربما كانت هذه الألعاب اللغوية التى لا تتبنى المواجهة البدنية أو الصراع الفعلى للخصم، وإنما مصارحته وإزاحته على مستوى نفسى، وهزيمته على مستوى فكرى يفقده الاتجاه، دون تصفيته، أظهرت فعاليتها فى تاريخنا المعاصر. إذ استطاعت البلاد الأكثر تطوراً أن تساهم عن طريق هذه الألعاب اللغوية البراجماتية المتغيرة، فى انهيار أمم بأسرها دون أن تتكلف أعباء الدخول فى حروب مباشرة معها. كما استطاعت ومارالت تعد بشحن بلاد العالم - التى لا تتبنى منهج الألعاب اللغوية الغربية - بكل دواعى التناحر والصراع والتشردم والانهيار فى النهاية. فى ذات الوقت الذى يزداد تضامناً هذه البلاد الأكثر تطوراً واتفاقها على قواعد اللعبة اللغوية النفعية. هذا من جهة.

من جهة ثانية تبدو السلطة أو النظام الذى يوهم ليوتار بتضاد المابعد حدائى له، وكأنها لا تتبنى الآن مثلها مثل أفرادها إلا الخطاب البراجماتى الواقعى حيناً والمراوغ أحياناً، والحيل اللغوية القاضية تارة ثالثة، تلك الحيل التى وإن تعددت أفعتتها يجمعها هوية جديدة هى هوية المصالح المشتركة، أيأ كان الثمن القادح الذى يتكلفه العالم لتشغيل هذه الهوية. وأياً كان زيف ما تغوى به العالم من الانضمام الى الأهداف الكبرى لهذه الهوية الجديدة المفرغة من أية قيمة سوى قيم: لذة الابتكار الفردى، ولذة الانضمام للأذهان العاقلة فى هذا الكون!! كما أن العدالة التى يوهم ليوتار بنجاح الذات فى تحقيقها، إذا ما اقتصر النظام على إمداد هذه الذات بالمعلومات، ويسر لها الاطلاع عليها، هى حرية وهمية. فإذا ما كان الأمر الهام كما يقول ليوتار «ليس أو ليس فقط إضفاء المشروعية على المنظوقات الإشارية المتعلقة بالصدق، مثل «الأرض تدور حول الشمس»، بل هو بالأحرى إضفاء مشروعية على المنظوقات التتعميدية مثل «يجب تدمير قرطاجة» أو «يجب تحديد

الحد الأدنى للأجر بكذا دولار». فى هذا السياق يكون الدور الوحيد الذى يمكن أن تلعبه المعرفة الوضعية هو اطلاع الذات العلمية على الواقع الذى يندرج ضمن إطاره تنفيذ المنظوق التتعميدى. إنها تتيح للذات أن تحيط بما يمكن تنفيذه، أو بما يمكن عمله. لكن ما نفذ، ما يجب عمله، يقع خارج نطاق المعرفة الوضعية، وكون مهمة ما ممكنة هو أمر يختلف عن كونها عادلة. لم تعد المعرفة هى الذات، بل هى فى خدمة الذات، ومشروعيتها الوحيدة (رغم أنها مشروعية ضخمة) هى حقيقة أنها تسمح للأخلاق بأن تصبح واقعاً. «(٥٨)» نقول إذا ما كان الأمر كذلك فإن المعلومات المعطاة، سوف تخضع للحاجات العملية للأفراد، ومثل هذه الحاجات العملية قد تجد أنه من العدل أن يتم تدمير قرطاج أو العراق أو كوسوفا، حتى لا يقل دخل الفرد عن كذا دولار!!.

وأخيراً فإن الرابطة الاجتماعية التى يتوهم ليوتار وجودها مع انتقال الاستخدام اللغوى الى مستوى الألعاب التناحرية، بهدف الابتكار وتحقيق المصالح المتغيرة والمحدودة بالموقف فى الزمان والمكان، أى تحقيق نتائج مؤقتة لاستراتيجيات لغوية بما لا يمنع امتيازاً لأى نوع من أنواع الخطاب، لهى رابطة هشّة فى العمق، تتهدد المتحدثين بها والمتفقين على الأخذ بمنهجها قبل تهديدها للتلاعب بالخصوم من خارج البلدان المتطورة. ويتوهم ليوتار أن الخصم الذى تم توعيته وموضعتة فى إطار شروط لعبة اللغة هذه لن يعانى مغبات مثل هذا التشظى اللغوى الذى يستهدف الابتكار. ولكن مثل هذا المجتمع سيصبح هو ذاته ضحية لهذه الثنائية التى تستظهر التواصل البراجماتى وتستطيعن التصارع المحموم. وربما كانت هذه هى القضية التى تشغل ريكور، وغيره من المعارضين للغة ما بعد الحداثة فى البلاد الأكثر تطوراً. تلك اللغة من خصائصها التواصلية بين الأفراد موهمة لإياهم بالحرية فى حين أنها تستغلهم من أجل هدف هيمنة النظام التكنولوجى الرياح على العالم.

ريكور: رمزية اللغة والرابطة الإنسانية العقيدة:

التنافس الابتكاري هو الغرض النهائي لاستخدام اللغة كألعاب لدى ليونار، في حين أن فهم اللغة، والتفاهم بها وحولها، هو الغرض النهائي من قراءة اللغة في معظم أعمال ريكور بدءاً من «الاستعارة الحية»، وحتى «الزمن والسرور»، و«الأنا بوصفها الآخر». فهو لا يقدم لنا مثل ليونار أيديولوجيا لتعبئة الجماهير بقدر ما يطرح فلسفة للوعي بالذات والآخر.

حتى نفهم الجديد الذي يقدمه ليونار والهدف النهائي من مشروعه اللغوي الذي يسمه «بمنهج ألعاب اللغة» في مقابل مشروع فهم اللغة لدى ريكور، يجب علينا مراجعة مفهوم اللغة، فاللغة عند إدجار مورين مثلاً، تتكون من منطوقات إشارية، ومنطوقات رمزية. المنطوقات الإشارية هي الكلمات التي تشير إلى الأشياء، والمنطوقات الرمزية تشير إلى المعنى، والمعنى ليس هو الشيء.

كما أن المنطوقات الإشارية تتضمن قواعد شكلية هي قواعد المنطق. في حين أن المنطوقات الرمزية لا تتضمن منطقاً وتتحدى محاولات تحويلها إلى مفاهيم، فالمنطوقات الأولى قائمة على الشعور الخارجي بالعالم، والثانية قائمة على الشعور الباطني بالعالم. ويرى مورين Morin أن اللغة الإنسانية قائمة على التزاوج بين المنطوقين الإشاري والرمزي (٥٩).

واللغة التي يريد ليونار سيادتها هي لغة إشارية تعقيدية ذات منطق شكلي وقدرة على البرهان، وهو لا يولي رمزية اللغة كبير اهتمام في مشروعه المابعد حداني. في حين يركز ريكور على رمزية اللغة، ويرى أن «الفعل» ليس إلا نتاجاً لمفهوم الإنسان للرمز، أو بالأحرى نتاج لاجتهاد الإنسان لفهم الرموز الثقافية التي تكونه وتحفز فعله. وكما ذكرنا من قبل يرى ريكور أن الذات تتكون من رموز حكاية في الأساس. فأن مثلاً حتى أدرك نفسي أضع لنفسى حكاية عنى، وكذلك تفعل الأمم والجماعات فهي تدرك ذاتها عبر حكاية، وكذلك فعل بنا ليونار نفسه إذ يدرك الذات المابعد حدانية من خلال حكاية البلاد الأكثر تطوراً، تلك الحكاية التي تبدأ

باستبعاد الخصم الحكائي، وتبرز البطل المعلوماتي في انتقاله من مرحلة الحدثة إلى المرحلة الحاسمة التي يتم فيها استبعاد الخصم الحكائي الممثل في البلاد الأقل تطوراً نهائياً في مرحلة ما بعد الحدثة.

هكذا يبدو الإنسان لدى ليونار كائن معلوماتي يستخدم اللغة للجدل الابتكاري فحسب على اعتبار أن الحقيقة هي الحقيقة البراجماتية، وهو يريد تعميم هذا النموذج، مما يجعل الهامشيين مبتكرين احتياطييين في معركة سيادة تكنولوجيا البلاد الأكثر تطوراً، مما يجعل الذات المابعد حدانية فرداً في إطار قالب يتم فيه الاتفاق بين البلاد الأكثر تطوراً على قواعد اللعب. وربما تقترب رؤية ليونار هذه مثلاً - مع فروق واختلافات ليس المجال لعرضها - من رؤية فكتور فركس في كتابه «الإنسان التقني» الذي يختتمه بهذه العبارات «مازال على الإنسان التقني أن يظهر إلى حيز الوجود... فإذا لم يقتصر ظهور الإنسان التقني بين العلماء والفنيين فحسب، بل في نواحي الحياة في جميع دول المتقدمة، فإن الثورة الوجودية قد تصبح أداة تحرير لا أداة تدمير» (٦٠).

في حين يبدو الإنسان كائناً ثقافياً رمزياً يستخدم اللغة ويقرأها للوعي بالذات والإرهاب للمستقبل لدى ريكور، وهو الرأي الذي يشاطره إياه الكثيرون - مع فروق واختلافات - من علماء اللغة والاجتماع والنفس والأنثروبولوجيا والإدراك المعاصرين في الغرب من أمثال مورين وجاردنر وهانت وتشومسكي وغيرهم، إذ يتفقون على «أن الكائن الإنساني هو كائن ثقافي بالطبع، أي أنه الكائن الوحيد الذي يتميز عن غيره من الكائنات بنسق معقد يسميه هؤلاء بنسق عالم الرموز، فعلى هذا المستوى يتفق الإنسان تفوقاً كلياً على عالم الحيوانات والحشرات والدواب من جهة، وعالم ما يعرف اليوم بالذكاء الاصطناعي أمثال الحاسبات والكمبيوتر من جهة ثانية، فمن بين مكونات هذا النسق «الرمزوي» عند الإنسان: اللغة المكتوبة والمنطوقة والقيم والمعايير الثقافية والمقدرة على استعمال أدوات ورموز المعرفة والعلم. فهو الكائن الوحيد الذي يتمتع بأنساق رفيعة المستوى في المجالات «الرمزية» أمثال الدين

والأساطير والسحر، وهو كذلك فريد في تميزه بالمقدرة على التفكير وتطوير عالم الأفكار الى مستويات جد معقدة ومتشابكة التركيبية، فمن هذه الأمثلة يصبح من الشرعية تسمية الإنسان بالكائن الرمزي Homosy Mbolicus أو الثقافي^(٦١).

لكن ريكور يتعامل مع العالم الرمزي المكون للإنسان، من خلال منهج تأملي ذاتي هو منهج التأويل «الذي يجد اكتماله داخل تأويل الذات المؤولة لذاتها، هذه الذات التي منذ ابتداء تأويلها للنص فصاعداً، تفهم ذاتها بشكل أحسن ومغاير وتبدأ في تحقيق هذا الفهم الذاتي. إن اكتمال تعقل النص هذا داخل تعقل الذات هو الذي يميز نوعاً من الفلسفة التأملية الذاتية. ويمر فهم الذات عبر فهم رموز الثقافة التي تتوغل الذات داخلها وتتكون... فالذات لانتمى ذاتها على نحو مباشر كما هو الحال الكوجيتو الديكارتي، إذ لا تمارس الذات وجودها - ولا تفهم هذا الوجود - إلا من خلال فضاء رمزي دلالي^(٦٢).

ويولي ريكور أهمية قصوى لفعل القراءة بوصفه استعادة متجددة للنصوص للرموز للحكايات. فالخطاب الاحتجاجي البرجماني الذي يحبه ليونار لتنمية اللغة وصناعة نقلاات جديدة مبتكرة، يقابله الخطاب التأملي القارئ للنصوص والمجدد لها لدى ريكور، ومن هنا نلاحظ أن المنطق العملي النفعي المحفز ألعاب اللغة لدى ليونار، يقابله منطق موثمة القارئ لنص بحسب واقعه لدى ريكور. ولكن حين تصبح حيل الابتكار هي الأساس في ألعاب اللغة عند ليونار على اعتبار أن الحق في المنهج البرجماني يتمثل في ارتباط القيمة بالمنفعة وبغاياتها في تحقيق مشروع عملي لإنجاز غرض معين، يصبح البحث عن الحقيقة هو الأساس لدى قارئ ريكور على اعتبار أن الحق يدرك وفق حاضر المبادرات في كل عصر، وأن هذه المواءمة تؤدي الى فهم متجدد للنص ولذات المؤولة نفسها. على هذا النحو لانظّل الذات مجرد حامل للمعلومات بدون هوية سوى هوية براجمانية هي قالب يضم جميع المشتركين في أرض البلاد الأكثر تطوراً، وإنما هي ذات تدرك هويتها العميقة بقدر اجتهداها في الوقوف على متشارك فيه من قيم مع

الآخرين الذين تضمهم البلاد الأكثر تطوراً. فريكور نفسه لم يقدم مفهوم إنسانياً جامعاً لكل الثقافات وإن نادى به، ولكن أعماله انصببت على المشترك التوراتي الإنجيلي اليوناني بصفة أساسية. لكن ريكور لا يفرق بين ما هو فعال وغير فعال في لعبة اللغة كما هو الحال عند ليونار، وإنما بين ما هو زائف وحقيقي، إذ يفرق بين نوعين الرمز:

الأول: الرمز كوسيط شفاف ينم عما وراءه في عالم المعنى.

والثاني: الرمز كحقيقة زائفة سطحية يخفي وراءه معنى حقيقي

وبذلك يفرق ريكور بين نوعين من التعامل مع الرموز التعامل التقليدي مع الرمز كوسيط شفاف، والتعامل الهرمنوطيقي الذي يهتم بإزالة المعنى السطحي الزائف والكشف عن المعنى الخفي.

كما يرى ريكور أن تفسير الرمز يتم على ثلاثة مستويات:

مستوى فينومولوجي: وهو ما يسميه ريكور بالذكاء في توسع، وفيه يفسر الهرمنوطيقي مثلاً الرمز الأسطوري في أسطورة ما بأسطورة أخرى أو بطقس آخر.

مستوى هرمينوطيقي: وهو ما يسميه ريكور بالذكاء في انفعال، وفيه يشارك الهرمنوطيقي الرمز في حيويته، تلك الحيوية التي تكون مرتعاً لتجاوز الوعي الزائف بالرمز.

مستوى فلسفي: وهو ما يسميه ريكور بالذكاء المتأمل، وفيه تتم عقلنة الرموز وفرض المجاز.

وهنا يتحرر ريكور إذ يرى أن عقلنة الرموز تؤدي الى تحوليد أساطير دوجماتيقية، وفي هذا تكمن ظلامية الفكر، وضرورة العودة من جديد الى درامية الرمز وغموضه الموحى.

وبذلك نصل الى أهم نقطة في المشروع الهرمنوطيقي عند بول ريكور، وهي مصداقية المنهج الهرمنوطيقي: كان بول ريكور متسائلاً دائماً عن مصداقية المنهج الهرمنوطيقي، فقد أراد ريكور من خلال منهج التأويل أن يقيم كل سلطة زائفة، السلطة الدينية في إدعائها تثبيت المعنى، والسلطة السياسية في

بلا جدوى.. هنا يجب التفكير فيما وراء الرمز، ولكن انطلاقاً منه ووفقاً له بحيث تصبح مادته غير قابلة للهدم، وبحيث تحفظ العمق الموحى للكلمة التي تسكن بين البشر» (٦٣).

خامساً: الخاتمة: نحن وما بعد الحداثة

سبق وأن بينا أن كلاً من ريكور وليوتار مشغولان بقضايا واقعية تمس واقع ثقافتهم ومصالح مجتمعاتهم. وهما في هذا الأمر أو ذاك آمناء مع أنفسهم. ومن الغريب أن ما نستقيبه نحن من التجربة المابعد حداثة ليوتار هو تفكير خاضع لإغرائها الاستراتيجي دون قيمتها الفكرية. فأنهم ما يمكن أن نستفيد من نظرية ليوتار هو تعاملها مع واقع المجتمعات الغربية، وطموحها لشحذ ملكات الأفراد لأقصى مدى من الابتكار للتعامل مع مشكلات هذا الواقع. ولكننا نبتنى نحن ما بعد الحداثة على أساس التقليد، وهذا يعني أننا نخضع لإغواء النظرية، أكثر مما يمكن أن يكون جوهرها ويكون مفيداً لنا، وهو أن نتعامل مع واقعنا، وأن نشحذ ملكاتنا لابتكار ما يناسبه من حلول، بهذا المعنى نكون ما بعد حداثيون، وبغير ذلك فأى حداثة فيما نستحدث؟

وعلى الرغم من صدور المفهوم الحداثي عند ريكور - في تقديري - عن منظور أكثر إنسانية مما هو عليه الحال عند ليوتار الذي يشيد حله لأزمة الحداثة على حساب استغلال الآخرين، فإن المنهج الهرمنيوطيقي لدى ريكور، هو منهج ملائم تماماً لحالة النسيان للحكاية التي تعانها الحداثة الغربية، أما نحن في عالمنا الثالث نعاني من كثرة التكرار لحكايتنا، أكثر مما نعاني من نسيانها، وربما كان الحاصل هو حالة نسيان في الحالحين. ذلك أن زمن التكرار كما أوضح ذلك ليوتار عن حق هو نسيان بالضرورة. فنحن نكرر حكاياتنا في إطار النسيان لمعضلتنا.

ومن المبالغة في حسن الظن أن نظن أن كلا من ريكور وليوتار يكتبان ما يكتبان من أجل صالحتنا نحن، وأنهما يجتهدان لحل مشاكلنا نحن في عالمنا الثالث، ومن الساذجة أيضاً أن نظن أن ما يكتبه ليوتار وريكور لا يخلصنا شيء منه. ومن الساذجة أن نرى أن ثمة منهج واحد من المناهج الثلاثة: المابعد حداثة، الهرمنيوطيقي، أو النقدي الهابرماسي، يستقل وحده

إدعائها صدق مقولاتها، وسلطة كل كلمة حاملة لأيديولوجية قمعية. ولكنه عاد، ليضع منهج التأويل - الذي هو سبيل حرية الفرد - نفسه موضع تساؤل، وذلك حين يصبح المؤول نفسه موضع سلطة. فيقول «أن كل تحليل للرمز يمتد الرمز في النهاية، وهذا هو التحدي الحقيقي لمنهج التأويل، فكل محاولة للتفسير تكشف حقيقة ممكنة تغرى بمصادرة الرمز نفسه الذي هو ممكن حقيقة أكبر من كل تأويل، يظل نسبياً على كل حال». هكذا يضع ريكور المحاذير الأساسية، التي يجب أن يأخذها المنهج الهرمنيوطيقي في الاعتبار حتى لا يتحول المؤول الهرمنيوطيقي إلى سلطة دوجماتيكية تحاربها كل هرمنيوطيقا جديدة بهذا الاسم. أول هذه المحاذير أن يعي المؤول نسبة حقيقة المعنى الذي يكشفه. وثاني هذه المحاذير هو ألا يحاول الهرمنيوطيقي أن يجعل تفسيره بديلاً عن الرمز ذاته أبداً.

وفي ذلك يقول: «إنني أرغب في فلسفة للتأويل تنطلق من الرمز ووفقاً للرمز بحيث تصبح مادته غير قابلة للهدم... ذلك أن عقلنة الرموز يتولد عنها أساطير دوجماتيكية، ولكن تفسير الرمز ينطوي على رؤية أخلاقية له. ومشكلتي هي: كيف نستطيع أن نفكر انطلاقاً من الرمز ذاته، دون العودة إلى التفسير البلاغي القديم، ودون الوقوع في شرك الفنوصية؟ كيف نستطيع من الرمز المعنى يجعل الفكر في حالة حركة، دون أن نفترض معنى موجود سلفاً، خفي مغفلي، ودون أن نتورط في شبه معرفة هي أسطورة دوجماتيكية؟.. إنني أرغب في سلوك درب آخر، يكون التفسير فيه مبدعاً، يحترم الغموض الأصلي للرموز، ويترك نفسه للتعلم منها.. وانطلاقاً من هنا يحرك المعنى، ولكن كيف يكون الفكر مرتبط بالرمز وحر في ذات الوقت.. وكيف نمسك معاً بمباشرة الرمز ووساطة الفكر؟ إنه صراع الفكر مع الرمزية، لماذا يختزل الفكر الثراء الرمزي الذي لا يكتف عن تعليم هذا الفكر؟... إن الرمز يضع الطمأنينة موضع تساؤل، كما إنه يحد من الثقة بالنفس والغرور النقدي وغطرسة الضمير الأخلاقي.. فالوضوح يفقدنا العمق.. وقد نهدم الرمز ولا نصل لشيء من غموضه المجهول.. فما أن يفيض معنى المجاز، حتى يبدو الرمز

بالساحة في ثقافة البلاد الأكثر تطوراً، وأن ندافع نحن - إلى حد الثقاتل - في تبنينا لواحده من هذه المناهج، بوصفه الحل الوحيد للخروج من أزمتنا المعضلة. فمن الثابت للناظر في خريطة الثقافة الغربية أن هذه المناهج تتنافس بقدر ما تتشابه معاً في محاولة لدفع مسيرة الثقافة الغربية إلى الأمام.

إذا اعتبرنا كلاً من المشروع النقدي عند هابرماس والمشروع الهرمنيوطيقي عند ريكور والمشروع البراجماتي عند ليونار كلها مشاريع فلسفية تنتمي إلى حقبة ما بعد المجتمع الصناعي الغربي، فإنها تنطلق جميعاً من الاهتمام بأزمة الحداثة وإرادة تجاوزها وتجديدها في ذات الوقت.

فما يبدو تحريراً برجمائياً للذات ضمن استراتيجيات البلاد الأكثر تطوراً لدى ليونار، يلتقطه هابرماس ليمحصه من خلال النقد المستمر للخطاب المزيف المشوش السلطوي، ويتلقفه ريكور باحثاً عن هوية أعمق لهذه الذوات تجمعهم على القيم المشتركة. وهذه الاتجاهات جميعاً تعبر عن الهوية التي تفصل بين ما وعدت به الحداثة وما آلت إليه ومحاولاتها لرأب الصدع. ولكنها تختلف في الحلول المقترحة. لقد طرحت الحداثة في بدايتها شعارات التحرر البشري، ووصلت إلى آليات قمع أكثر استحكاماً، ودعت إلى أخوة جميع البشر وانتهت إلى تحويل العنصرية إلى واقع عملي تميز بيه الأجناس الأرقى عن الأجناس الأدنى، وطالبت بالسلام وشبح الحرب يخيم في كل مكان. ورأت أن المعرفة يجب أن تكون للجميع، وانتهت إلى نخبوية فكرية لا تختلف كثيراً عن وضع رجال الدين في العصور الوسطى، وعولت على التكنيك لإسعاد الإنسان فصار من أبرز مظاهر اغترابه.

في هذا الإطار نلاحظ أن مشروع ريكور يستهدف إجماعاً إنسانياً عميقاً، ومشروع هابرماس يستهدف تواصل شفافاً بين كائنات عاقلة، أما مشروع ليونار فهو تعبير عن أزمة الحداثة أكثر مما هو تجاوز لها. فهو منذ البداية يحاول الإحياء بأنه يقترح أسلوباً جديداً في التفكير يحل محل الأسلوب الحكائي البدائي، والميتا حكائي الحداثي والذي تجاوزه الواقع. ولكنه في حقيقة الأمر غايته - في تقديرى - نقد الأفكار الوعود، التي جاءت بها الحداثة، نزع الأهمية عنها، وإظهار الإنسان المتعلق بها مظهر الحالم المسكين الذي يدير ظهره للواقع. وهذا

التنازل من جانب ليونار هو في أحسن الأحوال نوع من المقاومة السلبية للخروج بالإنسان من حالة الإحباط التي تنتابه لفشلها في تحقيق آماله، عن طريق نزع القيمة عن هذه الآمال، ومن جهة أخرى يدافع ريكور عن الأمر الواقع، ويرر الامتيازات التي تحظى بها الأقلية السياسية والاقتصادية والفكرية في مواجهة الملايين من العمال والعاطلين في المجتمعات الأوروبية، وكذلك الامتيازات التي تحظى بها الدول والشركات المهيمنة على مصائر شعوب العالم الثالث.

إن محاولة ليونار تسعى لسد الطريق على أية محاولة جادة لتغيير العالم، وغرارة للإنسان بأن يسعى لخلاصه الفردي ناشداً الانضمام للنخبة والتي بطبيعتها لن تشمل كل الراغبين، كما أنها أيضاً محاولة لتخفيف العبء عن الدولة التي تقف مكتوفة الأيدي أمام التزايد المستمر في أعداد العاطلين والذي يطرد اطرادا عكسياً مع النمو التكنولوجي. حيث يجعل من التدخل الفوق للدولة لحل مشكلة من المشاكل ضرباً من السلطة وملحاً من ملامح الحداثة، يدعو لترك الأفراد لمصائرهم والذين سيفضي مشاكلهم النزوع البراجماتي المابعد حدائي لكل فرد والحرب اللغوية للجميع ضد الجميع. والتفنن في استخدام المراوغة الكلامية كسلاح فعال لضعد الخصم، وتفتيت الدول.

ما بعد الحداثة ضد هدف موحد للتاريخ وللذات، وهدفها ليس الاجماع ولكن العقد المؤقت (٦٤). ولكن في إطار هوية جديدة جامعة للبلاد التكنولوجية الأكثر تطوراً في مقابل البلاد المتخلفة، الواجب تفرغها من عقولها ورؤوس أموالها لصالح التشغيل المستمر لآلة التكنولوجية المعلوماتية الراحة، مع الإبقاء على شعوب هذه البلاد على حال من الطموح والعجز عن مناهضة هذه الهوية الجديدة بعد تشديد الضربات على حكاياتها الراوية لهويتها، وذلك لنظّل هذه الشعوب زبائن مستمرة للمبتكر الغربي. وهذا يعنى إن ما يجب الانتباه إليه بالنسبة لنا ليس التبنى المعلوماتي التكنولوجي وإنما آلية النظرة الجديدة، والتي تتمثل في وجوب الالتفات لمعطيات واقعنا نحن بما يكشف عن إمكانات تطوره. دون أدنى تخاذل أو تجاهل لضرورة إعادة قراءتنا لتراثنا وكذا للحاضر الغربي المنسني بفعل التكرار والتشدد والتعصب والمبالغة والخضوع.

المراجع:

- (١) جان فرنسوا ليونار، الوضع ما بعد الحدائى، ترجمة أحمد حسان، القاهرة، دار شرقيات، ١٩٩٤، ص ١١ المقدمة بقلم فردريك جيمسون.
- (٢) جان لأكروا، نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ترجمة د. يحيى هويدى، د. أنور عبد العزيز، القاهرة، دار المعرفة ١٩٧٥، ص ١١.
- (٣) اعتمدت في دراسة الأسطورة في هذه الفقرة على المراجع الآتية:
المعتقدات الدينية لدى الشعوب، المشرف على التحرير: جفرى بارنلر، ترجمة د.إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة د.عبد الغفار مكاوى، الكويت، عالم المعرفة، مايو ١٩٩٣، ص ٦٨-٧٥-٧٦
د.نزار عيون السود، نظريات الأسطورة، عالم الفكر والمجلد ٢٤، العدد الأول والثاني، يوليو ديسمبر، ١٩٩٥، المرجع السابق، من ص ٢١٣ الى ص ٢٣٣.
- أرنست كاسير، الدولة والأسطورة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥، ص ٣٦٦-٣٨١.
- Mircea Eliade' Les Mythes de l'éternel retour: Archétypes et répétition' Ed Follio' Paris; 1969; p159: 173;
- Mircea Eliade, Mythes, Réves et Mystères; Ed Follio, Paris; 1957; p21:35
- Bergson, Les Deux sources de la morale et de la religion; Paris, P>UF; "ED,1988; p38.
- Roland Barthes, Mythologies; Paris, Seuil; 1957; p224:247
- (٤) ليونار، ص ٤١.
- (٥) ليونار، السابق، ص ٢٣.
- (٦) السابق ص ٣٥.
- (٧) السابق، ص ٥٣.
- (٨) صوفي بيرو، الزمن والحكى وما بعد الحدائى، ترجمة ابراهيم عمرى، مراجعة محمد السريغنى، مجلة نوافذ، عدد يونيو ١٩٩٨، ص ٨٣.
- (٩) ليونار، السابق، ص ٢٣.
- (١٠) ليونار، السابق، ص ٢٥.
- (١١) فردريك جيمسون، مقدمة كتاب ليونار، الوضع ما بعد الحدائى، ص ١٩.
- (١٢) ليونار، السابق، ص ١٠٨.
- (١٣) السابق، ص ٧٩.
- (١٤) السابق، ص ١٦-٢٠-٢١.
- (١٥) السابق، ص ٦٧.
- (١٦) السابق، ص ٧٥.
- (١٧) السابق، ص ٦٧.
- (١٨) السابق، ص ٦٢.
- (١٩) السابق، ص ٢٤.
- (٢٠) السابق، ص ٢٣-٢٨-٤٤-٤٨.
- (٢١) السابق، ص ٤٧.
- (٢٢) السابق، ص ٢٥-٢٦.
- (٢٣) ترجمة لمقولة ريكور في كتابه «نظرية التفسير»، عن د.حسن البناء، مؤتمر النقد الأدبى على مشارف القرن الحادى والعشرين، جامعة عين شمس، أكتوبر ١٩٩٧.
- (٢٤) P.RICOEUR; Temps et récit, Paris, Seuil; 1983;p835.
- (٢٥) P.RICOEUR; Dictionnaire des philosophes, Paris; Narrativité; phénoménologie; herméneutique; p65
- (٢٦) Ricoeur, op.cit, p68-69.
- (٢٧) Ricoeur, Temps et récit; Tome I; Paris, Seuil; 1983; p11-14.
- (٢٨) انظر في مفهوم علاقة الحكى بالعرف على الهوية لدى الفرد والجماعات، وعلاقة الأيديولوجيا بالرباط الجماعى:
Ricoeur; Soi-même comme un autre; Paris Seuil; 1990; p137-198.
- Ricoeur; Ideologie et utopie; Paris; 1997; p17-54.

- وانظر أيضا: بول ريكور، الهوية السردية، ترجمة د.سميد الغانمي، مجلة القاهرة، عدد ٨١، نوفمبر ١٩٩٧، ص ٥٢-٥٨.
 ود.محمد سبيلا، الأيديولوجيا نحو نظرة تكاملية، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢، ص ٢٠٨-٢٠٩.
- (٢٩) ليوتار، الوضع ما بعد الحدائي، ص ٣١، ص ٥٥.
 Ricoeur, *Le conflit des Interprétations*; Paris, Seuil; 1969; p284. (٣٠)
 Ricoeur, op.cit, p294. (٣١)
- (٣٢) انظر: د.ماهر الشريف، أطروحتنا «نهاية التاريخ» و«صدام الحضارات» (عرض نقدي)، ضمن أوراق المؤتمر الدولي حول «صراع الحضارات أم حوار الثقافات؟» ١٠-١٢ مارس ١٩٩٧، القاهرة، منظمة تضامن الشعوب الأفريقية الآسيوية، ص ٢-٤.
 (٣٣) ليوتار، السابق، ص ٤٤ ص ٤٣.
 (٣٤) السابق، ص ٤٤-٤٧.
 Edgar MORIN; *La Méthode: 3-La Connaissance de la connaissance*; Paris; Seuil; 1986; p154. (٣٥)
 Edgar Morin; op.cit; p155:169. (٣٦)
 (٣٧) ليوتار، السابق، ص ٤٨.
 (٣٨) صوفي بيرو، الزمن والحكي وما بعد الحدائة، ترجمة ابراهيم عمرى، مراجعة محمد السريغنى، مجلة نوافذ، عدد يونيو ١٩٩٨، ص ٨٦ وما بعدها.
 (٣٩) ليوتار السابق المقدمة بقلم فردريك جيمسون، ص ١٧.
 Paul RICOEUR; *Temps et Récit; Le Temps Raconté; Tome 3*; Paris , Seuil; 1985;p34-35-36. (٤٠)
 Ibid; p150-145. (٤١)
 Ibid; p310. (٤٢)
 Ibid; p1540-156. (٤٣)
 Ibid; p (٤٤)
 Ibid; p301 (٤٥)
 Ibid; p304-311 (٤٦)
 Ibid; p 317 (٤٧)
 (٤٨) ليوتار، السابق، ص ٣٦.
 (٤٩) ليوتار، السابق، ص ١٩-٢٠.
 (٥٠) السابق، ص ٢٩.
 (٥١) السابق، ص ٣٩.
 (٥٢) السابق، ص ١٠٨.
 (٥٣) السابق، ص ٣٨.
 (٥٤) السابق، ص ٧٩-٨٠.
 (٥٥) السابق ص ٤٥.
 (٥٦) السابق ص ٦٩.
 (٥٧) السابق، ص ١٠٦-١٠٨.
 (٥٨) السابق ص ٥٥.
 (٥٩)
 Morin, op.cit; 155-169.
 (٦٠) فكتور فركس، الإنسان التقنى، ترجمة أميل خليل بيدس، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ص ١٥٧.
 (٦١) د.محمد الذرادى، فى الدلالات الميتافيزيقية للرموز الثقافية، الكويت، مجلة عالم الفكر، المجلد ٢٥، العدد ٣، مارس ١٩٩٧، ص ١١.
 (٦٢) بول ريكور، النص والتأويل فى كتابه *Du Texte à l'action*، ترجمة: منصف عبد الحق، مجلة العرب والفكر العالمى، العدد ٣، صيف ١٩٨٨، بيروت، مركز الإنماء القومى، ص ٤٧-٤٨ انظر المتن وهامش المترجم.
 (٦٣) منى طلبة، الهرمونيوطيقا، المصطلح والمفهوم، مجلة إبداع، القاهرة، أبريل، ١٩٩٨، ص ٦٨-٦٩.
 Ricoeur; *Conflit des interprétations*; p295-306.
 (٦٤) انظر ليوتار، المرجع السابق، ص ١٠٢-٧٩.



نقد هابرماس لتيار ما بعد الحداثة

أشرف حسن منصور*

مقدمة:

شهد القرن العشرون العديد من التيارات الفكرية التي شكت في المشروع الحضاري للحداثة والتنوير الغربي. فقد جاء هذا القرن بالكثير من الكوارث على أوروبا وعلى العالم أيضاً مما أدى إلى زعزعة الثقة في القيم والمثل التي دعا إليها عصر التنوير مثل العقل والحرية والعدالة والمساواة. فمُنذ أوائل القرن ظهرت فلسفات متشائمة في التاريخ أبرزها فلسفة شينجلر الذي رأى أن الغرب قد أفلس فكرياً وأن الحضارة الغربية في اضمحلال. وبعد منتصف القرن ظهرت تيارات فكرية تمخلى عن النماذج الكبرى التي اعتمد عليها الفكر الغربي طويلاً؛ فظهرت البنيوية وما بعد البنيوية والتفكيكية، وقدمت نقداً جذرياً لمفاهيم الذات والوعي الذاتى والتقدم والحرية وفكرة الانصال التاريخي، وحكمت على الحداثة الغربية بالإفلاس والفشل، ووصفت موقفها الذي تنظر منه إلى الحداثة على أنه «ما بعد الحداثة» Postmodernity قاصدة بذلك نقد المنظومة الفكرية والثقافية الغربية من موقع خارجي لا يعود إلى أى بدائل تقدمها الحداثة^(*).

فابتداءً من بنوية كلود ليفي ستروس تم التخلي عن النظرة إلى العقلانية الأوروبية على أنها أعلى شكل وصل

إليه العقل وأكثره تطوراً. إذ كشفت الأبحاث الأنثروبولوجية للليفى ستروس عن العقلانية الكامنة في نظرة القبائل البدائية إلى العالم، والمحتوى العقلاني للأساطير والبنية المشتركة لكثير منها، والتي تكشف عن محاولات لتنظيم العلاقة بين الإنسان والطبيعة مثلها مثل العلم الحديث، أو بين ما يبدعه من ثقافة وما يتعامل معه من ظواهر طبيعية. وتم الكشف عن منطق عقلاني يكمن في السحر والطقوس والشعائر في قبائل البدائيين يوازى في وظيفته وظيفة التنظيمات الغربية في الحفاظ على هوية الجماعة وتحقيق التماسك الاجتماعي بين أعضائها. وعملت دراسات ميشيل فوكو على الكشف عن العلاقة الخفية بين خطاب المعرفة ومنطق السلطة في العلوم الإنسانية الغربية، مما أدى إلى رفضه للعقلانية الزائفة التي تظهر بها هذه العلوم. وأدت أبحاث دريدا إلى زعزعة الاعتقاد السائد في كلية العقل وشموله فيما يسميه بمركزية اللوجوس Logocentrism.

وفي نفس الوقت الذي كان يتبلور فيه تيار ما بعد الحداثة، أى فترة الستينيات والسبعينيات، كان يتبلور فكر فيلسوف جديد وهو المفكر الألماني يورجن هابرماس الذي يعد أبرز فلاسفة الجيل الثانى من مدرسة فرانكفورت. وهو يعمل منذ أواخر الخمسينيات على

(*) معيد بقسم الفلسفة - جامعة الإسكندرية.

تكوين اتجاه نظري جديد يمزج فيه بين الرؤية الشاملة التي تتميز بها الفلسفة بروح التخصص في العلوم الاجتماعية. وتعد نظريته مراجعة شاملة للمواقف التي انتهت إليها مدرسة فرانكفورت بعد الحرب العالمية الثانية، إذ أن هذه المواقف تتماثل مع تيار ما بعد الحداثة في النقد الكلي للعقل والمقلانية الغربية وفقدان الثقة في قيم ومثل التنوير الأوربي والتخلي عن الماركسية كروية لماضي ومستقبل الغرب، وتشخيص الحداثة الأوروبية على أنها عقلانية أدائية Instrumental Rationality تمت على حساب المجتمع وعالم الحياة الاجتماعية. ويتلخص مشروع هابرماس الفكري في الاستعاضة عن المادية التاريخية بنظرية في التطور الاجتماعي تعطى الأولوية لتطور الأنساق المعيارية وإبراز دور كل نسق معياري لكل مرحلة يمر بها المجتمع في تشكيل نظمته السياسية والقانونية، وذلك كبديل للأولوية التي أعطتها المادية التاريخية للبناء التحتي الاقتصادي في تشكيل البناء الفوقي. يريد هابرماس توضيح أن للمعايير وللعلاقات الاجتماعية منطقاً خاصاً في التطور مستقل عن مستويات التطور الاقتصادي التي تمر بها المجتمعات^(٢).

وعلى أساس نظريته هذه في التطور الاجتماعي شخص عملية التحديث في الغرب على أنها كانت عقلانية وظيفية وأدائية أدت إلى تطور النسق الاقتصادي والنسق السياسي وذلك على حساب عالم الحياة الاجتماعية. فهابرماس ينظر إلى العقلنة - Rationalization على أنها نوعان: نوع يؤدي إلى توسيع نطاق الفعل الأدائي في مجال الانتاج المادي والإدارة، ونوع يؤدي إلى توسيع نطاق الفعل التواصل Communicative Action في مجال الأخلاق والحياة الاجتماعية. كما أن تطور الأنساق المعيارية للمجتمعات وتطور وعي هذه المجتمعات بذاتها ووعي الأفراد بذواتهم يعتمد على توسع نطاق الفعل التواصل القائم على أساس التفاعل الاجتماعي والتفاهم المتبادل بين الذات^(٣).

وتعد نظرية هابرماس بمحاولتها لتقديم تشخيص جديد لعملية التحديث في الغرب، ولاكتشاف صورة أخرى من صور العقلنة وهي العقلنة التواصلية

Communicative Rationality بديلاً عن تشخيص مدرسة فرانكفورت لعملية التحديث على أنها عقلانية أدائية فقط. وهذا هو ما يجعلها مقابلة لتيار ما بعد الحداثة وما يقوله عن فشل مشروع الحداثة وفلاسه. ففلاسفة ما بعد الحداثة لم ينظروا إلا إلى الآثار السلبية الناتجة عن عملية التحديث الاقتصادي والإداري وبالفوا في تقييم هذه الآثار حتى عدوها سقوطاً لمشروع الحداثة. أما هابرماس فيحاول إعادة الثقة في الحداثة الغربية بالكشف عن منطق آخر في التطور يمثل عقلانية تواصلية أدت إلى زيادة العقلنة الاجتماعية في مجال الأخلاق والقانون وإلى ظهور تنظيمات ديمقراطية وقوانين وضعية ودراسات جمهورية. ينظر هابرماس إلى هذه الإنجازات على أنها تطور حقيقي موازي للتطور في قوى الإنتاج ويكشف عن نموذج آخر في العقلنة - ليس وظيفياً أدائياً بل تواصلياً اجتماعياً.

لم يحثك هابرماس بتيار ما بعد الحداثة إلا في تاريخ متأخر نسبياً وهو أوائل الثمانينيات وأثمر حواراً مع فلاسفة ما بعد الحداثة كتابه الهام «الخطاب الفلسفي للحداثة» The Philosophical Discourse of Modernity^(٤) الذي أصدره سنة ١٩٨٥ ويتناول فيه بالنقد ميشيل فوكو ودريدا وهايدجر وهور كهاسمر وأورنو وكورنيليوس كاستوريادس، والاختلاف الجذري بين هابرماس وما بعد الحداثة لا يظهر في هذا الكتاب فقط بل يتضح بقوة في كل أعمال هابرماس السابقة وهو ما سنحاول توضيحه فيما يلي:

ويرجع السبب في تأخر حوار هابرماس مع فلاسفة ما بعد الحداثة إلى أن أعمال هؤلاء لم تفعل تأثيرها في ألمانيا إلا في أواخر السبعينيات عندما تمت ترجمة أعمال فوكو إلى الألمانية وشدت انتباه المفكرين هناك. وهناك سبب آخر يرجع إلى أن الكتاب الذي حدد معالم ما بعد الحداثة ومدى اختلافها عما قبلها وهو كتاب جان فرانسوا ليونار «وضع ما بعد الحداثة» La Condition Postmoderne لم يظهر إلا سنة ١٩٧٩، إذ نقد فيه ليونار مشروع هابرماس الفكري بشدة مما دفعه إلى الرد عليه في مقال سنة ١٩٨٠ بعنوان «الحداثة: مشروع لم يكتمل» Modernity: An Incomplete Project^(٥).

والذى يعد بداية حوار هابرماس مع فلاسفة ما بعد الحداثة والذى سيتبلور ويأخذ طابعه الفلسفى فى كتاب «الخطاب الفلسفى للحداثة» سنة ١٩٨٥.

وبعد نقد ليوتار لهابرماس فى «وضع ما بعد الحداثة» ورد هابرماس عليه وحواره لفلاسفة ما بعد الحداثة تفاعلاً وتداخلاً بين تراثين فكريين فى كل من ألمانيا وفرنسا: النظرية النقدية وفلاسفة ما بعد الحداثة. كما يعد حواراً من أهم وأخصب الحوارات الفكرية فى القرن العشرين، كانت محاوره نماذج الفكر الغربى ذاته. فقد هاجم فلاسفة ما بعد الحداثة العقل واعتبروه تصوراً ميتافيزيقياً، ونظروا إلى فكرة الإنسان ومفهوم الذاتية Subjectivity على أنها ما هى إلا نزعة أنوية Egoism وحفاظ على الذات Self-Preservation. وعلى الجانب الآخر دافع هابرماس عن العقل تحت مسمى العقلانية التواصلية، وعن الحداثة الغربية باعتبارها مشروعاً لم يكتمل ولا يزال قادراً على الاستمرار على الرغم من سلبياته، وعن الذاتية للحفاظ على لستقلال الذات وإنقاذها من الضياع.

وعلى الرغم من أن فكر هابرماس لم تحفزه تيارات البنيوية وما بعد البنيوية وما بعد الحداثة، إذ ظهرت كل هذه التيارات بعد أن ظهر هابرماس كمفكر مرموق وبعد أن اتضحت معالم نظريته، إلا أن نظريته هذه بها ما يدفع عنها انتقادات تبار ما بعد الحداثة لكل نظرية تدافع عن مشروع الحداثة. هذا بالإضافة إلى أن التيار الذى حفزه فكرياً وهو مدرسة فرانكفورت يتشابه مع اتجاه ما بعد الحداثة كما أعلن هابرماس نفسه فى «الخطاب الفلسفى للحداثة» إذ يمارس كل من هوركايمر وأدورنو وماركوز. نقداً شاملاً للعقل والعقلانية الأوروبية ويفقدون الثقة فى مشروع الحداثة. ونظرية هابرماس التى صاغها بحيث تخرج عن نزعة التشاؤم والعدمية التى اتضحت عند المدرسة، وتعيد الثقة بمشروع الحداثة الأوروبية الذى شككت فيه، تقف بطبيعتها ضد تيار ما بعد الحداثة حتى قبل أن يتعامل معه هابرماس بالنقد.

(١) من فلسفة فى التاريخ إلى منطق للتطور الاجتماعى:

يرى فلاسفة ما بعد الحداثة أن النظرة إلى التاريخ باعتباره تقدماً مستمراً نحو الحرية وسعياً نحو التقدم لم

تعد تلقى قبولاً الآن. فقد انتهت الفلسفات التى تصف حركة التاريخ على أنها تسير نحو سيادة طبقة من الطبقات سواء كانت البورجوازية أو البروليتاريا، أو إلى سيادة جنس من الأجناس أو قومية من القوميات. فقد حكم ليوتار على كل النظريات العامة فى التاريخ بأنها أيديولوجيات، إذ هى مجرد صورة زائفة لاتقبلها حقيقة واقعة. وما تسببه هذه النظريات على التاريخ من اتصال واستمرار فى خط واحد هو مجرد وهم، وهى لاتقوم بذلك إلا لتبرير الوضع القائم وإضفاء المشروعية عليه (٦).

ومن أهم انتقادات ليوتار لهابرماس أن نظريته ما هى إلا فلسفة أخرى فى التاريخ أو نموذج سردى Meta-narrative يحكى قصة تحرر البشرية ورقبها فى تقدم أخلاقى. وينقسم ليوتار النظريات العامة فى التاريخ إلى نوعين: نوع يحكى التاريخ كتحسر تدريجى للانسانية كلها، ونوع آخر يحكى التاريخ كزيادة فى الفرد Indi-viduation وتحرر الفرد من قيوده. والماركسية الأرثوذكسية هى من النوع الأول، أما فلسفة مدرسة فرانكفورت فهى من النوع الثانى إذ تركز على تحرر وعى الفرد وتخليصه من اغترابه فى المجتمع الرأسمالى وحسب هذا التشخيص فإن نظرية هابرماس متهمه بكونها وارثة لكل النوعين من النظريات؛ فهى تقيم توازياً بين تطور الفرد الإدراكى والمعرفى وتطور المجتمع وترى أن التفرد الحقيقى لاينتج إلا عن وعى جمعى متطور، أى أن الأشكال الأصلية والأكثر تقدماً من التفرد ومن شعور الفرد باستقلاله وكيانه ومسؤوليته قائمة على أساس أشكال أصيلة وأكثر تطوراً من التساند والاندماج الاجتماعى (٧).

والحقيقة أن مشروع هابرماس الفكرى به ما يدفع عنه انتقادات ليوتار، إذ يقدم رؤية أخرى للنظريات العامة فى التاريخ. فقد رأى أنها سادت فى فترة معينة فى التاريخ الأوروبى وهى التى بدأت بعصر النهضة وحتى منتصف القرن العشرين. وكانت هذه النظريات فلسفات أو رؤى ونظرات عامة للعالم Worldviews تعمل على تكوين تصور كلى لجماعة أو فئة أو قومية عن هويتها ومكانها فى التاريخ ودورها فيه، وكانت كذلك تسهم

فى التساند الاجتماعى بين أفراد هذه الفئة واندراجهم جميعاً فيها عن طريق رؤية شاملة تجمعهم وتضمهم فى متصل تاريخى، وبهذا الاعتبار حلت محل الدين فى العصر الوسطى. ففى اذن ظهرت استجابة لحاجة جديدة إلى تكوين رؤية تاريخية شاملة بعد التحولات التى حدثت منذ ظهور الرأسمالية. فما يميز عصر ظهور الرأسمالية هو نهاية الرؤية الدينية اللاهوتية للعالم. وما يميز فلسفة التاريخ البورجوازية أنها صاغت التاريخ فى صورة خط متصل من التقدم وزيادة سيطرة الانسان على الطبيعة وبذلك كانت استجابة لظهور الرأسمالية وما تبعها من زيادة قوى الانتاج. وفى هذا الاطار أيضاً نظر هابرماس إلى نقد ماركس للمجتمع الرأسمالى على أنه تحويل لهذه الرؤية نحو اتجاه ثورى يبرز دور قوى الإنتاج فى تشكيل التاريخ ويجعل من البروليتاريا محرك التاريخ وأداة التقدم.

ونظرية هابرماس ليست فلسفة فى التاريخ إلا بمعنى أنها نظرية فى التطور الاجتماعى تحاول توضيح الطرق التى تمت بها عقلنة الحياة فى الغرب، والكشف عن الاتجاهات التى تسير فيها العقلانية الغربية. فهى فلسفة فى التاريخ بهدف تشخيص اتجاهات عامة كبرى فى تاريخ الغرب. وقد حكم ليونار على فلسفات التاريخ، البورجوازية منها والماركسية، بأنها ميتافيزيقية، إذ تحاول إضفاء نظام منطقي ونسقي على الأحداث لتثبت سيرها نحو غاية مثالية، سواء كانت هذه الغاية هى اعتناق البشرية من أسر الطبيعة أو تحرر البروليتاريا. ويوجه هابرماس نقده لهذا الحكم الذى أصدره ليونار، إذ يرى أن النظريات العامة فى التاريخ ليست ميتافيزيقية لمجرد كونها عامة أو لطابعها النسقي المبالغ فيه أو لتجريدتها وتعبيرها من التاريخ الإنسانى فى صورة علاقات منطقية، بل لكونها تنظر إلى نفسها باعتبارها خطاباً يحمل فى داخله مصداقيته وليس فى حاجة إلى محك خارجى ليثبت صحته، ويعتبر نفسه بعيداً عن الإثبات أو النفي التجريبي (٨). ويتفادى هابرماس هذا العيب بتأكيد الطابع التجريبي لنظريته، وأنها ليست إلا إطاراً عاماً يستفيد من الإيستمولوجيا التكوينية عند بياجه ونظريات دور كايم وهربرت ميد وبارسونز فى إثبات التوازي بين تطور الوعي

الأخلاقي عند الفرد وتطور النظرات إلى العالم فى المجتمع، مستعيداً بذلك الثقة فى الوعي الذاتى الذى وصل إليه الفرد، وفى الإنجازات الديمقراطية للمجتمعات الغربية.

(٢) مفهوم الذات:

من الأفكار الهامة التى كانت موضع نقد شديد من جانب تيار ما بعد الحداثة فكرة الذات Subject باعتبارها مالكة لوعي وإرادة واستقلال وفاعلية مستقلة. فلقد ذهب فوكو إلى أن الذات مفهوم حديث ظهر مع نشأة العلوم الإنسانية فى العصر الحديث ولم يكن له وجود من قبل، كما هاجم علم تاريخ الأفكار باعتباره يقيم وزناً للمفكر أو العالم أو الفيلسوف ويعد مصدر ما ينتج عنه من مذاهب وأناسق فكرية، وقدم بديلاً لهذا التاريخ التقليدي للأفكار وهو منهجه فى «أركيولوجيا المعرفة» الذى يهتم بوصف الحقب المعرفية أو الإستيميات، وهى أناسق مجردة تحدد بنية المعرفة فى كل عصر، كما تحدد أشكال العلوم السائدة بها بصرف النظر عن وعي وإرادة العلماء والمفكرين. أما فى المجال الاجتماعى فقد ذهب فوكو إلى أن الذات ما هى إلا نتاج للسلطة التى عملت على خلق فراغ داخلى عند الأفراد يسهل إخضاعهم عن طريقه يتمثل فى الوعي والإرادة، كما عملت السلطة على خلق وهم استقلال هذه الذات فى حين أن الإنسان كجسد خاضع لسيطرتها (٩).

كما يرى ليونار أن هناك علاقة وثيقة بين مفهوم الذات وفلسفات التاريخ، إذ تعتمد هذه الفلسفات على فكرة عن ذات كلية Total Subject هى الفاعلة فى التاريخ وهى التى يقع عليها التغير. إذ يتم فيها اختزال كل الفئات المختلفة فى المجتمع إلى كيان واحد يتم سرد التاريخ على أنه سيرته الذاتية وقصة ميلاده وتطوره وتحرره (١٠). وقد أدى اختزال التعدد الاجتماعى فى ذات كلية إلى النظر إلى البروليتاريا على أنها ممثلة لهذه الذات. كما نجد فى الماركسية، وإلى الحزب على أنه ممثل للبروليتاريا - كما نجد فى التأويل اللينينى للماركسية. ووفق هذا النموذج عن الذات الكلية حلت الماركسية الغربية، وخاصة لوكاتش ومدرسة فرانكفورت، الجوانب السلبية للحداثة على أنها اغتراب

Alienation وتشويؤ Reification للوعى. ولأن الماركسية الغربية شخصت سلبيات الحداثة على أنها سلبيات تصيب الوعي، فقد تمثل الحل الذى قدمته فى معالجة هذا الوعي المغترب فى نقد عوامل اغترابه ولإنقاذه من الزيف والأوهام، وهو نقد أشبه بالتطهير الدينى.

وقد أدرك هابرماس جيداً ما تحمله فلسفة الوعي هذه من طابع ميتافيزيقي مثالي وذلك منذ أوائل السبعينيات، وكانت مما رفضه من تراث الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت. لذلك عمل منذ ذلك الحين على إعادة بناء المادية التاريخية، لا فى صورة ذات تسعى لتكوين نفسها وتحرير قواها بالسيطرة على شروطها الاجتماعية، لكن فى صورة مجتمع يصل إلى التعيين الذاتى Self Determination والاستقلال Autonomy من خلال المستوى العقلانى الذى يصل إليه. ويتبين مدى الاختلاف بين هابرماس وما بعد الحداثة فى موقف كل منهما من الوعي الأخلاقى Moral Consciousness فقد رأى ليوتار أن الوعي الأخلاقى الجديد الذى ظهر فى الحداثة الأوروبية مصاحباً لمصر التثوير سوف يضمحل كما اضمحل الميتافيزيقا التقليدية. فقد اعتمد هذا الوعي الأخلاقى على استقلال الإنسان كذات وإرادة حرة مسؤولة عن أفعالها، وهذه هى نفس العناصر التى ترفضها ما بعد الحداثة، وهى برفضها لكل ما يدعم أخلاق الحداثة من مفاهيم وتصورات فهى ترفض أن يكون لهذه الأخلاق الكلية والعمومية التى دعت إليها الحداثة دائماً (١١) أما هابرماس فىرى عكس ذلك تماماً، إذ ينظر إلى الوعي الأخلاقى للحداثة على أنه تحرر للأخلاق من أسر الرؤى الميتافيزيقية والدينية واستقلالاً لمبدأ الأخلاق عن الإلزام الدينى اللاهوتى، وتحولاً له من سلسلة أوامر ونواه ومحرمات إلى مجموعة قواعد لممارسة التواصل فى المجتمع؛ وبعبارة أخرى فهابرماس ينظر إلى الوعي الأخلاقى الحديث على أنه يمثل تقدماً وبعد مرحلة تكوينية Genetic جديدة.

وعلى الرغم من التعارض الشديد بين موقف هابرماس وموقف ما بعد الحداثة من مفهوم الذات، إلا أننا من الممكن أن نلاحظ شيئاً من التقارب بينهما. فكلاهما

يرفض مفهوم الذات باعتبارها تفوقاً على الذات Ego-centrism أو حفاظاً أنانياً على النفس Self Preservation.

وفى حين رفض ليوتار مفهوم الذات لأنه يشير إلى علاقة أنانية مع النفس وإلى نزعة للتفوق حول المصلحة، حاول هابرماس من ناحية أخرى اثبات كيفية تكوين الفرد باعتباره ذاتاً انطلاقاً من عملية تنشئة اجتماعية بدأت مع الحداثة الأوروبية (١٢). وعلى الرغم من عداة فوكو الشديد لمفهوم الذات - إلا أن نقده الموجه لنظم العقاب ومؤسسات الإصلاح والسجن فى العصر الحديث يكشف عن مسلمة ضمنية مختفية فى ثنايا نصوصه، مسلمة لاتزال تثق فى الذات باعتبارها كياناً قادراً على الممارسة الواعية بنفسها وتستطيع تحقيق الاستقلال والتوافق مع الغير.

(٣) من التصور الميتافيزيقي للعقل الخالص إلى الشروط البراجماتية للعقلانية التواصلية:

من بين المفاهيم الأخرى التى هاجمها فلاسفة ما بعد الحداثة مفهوم العقل Reason. ولقد فهم الفكر الغربى العقل على أنه ملكة منظمة، وهو عند كانط ملكة تضم تنوع الخبرة فى كل نسق وتوجه الفعل الأخلاقى وفق معايير عامة كلية، والواقع أن هذا هو معنى العقل فى الحداثة الأوروبية كلها، إذ وجد هذا المعنى صياغته الفلسفية على يد كانط. وفى حين تخلى فلاسفة ما بعد الحداثة عن هذا المفهوم التقليدى عن العقل باعتباره مفهوماً ميتافيزيقياً، حاول هابرماس العثور على شروط أخرى تتحقق بها العقلانية تكون بديلاً عن وضع معايير العقلانية والممارسة الأخلاقية فى تصور ميتافيزيقي عن عقل خالص Pure Reason. لقد كان هابرماس يعيش نفس الظروف التى عاش فيها تيار ما بعد الحداثة وهى نهاية الميتافيزيقيا التقليدية وانتهاء الفكر الأوروبى عن وضع أسس الخطاب العلمى والخطاب الأخلاقى فى تصور عن العقل الخالص وذلك بعد أن حلت الوضعية والبراجماتية وفلسفة التحليل محل فلسفة كانط. ويتمثل الفارق الأساسى بين هابرماس وما بعد الحداثة فى اختلاف استجابة كل منهما إلى هذا الوضع الجديد. فبينما تخلى تيار ما بعد الحداثة عن مفاهيم

العقل والعقلانية بعد أن ثبت عدم إمكان الاعتماد على التصور الميتافيزيقي للعقل الخالص، حاول هابرماس العثور على سياقات أخرى يظهر فيها العقل وتحقق بها العقلانية.

يرى هابرماس أنه لم يعد من الممكن الآن البحث عن العقلانية ومعاييرها في «كوجيتو» أو أنا مفكرة أو وعي ذاتي مجرد - بل يجب البحث عنها في اللغة بإعتبارها الإطار الذي يحدث فيه التواصل الإنساني ويمارس من خلاله الفعل الاجتماعي. وذهب إلى أن تحليلنا للشروط التي تمكنا من الوصول إلى تفاهم متبادل وإجماع حول شيء ما هي ذاتها قيم ومعايير عقلانية. وتفترض عقلية التفاهم هذه أسساً عقلية كإطار تحدث فيه، وهي نفس الأفكار المكونة لمفهوم العقلانية في التراث الفلسفي. فالتواصل الناجح الذي يصل إلى تفاهم المشاركين فيه وإجماعهم إجماعاً عقلانياً يفترض ذاتاً مستقلة ومسؤولة وتحوز على الرشد والتعین الذاتي. وهذه الشروط أو الأسس السابقة على التواصل والمؤسسة كذلك للتفاعل الاجتماعي ليست ترانسندنتالية، بمعنى أنها تكمن في بنية قبلية في العقل الخالص، بل هي برامجية أي لا تظهر إلا مع عملية التواصل نفسها، وهي المحركة لهذه العملية. ولذلك يسمى هابرماس نظريته في شروط الفعل التواصلية بالبراجماتيق العامة Universal Pragmatics وهي عامة لأنها تصف معايير عامة شاملة: «أقول عبارة ننطق بها تعبر عن سعيينا نحو التفاهم الذي هو معيار كلي» (١٣). أما الكليات البراجماتية التي تعد أسساً للتواصل فهي:

- (أ) الصدق: يجب أن تكون عبارات المتكلم صادقة.
- (ب) مصداقية المتكلم: يجب أن يكون صادقاً في التعبير عن نواياه.
- (ج) الصحة المعيارية: يجب أن يكون استخدام الكلمات والعبارات متفقاً مع السياقات المعيارية المتعارف عليه في المجتمع.

ويرتبط كل شرط من هذه الشروط الثلاثة بمجال معين، فالصدق هو علاقة بين اللغة والعالم الخارجي، إذ يجب أن تعبر اللغة عن أحداث أو وقائع موضوعية في

العالم الخارجي، ومصداقية المتكلم هي علاقة اللغة بعالم الخبرة الداخلية للذات المتكلمة، والصحة المعيارية هي علاقة اللغة بعالم الحياة الاجتماعية. وبذلك تحدد شروط التفاهم هذه علاقتنا بالعالم الخارجي الطبيعي والعالم الداخلي الذاتي والعالم الاجتماعي. ولكل عالم من هذه العوالم الثلاثة خطاب نظري يتخصص في البحث في العقلانية الخاصة بكل عالم. فالخطاب العلمي يتخصص في بحث معيار الصدق في مجال البحث في الطبيعة، والخطاب الجمالي Aesthetic Discourse يتخصص في بحث المعايير الفنية والتعبيرية في مجال العمل الفني، والخطاب الأخلاقي القانوني يتخصص في بحث معايير التفاعل والسلوك العملي في مجال الحياة الاجتماعية (١٤).

يحاول هابرماس بذلك إثبات أن انهيار الميتافيزيقا التقليدية ومن بعدها فلسفة كانط الترانسندنتالية بمفهومها عن العقل الخالص، تبعها عملية تمايز Dif-ferentiation لمجالات القيمة، العلمية والفنية والعملية، وأصبح لكل مجال خطاب نظري خاص، كما أصبح مستقلاً بذاته وتطور وفق منطقته الخاص.

لكن ما علاقة وصف هابرماس لتمايز مجالات القيمة بتيار ما بعد الحداثة؟ يثبت هذا الوصف أن هناك تقدماً واضحاً في العقلانية بدأ منذ بداية الحداثة الغربية، فعلى حين نظر ليوتار إلى عملية تمايز مجالات القيمة على أنها ضياع لوحدة العقل التي كانت سائدة في الميتافيزيقا الغربية ونهاية لمفهوم العقلانية ذاته ولكل دعاواها في كلية وشمول معايير العقل، نظر هابرماس إلى عملية التمايز هذه على أنها مرحلة جديدة في التطور المعرفي. وفي حين يبخس ليوتار من قيمة تمايز واستقلال الخطابات العلمية والفنية والأخلاقية، يرى هابرماس أن هذا التمايز والاستقلال هو الإنجاز الأكبر للحداثة الغربية.

(٤) فكر ما بعد الحداثة باعتباره خطاباً فلسفياً حول الحداثة:

كان العرض السابق محاولة لإبراز ملامح نظرية هابرماس التي تجعلها مختلفة عن تيار ما بعد الحداثة ومتجنباً للانتقادات التي وجهها هذا التيار للنظريات

العامة في التاريخ. لكن كيف واجه هابرماس التحدى الفكرى القادم من مفكرى ما بعد البنيوية والتفكيك؟ يعد كتاب «الخطاب الفلسفى للحداثة» The Philo- sophical Discourse of Modernity الذى أصدره هابرماس سنة ١٩٨٥ هو النص الذى يجسد استجابته لنقد تيار ما بعد الحداثة للحداثة الغربية. فقد رأى أن خير طريقة للدفاع عن مشروع الحداثة ضد انتقادات فلاسفة ما بعد البنيوية والتفكيك هى تقديم تصور واضح عن الحداثة ذاتها وإثبات أن خطاب ما بعد الحداثة ما هو إلا أحد الخطابات العديدة التى ظهرت ابتداء من هيجل حول الحداثة، تلك الخطابات التى أخذت على عاتقها تكوين تصور فلسفى عن الحداثة وإبراز خصائصها. إذ يثبت هابرماس أن نقد تيار ما بعد الحداثة للحداثة الغربية ليس هو الأول من نوعه، بل سبقته خطابات عديدة حولها ترجع كلها إلى هيجل، إذ هو الذى قدم أول تشخيص فلسفى للحداثة، وفتح عن هيجل اتجاه يمينى واتجاه يسارى، كل يحاول تقديم تشخيص مختلف للحداثة انطلاقاً من أحد جوانب فلسفة هيجل. كما لا يعد النقد الكلى الشامل الذى وجهته ما بعد الحداثة لفاهيم الذات والعقل والوعى ولقيم عصر التنوير مثل الحرية والعدالة والمساواة هو الأول من نوعه، إذ أن نيتشه هو أول من بدأ هذا النوع من النقد الشامل، ويرتبط مع تيار ما بعد الحداثة بأواصر عديدة، فهو المفكر الأساسى الذى تأثر به هذا التيار وأخذ منه الكثير، ويتضح ذلك عند كل من فوكو ودريدا. وباختصار فإن هابرماس ينظر إلى فكر ما بعد الحداثة على أنه أحد الخطابات الفلسفية حول الحداثة، خطاب يوجه نقداً كلياً ويحمل نظرة عديمة لقيم الحداثة ترجع إلى نيتشه(١٥)، ويعمل إعلاناً واضحاً صريحاً أن الحداثة لا يمكن تجاوزها ولا يمكن نقدها من موقع خارجى عنها كما تدعى ما بعد الحداثة، ففلاسفة ما بعد البنيوية والتفكيك لا يزالون يتحركون في الأفق الفكرى لفلاسفة اليمين واليسار الهيجلي(١٦)، وذلك كما سنوضح فيما يلى.

يعد هيجل أول من وضع يده على الطابع الأساسى للحداثة، ويتمثل هذا الطابع عنده في وعيها بالزمان ووعيها بذاتها. فما يميز الحداثة إدراكها أنها مرحلة

تاريخية جديدة. فوعى الحداثة لا يبحث عن أصول له في حقبة سابقة، ولا يربط نفسه بأى حادثة سابقة ليجد فيها مبرر وجوده، بل يأخذ الأحداث الحاضرة على أنها نقطة الانطلاق التى ينظر بها إلى كل من الماضى والمستقبل؛ فلا ينظر هذا الوعى إلى المسيحية على أنها أصل له، ولا إلى الحضارة اليونانية مثلاً على أنها بداية أولى له؛ بل يجد مبرر وجوده في إنجازات الحداثة ذاتها، تلك التى تتمثل في نظم سياسية هى الأولى من نوعها في التاريخ، وقوانين وضعية وحقوق دستورية تحمل تصوراً جديداً عن المواطن وحقوقه، وهى غير مسبقة في التراث المسيحى ولا التراث اليونانى؛ بالإضافة إلى العلم الحديث الذى أحدث قطيعة مع الكوسمولوجيا القديم ونظام بطليموس الفلكى وطبيعيات أرسطو. وبذلك كانت الحداثة وعياً ثورياً بالجددة، أى بالطابع الجديد لرويتها ونظمها السياسية والعملية(١٧) (والجددة هى من ضمن المعانى العديدة لكلمة Modernity، فهى تعنى الحداثة والجددة معاً).

وبذلك شخص هيجل الحداثة على أنها انفصال عن الرؤية التقليدية اللاهوتية الميتافيزيقية للعالم. لكنه في نفس الوقت نظر إلى هذا الانفصال على أنه ضياع للروابط التى كانت تجمع الفرد بالمجتمع في وحدة شاملة كانت توفرها الكنيسة، وحدة كانت تجمع شمل المجتمع في حياة أخلاقية؛ كما نظر إلى تمايز المجالات العلمية والعملية والفنية على أنه ضياع لوحدة العقل وشموله، تلك التى كانت توفرها الرؤية الميتافيزيقية القديمة. ومن هنا نظر هيجل إلى الوعى الجديد المصاحب للحداثة على أنه منقسم على نفسه بين الإنجازات العلمية والسياسية والفنية للحداثة واختفاء الوحدة والانسجام بين الفرد والجماعة، بين الوضع الدستورى المتميز الذى أصبح يتمتع به الفرد ونشنت ولاياته بين الدولة باعتباره كياناً سياسياً والأخلاق باعتباره كياناً أخلاقياً. ومن هنا نظر هيجل إلى المهمة الجديدة للفلسفة، إذ رأى أن الفلسفة يجب أن تقضى على كل صور التعارض والانقسام الناتجة عن وعى الحداثة المنقسم على نفسه؛ فمن بين صور الانقسام الثنائيات الشهيرة في تاريخ الفكر الأوروبى بين النفس والجسد

والعقل والجسم والذات والموضوع والجوهر والمظهر والكل والجزء والعالم والخاص، فهذه الثنائيات كلها عبارة عن انعكاس فلسفى لحالة الوعي الجديد المنقسم على ذاته. وتمثلت المهمة الجديدة للفلسفة عند هيجل فى القضاء على كل هذه الصور فى التعارض والانقسام؛ كما نظر إلى فلسفته هو على أنها هى القادرة على القيام بهذه المهمة الجديدة. لكن كيف يتم ذلك؟ رأى هيجل أن الطريقة التى تستطيع بها فلسفته معالجة انقسام الوعي الحديث والتعامل مع حالة التشتت والضياع المصاحبة للحدثة وإعادة الوفاق والانسجام لهذا الوعي تتمثل فى إثبات وحدة العقل وشموله على الرغم من مظاهر الانقسام والثنائيات العديدة فى الفكر الغربى. وهذه هى وظيفة الجدل فى مذهب هيجل، فالمنهج الجدلى يثبت أن كل صور التعارض، سواء فى الفكر أو فى التاريخ، ما هى إلا حالات مختلفة يتجلى فيها المطلق، لكن ما هو هذا المطلق الذى رأى هيجل أن كل التناقضات تنتهى فيه؟ إنه روح الشعب Volksgeist وكان هيجل بذلك يريد أن يقول أن معالجة حالة انقسام الوعي الحديث تتمثل فى عودة الوفاق والانسجام المفترق فى صورة كيان أخلاقى شامل وهو المقصود من مصطلحه روح الشعب. لكن كيف تتحقق هذه الروح فى الواقع؟ ما هو الكيان الذى يمثل هذه الروح؟ يعلن هيجل أنه هو الدولة الدستورية الحديثة. أى أن علاج تناقضات الحدثة كلها يكمن فى التنظيمات السياسية للدولة الحديثة.

كان خطاب هيجل الفلسفى حول الحدثة نقطة انطلاق لثلاثة خطابات أخرى تفرعت عنه تتمثل فى اليمين الهيجلى واليسار الهيجلى ونيته. أنشأ اليمين الهيجلى خطاباً حول الحدثة أكد فيه أن علاج سلبياتها وتناقضاتها لا يأتى إلا عن طريق إعادة المكانة القديمة للدين، وركز على دور الدولة باعتبارها تجسيداً لروح الشعب كما رأى هيجل. أما اليسار الهيجلى فقد رفض تأكيد اليمين على الدين والدولة ورأى أن الحل يتمثل فى إعادة تنظيم المجتمع (١٨)؛ وكان ماركس فى شبابه من الأعلام البارزين فى اليسار الهيجلى، إذ نقد فلسفة هيجل فى الدولة وحلل وعى الحدثة على أنه وعى زائف

ووصف الحدثة الأوروبية بأنها مليئة بالصراع والتناقضات، وأرجع السبب فى ذلك إلى التناقض بين رأس المال والعمل المأجور، وذهب إلى أن العلاج يتمثل فى نظام اشتراكى، إذ هو الذى سيحقق الوفاق والانسجام المفترق. وعلى الرغم من نقده الحاد للرأسمالية إلا أن تصوره عن الشيوعية كان فى حقيقته تحقيقاً لمشروع الحدثة الغربية وحلاً لتناقضاتها مثلما كانت الدولة عند هيجل «الفئة الأولى» كانت تحاول تجميد إنجازات الحدثة، أما الفئة الثانية فكانت تحاول التعميل والاسراع فى عملية التنوير وفق معايير ثورية (١٩). أما نيته فقد ركز على سلبيات الحدثة ووجه نقداً عديداً لها ورفض قيمها ومؤسستها واستعاض عنها بفكرته عن الانسان الأعلى التى يذهب هابرماس إلى أنها ما هى إلا صياغة جديدة للمعاني الجديدة عن الذاتية Subjectivity والفردية Individuality التى حملها مشروع الحدثة. فعلى الرغم من نقد نيته الشامل للحدثة وعلى الرغم من عديته إلا أنه قدم بديلاً عنها وهو الانسان الأعلى الذى هو مجرد معنى آخر لمفهوم الذاتية.

ويذهب هابرماس إلى أننا لازلنا معاصرين لشباب الهيجليين ونيته، أى لايزال أفقنا الفكرى هو نفس أفقهم (٢٠). فطوال القرنين التاسع عشر والعشرين ظهرت خطابات فلسفية عديدة كل منها يحاول صياغة تصور عن الحدثة وطرق علاج سلبياتها انطلاقاً من أحد الاختيارات التى تناولها الشباب الهيجلى: الدين أو الدولة أو الاشتراكية أو العلم الحديث أو الفن أو الفلسفة. وبعد عالم الاجتماع الأمريكى دانيال بيل فى نظر هابرماس أحد الذين أكدوا على دور الدين فى إنقاذ مشروع الحدثة. فقد بالغ بيل فى تشخيص الأزمة الثقافية للرأسمالية ورأى أن الحدثة لم تعد قادرة على الحفاظ على قيم الفردية وعلى معايير للتساند الاجتماعى، وأن الحل الوحيد يتمثل فى نهضة أو إحياء دينى: «الإيمان الدينى المرتبط بإيمان بالثرات سوف يمد الأفراد (بوعى جمعى حقيقى) وأمان وجودى» (٢١).

ومن بين الاختيارات الأخرى التى لجأ إليها بعض المفكرين لمعالجة حالة الوعي الحديث نموذج الفن

باعتباره قادراً على الإحياء بنظرة جديدة إلى العالم ومحفزاً لحس جديد New Sensibility، ويظهر ذلك واضحاً عند نيته، إذ تحتل التراجيديا عنده مكان الدين، وهي الكاشفة عن الحالة الأصلية للإنسان والمعبرة عن معنى الحياة البشرية. ويذهب هابرماس إلى أن نيته متأثر في ذلك بشليجل الذى أصبح الفن عنده بدلاً عن الدين، وشليجل بدوره يعبر في موقفه من الفن ودوره الخلاق في حياة الإنسان عن موقف الحركة الرومانتيكية كلها وأعلامها: هولدرلين ونوفاليس وشلنج. فاتجاه نيته نحو الفن باعتباره نموذجاً موحياً بمعان جديدة للحياة البشرية يمتد بجذوره إلى الحركة الرومانتيكية وهو ليس بموقف جديد (٢٢).

ويذهب هابرماس إلى أن بعض أعلام ما بعد الحداثة نظروا إلى الفن نفس نظرة نيته إليه باعتباره كاشفاً عن معنى الحياة الإنسانية ونموذجاً يقومون على أساسه بتشخيصهم للحداثة، وأبرز مثال على هؤلاء فوكو. ولذلك ينظر هابرماس إلى أتباع ما بعد الحداثة على أنهم يلجأون إلى نماذج معروفة في تاريخ الفكر الغربى ليتناولوا بها قضايا الحداثة ويقدموا وصفاً لها. فمنهج فوكو الجينولوجى فى تتبع أصول العلاقة بين السلطة والجنس والأخلاق فى أوروبا منذ اليونان كما يتضح فى كتابه «تاريخ الجنس» هو نفس منهج نيته فى «جينولوجيا الأخلاق»، كما أن نقده للعقل من خلال دراساته الأركيولوجية للعلوم الإنسانية فى «الكلمات والأشياء» هو نقد كلى وشامل للعقل يصل إلى حد العدمية، ومثل هذا النوع من النقد مارسه نيته من قبل ويتضح أيضاً عند مدرسة فرانكفورت، وخاصة فى كتاب «جدل التنوير» Dialectic of Enlightenment لهوركهايمر وأدورنو، إذ مارسا فى هذا الكتاب نقداً كلياً للعقلانية الغربية وحكما عليها بأنها أعادت صور الطغيان القديمة. ويضع هابرماس مدرسة فرانكفورت مع فلاسفة ما بعد الحداثة جميعهم فى فئة واحدة ويقول: «إن كل من الجدال السلبي Negative Dialectics (كتاب أدورنو الشهير الذى قيل عنه أنه وصيته الفلسفية) والتفكيك Deconstruction (يقصد دريدا) والجينولوجيا (يقصد فوكو) قد مارس نقداً كلياً - ونستطيع أن نقول عديمياً

- للعقل، وذلك بدون أساس، وبدون تحديد الموقف الذى ينقدون منه، وبدون الدفاع عن معيار آخر خلاف كل المعايير التى ينقدونها. والأكثر من ذلك أنهم لا يدركون ما يترتب على نقدهم (٢٣) سياسياً، ويعلم هابرماس أن ما يترتب على نقدهم سياسياً هو عدم التمييز بين عوامل القهر وعوامل التحرر، طالما يشخصون العقل على أنه هيمنة وتسلط، وبين الحقيقة والريف طالما أن نقدهم يثبت زيف كل شئ. «لقد تم طمس التمييز الأساسى الذى أقامه كل من هيجل وماركس وفيرر ولوكتاش بين الدور التحررى - التوافقى والدور القمى - الاغترابى للعقلنة الاجتماعية» (٢٤).

ويتعجب هابرماس من فوكو، إذ بعد أن مارس نقداً عديماً للحداثة الغربية كتب مقالاً حول محاضرة كانط الشهيرة «ما هو عصر التنوير؟» - what is Enlightenment? يعلن فيها أن كانط هو أول من أحدث قطعة مع تراث الميتافيزيقا وحول الفلسفة من تأمل فى الكليات والماهيات الثابتة إلى تشخيص للعصر الحاضر، ويرى فى إجابة كانط عن السؤال «ما هو عصر التنوير؟» «أنطولوجيا للواقع المعاصر، بدأت مع كانط ومن خلال هيجل استمرت عبر نيته إلى فيبر وهوركهايمر وأدورنو» (٢٥)، أنطولوجيا تأخذ على عاتقها البحث فى مغزى اللحظة الحاضرة، وتزيد من حدة الوعي بالحاضر. والذى يتعجب منه هابرماس أن فوكو يلحق نفسه بسلسلة الفلاسفة السابق ذكرهم والذين قال عنهم أنهم زادوا من حدة الوعي بالحاضر ويربط مشروعه الفكرى بمشاريعهم ويرى أن محاضرة كانط عن التنوير هى أصل كل مشروع فكرى يقدم تشخيصاً للحاضر بما فيه مشروعه هو؛ فى حين أن التنوير هو بداية مشروع الحداثة الأوروبية التى يرفضها فوكو وكل تيار ما بعد الحداثة، وهى فكرة التقدم المستمر للجنس البشرى نحو غاية أخلاقية تتمثل فى استقلال الفرد وسيادة القانون وسلام دائم بين الأمم؛ ويعلم كانط فى المحاضرة كذلك أن ما يميز التنوير ظهور دساتير جمهورية وإعلان حقوق الإنسان والوعى الثورى الجديد الذى ظهر مع الثورة الفرنسية فى كل أنحاء أوروبا وعمل على تحقيق مبادئ القانون الطبقي (٢٦)، فى حين أن نظرية فوكو فى السلطة

وتحليلاته المؤسسات السجون والاصلاح فى العصر الحديث ودراساته فى «تاريخ الجنون» و«تاريخ الجنس» تنكر على الحداثة الأوروبية إنجازاتها وطابعها المميز وتعتقد فى الهيمنة الكاملة للسلطة على الواقع بكل جزئياته. «كيف يتفق فهم فوكو لنفسه باعتباره مفكراً من بين مفكرى تراث التنوير مع نقده الحاد لنفس نمط المعرفة (الذى ظهر عند هؤلاء المفكرين) والذى هو فكر الحداثة» (التي ينقدها فوكو باسم ما بعد الحداثة)؟ (٢٧) .

كما ينقد هابرماس فوكو لعدم وضوح النسق الذى ينقده؛ فبدلاً من نقده لأيدولوجيا معينة أو أفكار زائفة معينة أو نظام معين فى الشرعية، ينقد شبكة متداخلة ومعقدة من علاقات السلطة والمعرفة، ويعتقد أن السلطة منتشرة وحاضرة فى كل مكان (٢٨)، فهى كلية القدرة Omni Potence وكلية الحضور Omni Presence، وبعد هذا تصوراً ميتافيزيقياً عن السلطة يذكرنا بالقدرة اللامتناهية والحضور الكلى للإله فى علم اللاهوت. ويصف هابرماس موقف فوكو بأنه أشبه بموقف المفكر الرواقى المنعزل عن مجتمعه والمكتفى بدور المراقب الذى ينظر إلى الواقع من أعلى (٢٩) ويحكم عليه بالسقوط فى حضيض القهر والهيمنة. كما أن فوكو ليس لديه تصور عن حقيقة يدافع عنها إزاء ما ينقده، ولا حتى مبدأ يوجهه للكشف عن حقيقة ليست نتاجاً آخر للسلطة (٣٠).

(٥) الحداثة بين عالم الأنساق وعالم الحياة المعاشة:

إن نقد هابرماس لتيار ما بعد الحداثة ولكل خطاب حول الحداثة ينطلق من نظريته فى العقلانية التواصلية. والحقيقة أن هذه النظرية هى ذاتها نظريته فى الحداثة. فالعقلانية التواصلية هى النموذج الذى يريد هابرماس عن طريقه إثبات أن الحداثة مشروع لم يكتمل ولا يزال قادراً على الاستمرار. فلم يضع هابرماس نظريته فى الحداثة رداً على انتقادات فلاسفة ما بعد الحداثة؛ فلقد كانت هذه النظرية مكتملة منذ منتصف السبعينيات؛ ولم يوجه نقده للتيار إلا فى أوائل الثمانينيات. فماذا يقصد هابرماس بالعقلانية التواصلية؟

يميز هابرماس بين نوعين من العقلانية: عقلانية أدائية Instrumental Rationality وهى العقلانية التى تمارس الحساب وتقييم الإمكانيات المادية المتاحة للوصول إلى الأهداف واختيار أفضل الوسائل لتنفيذ الأغراض العملية، وهذا النوع من العقلانية يظهر فى تعامل الإنسان مع الطبيعة ويتجسد فى العلم والصناعة والتكنولوجيا الحديثة. أما النوع الثانى وهى العقلانية التواصلية التى تنظم عملية التفاعل بين الناس وتشكل فهم الجماعة لذاتها، ويظهر هذا النوع من العقلانية فى المجال الأخلاقى والسياسى. ويقيم هابرماس تمييزه بين العقلانية الأدائية والتواصلية على أساس فهمه لطبيعة النشاط الإنسانى، فهو يفهم هذا النشاط على أنه عمل Labor وتفاعل Interaction (٣١). فبينما فهم ماركس الممارسة الإنسانية أو الـ Praxis على أنها عمل فقط، فهمها هابرماس على أنها عمل وتفاعل فى نفس الوقت. مقولة العمل تحدد علاقة الإنسان بالمادة والعالم الخارجى، ومقولة التفاعل تحدد طبيعة علاقة الناس ببعضهم البعض فى حقبة معينة. والعقلانية الأدائية ترجع إلى ذلك الجانب من الممارسة الإنسانية باعتبارها عملاً، والعقلانية التواصلية ترجع إلى الجانب الآخر من الممارسة الإنسانية باعتبارها تفاعلاً. وبينما اقتصرت الماركسية على التنظير لعملية التطور فى قوى الإنتاج، ورأت أن الإمكانيات البشرية التى تؤدى إلى التطور تتمثل فى الفعل الأدائى أو العمل أو المعرفة الوظيفية، يرى هابرماس أن التطور يلحق عملية التفاعل أيضاً ويتم فى المستوى المعيارى Normative لا فى المستوى التنظيمى Organizational فقط (٣٢). وبينما ألحقت الماركسية العلاقات الاجتماعية بأسلوب الإنتاج، إذ رأت أن كل أسلوب فى الإنتاج هو الذى يحدد طبيعة العلاقات الاجتماعية ويتحكم فيها، يعلن هابرماس أن للعلاقات الاجتماعية منطقاً آخر فى التطور مستقلاً عن تطور قوى الإنتاج. لقد ذهب ماركس إلى أن أسلوب الإنتاج هو المسئول عن انتقال المجتمع من شكل تنظيمى إلى شكل آخر، وأن التغير فى أسلوب الإنتاج هو أساس ومصدر الحركات والثورات الاجتماعية، أما هابرماس فيذهب إلى أنه «هناك أسباب وجيهة ... للقول

بأن ... الوعي الخلقي والمعرفة (بمعايير التفاعل) والفعل التواصلي و(الطرق الاجتماعية السلمية في التعامل مع الصراع) تؤدي إلى ظهور أشكال أكثر نضجاً من التكاملاً (٣٣) الاجتماعي» وإلى تطور المجتمع ككل. فالطور لا يجري على قوى الإنتاج فقط، بل على الأنساق المعيارية أيضاً. وهذه الأنساق المعيارية تسهم في تشكيل المجتمع وفي تطوره تماماً كما تفعل قوى الإنتاج. كما أن الحركات الاجتماعية والثورات لا يحفزها تغير في أسلوب الإنتاج فقط، بل يحفزها كذلك تغير يجري على وعي الجماعة بذاتها وعلى نظرتها إلى العالم وعلى قيمها ومعاييرها.

وعلى أساس نظريته في العقلانية التواصلية قدم هابرماس تشخيصاً لعملية التحديث Modernization أو العقلنة Rationalization التي تمت في الغرب ابتداء من عصر النهضة. فبينما ركز ماركس وفير على جانب واحد من عملية التحديث وهو الجانب الأداتي أو الوظيفي الذي أدى إلى تطور قوى الإنتاج عند ماركس وظهور أشكال أكثر عقلانية في السلطة وهي السلطة البيروقراطية عند فيبر، أعلن هابرماس أن عملية العقلنة هذه التي تمت على مستوى الاقتصاد والسياسة ليست إلا جانباً واحداً من العقلنة، أما الجانب الآخر فهو عقلنة تمت على مستوى عالم الحياة المعاشة Life world (٣٤) وأدت إلى زيادة التطور في الوعي الأخلاقي والانتقال من رؤية العالم الميتافيزيقية اللاهوتية إلى فكرة الحق الطبيعي Natural Rights وتجسدها في دساتير الدول الحديثة، وإلى زيادة وعي المجتمعات الحديثة بذاتها مما أدى إلى ظهور القوميات. وبذلك أصبحت معايير التفاعل الاجتماعي محايته Immanent أى نابعة من العلاقات الاجتماعية ذاتها، بعد أن كانت مفارقة، أى تعود إلى مصدر إلهي (٣٥). ويذهب هابرماس إلى أن أول مظهر لعملية عقلنة الحياة الاجتماعية وانتقال النسق المعيارى للمجتمع من رؤية دينية إلى رؤية دنيوية Sec-ular هو حركة الإصلاح الديني التي أدت إلى نهاية سلطة الكنيسة وأصبح الدين بذلك شأناً خاصاً بالفرد

وعلاقته خاصة بينه وبين الله، كما أدت إلى أن تحولت البروتستانتية إلى أخلاق توجه السلوك العملي نحو النجاح المادى فى الحياة الدنيا؛ وبذلك كانت الأخلاق البروتستانتية بداية لظهور الأخلاق الرأسمالية. ويستعين هابرماس بدراسة فيبر الشهيرة عن «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» ليثبت أن عقلنة عالم الحياة المعاشة التي صاحبت الأخلاق البروتستانتية أدت إلى ظهور النسق المعيارى المصاحب لاسلوب الإنتاج الرأسمالى. فالعقلنة التواصلية لعالم الحياة المعاشة كانت شرطاً لظهور أسلوب جديد فى الإنتاج ولتطور العقلانية الأداتية المتمثلة فى الاقتصاد والإدارة (٣٦).

وتمثلت المشكلة الأساسية للتحديث فى أن العقلنة فى ميدان الاقتصاد والسياسة أى العقلانية الأداتية، تمت بمعدل متسارع جداً حتى كانت لها آثار سلبية على عالم الحياة المعاشة، وبذلك طغى الاقتصاد على كل الجوانب الأخرى من الحياة، وزادت الهيمنة الإدارية على كل جزئياتها. ويقدم هابرماس تفسيراً جديداً لمظاهر اللامعيارية Anomi التي وصفها دور كايم، والاعتراب والتشؤ عند ماركس، وظاهرة فقدان الحرية وفقدان المعنى فى الحداثة الأوروبية عند فيبر على أنها جميعاً سلبات ناتجة عن التناقض بين عملية العقلنة الأداتية والتواصلية، وعن زيادة تطور عالم الأنساق الاقتصادية والسياسية على حساب عالم الحياة المعاشة (٣٧).

وقد ركز تيار ما بعد الحداثة فى تشخيصه للحداثة على الجوانب السلبية فقط، ذلك لأنه لم ينظر إلا إلى الجانب الأداتي الوظيفي لعملية العقلنة فبدت أمامه سلبياتها، وبالتالي حكم على الحداثة كلها بالفشل انطلاقاً من أنها أدت إلى فقدان الحرية والمعنى فى الحياة الاجتماعية وإلى زيادة القهر والسيطرة. ولذلك يعلن هابرماس أن الحداثة قادرة على الاستمرار، ولايزال بها مضمون يمكن الدفاع عنه وهو إنجازات العقلانية التواصلية المتمثلة فى الديمقراطية والحقوق الطبيعية والنظام الجمهورى والوعى الأخلاقى الحديث المؤسس على معايير تواصلية (٣٨).

- Jurgen Habermas: Autonomy and Solidarity. Interviews with J.Habermas, ed. by Peter Dews, Verso, London (١)
1992. P.3.
- Habermas: Communication and the Evolution of Society. Trans. by Thomas Mccarthy, HEB, London 1979. (٢)
P.159.
- Habermas: Toward A Rational Society, HEB, London 1971, P.101-112. (٣)
- Habermas: The Philosophical Discourse of Modernity, Trans. by Frederick Lawrens, MIT Press, Cambridge, (٤)
Mass. 1987.
- Harbermas: "Modernity, An Incomplete Project". In Peter Prooker: Modernity/PostModernity, Longman, (٥)
Newyork, 1992.
- Habermas: Autonomy and Solidarity, P.4. (٦)
- Robert Holub: Jurgen Habermas, Critique in the Public Sphere. Routledge, London 1991, P.144-145. (٧)
- Habermas: Autonomy and Solidarity, P.8. (٨)
- (٩) انظر في ذلك: ميشيل فوكو: المراقبة والمعاقبة، مركز الانماء القومي بيروت، ١٩٩١. و١.د.محمد على الكردي: نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، دار المعرفة الجامعية. الاسكندرية، ١٩٩٢.
- Habermas: Ibid. P.12. (١٠)
- Holub: Op. Cit., P.159. (١١)
- Richard Rorty: "Habermas and Lyotard on Postmodernity" in Richard Bernstein, ed: Habermas and Moder- (١٢)
nity. The MIT Press, Cambridge, Mass. 1988. P. 166-167.
- Habermas: Communication and the Evolution of Society, P.1. (١٣)
- Ibid. P. 2-8. (١٤)
- Holub: Op. Cit. 133-138. (١٥)
- Habermas: Modernity, and Incomplete Project, P.,128. (١٦)
- Habermas: The Philosophica Discourse of Modernity, P. 1-20. (١٧)
- Ibid, P.50-55. (١٨)
- Holub: Op.Cit. P. 145-146. (١٩)
- Habermas: The Philosophical Discourse of Modernity, P.53. (٢٠)
- Habermas: Modernity, An Incomplete Project, P.129. (٢١)
- Habermas: The Philosophical Discourse of Modernity, P.87-89. (٢٢)
- Ibid: P.336. (٢٣)
- Ibid: P.336. (٢٤)
- Habermas: Taking Aims at the Heart of the Present: On Foucault's lecture on Kant's "What in Enlighten- (٢٥)
ment?", In Michael Kelly, ed: Critique and power. Recasting the foucault Habermas Debate. The MIT Press,
Cambridge, Mass. 1994. P.150.
- Ibid: P.151. (٢٦)

- Habermas: The Philosophical Discourse of Modernity, P.271-273. (٢٨)
- Richard Rorty: Op.Cit., P.170-172. (٢٩)
- Habermas: The Philosophical Discourse of Modernity, P.279-281. (٣٠)
- Habermas: Toward A Rational Society, P.91-92. (٣١)
- Habermas: Communication and the Evolution of Society, P.131. (٣٢)
- Ibid: P.97-98. (٣٣)
- Habermas: Toward A Rational Society, P.91. (٣٤)
- (٣٥) انظر في ذلك الفصل الأول من:
- Habermas: The Theory of Communicative Action, Trans. by Thomas Mccarthy. Volume II: Life world and system: Acritique of Functionalist Reason. Beacon Press, Boston 1987. (٣٦)
- Ibid: P. 303-331. (٣٧)
- Ibid: P. 332. (٣٨)
- Habermas: The Philosophical Discourse of Modernity, P.384. (٣٨)





مقاربة أولية لمساهمة علاقات الاستعمار وما بعد الاستعمار في تشكيل فكر (ما بعد الحداثة) في فرنسا

أزراج عمر*

١ - مقدمة

سأحاول تقديم تخطيط أولي مختصر جداً لدراسة تأثيرات علاقات الاستعمار وما بعد الاستعمار في تشكيل فكر (ما بعد الحداثة) في الفكر الفرنسي المعاصر. تنطلق مقاربتني هذه من الفرضية التالية: « إن ما يدعى بفكر (ما بعد الحداثة) الفرنسي ليس نتاجاً للتحويلات والمرجعيات الفكرية والثقافية والسياسية والاجتماعية الفرنسية - الغربية فقط، إنما هو أيضاً نتاج لعلاقات الصدام خلال فترة الاستعمار بين المستعمر والمستعمر، ولعلاقات الهيمنة والقوة المميزة لفترة ما بعد الاستعمار».

مما لا شك فيه أيضاً أن التحويلات التاريخية والفكرية والثقافية والسياسية والاجتماعية الفرنسية - الغربية في القرن العشرين قد لعبت أدواراً مهمة ساهمت ولا تزال تساهم في نقل الفكر الفرنسي من فضاء السرديات الكبرى المميزة للحداثة مثل النزعة الانسانية، والكلية التاريخية والعقلانية الى فضاء آخر يتميز بتأسيس وتطوير مشروع (ما بعد الحداثة) بكل تفرعات حقوله المعرفية مثل التحليل النفسي، ونظرية الادب، والنظريات السياسية، وعلم الاجتماع، والفلسفة، والمعمار، والدراسات الثقافية، وخطابات الحركات النسوية

الراديكالية.

هذا البعد الفرنسي - الغربي المتمثل في المرجعيات المذكورة ليس في الواقع إلا مكوناً جزئياً رغم أهميته التاريخية والمعرفية، وهو لا يمكن أن يكون وحده صالحاً كمرجعية وحيدة لأصول فكر ما بعد الحداثة ونظراً لذلك فإنه من الموضوعية، ومن الضرورة إبراز مساهمات المرجعيات الثقافية والفكرية والسياسية والاجتماعية التي لا تمت الى الغرب بما في ذلك فرنسا بصلة عضوية في تشكيل مفاهيم، ومصطلحات ونظريات تيار ما بعد الحداثة بفرنسا بالذات. إنني أفكر هنا في دور مرحلة الاستعمار في الكشف عن الازدواجية المتضادة للنزعة الانسانية الأوروبية الغربية، وعن التمرکز الغربي المغلق، وعن فشل محاولات ماركسية الحزب الشيوعي الفرنسي في ايجاد فكر ديمقراطي نظري يتطابق مع المجتمعات غير الرأسمالية، وخصوصيات البلدان التي استعمرتها فرنسا، وهي الخصوصيات التي لا تنطبق عليها مفاهيم الطبقة، والنضال الطبقي، وغيرها من المفاهيم التي كانت الاحزاب الشيوعية الغربية، وخاصة الحزب الشيوعي الفرنسي يجادل بأنها تتمتع بالكونية والشمولية. إنني لا أقلل من مفهوم الطبقة، ولكنني أنتقده كمفهوم قبلي مفروض.

(*) باحث وشاعر جزائري يعيش الآن في إنجلترا

إن فشل الايديولوجيات الاستعمارية التي كانت تسير من ورائها بعض الاتجاهات اليسارية المقلدة في العالم الثالث، تعني أساسا سقوط أوهام النظريات الفكرية التي تدعي أنها صالحة لكل زمان ومكان، وهي نظريات مشروع الحداثة في أوروبا وفي الغرب ككل، بما في ذلك العلمانية الغربية سواء تلك التي يتزعمها اليسار أو اليمين الأوروبي - الغربي. إن الاستعمار حاول نقل هذه التجربة العلمانية في شكلها ومضمونها الأوروبيين - الغربيين إلى البلدان المستعمرة لتعميمها ولإبرهنه على أنها ليست جزءا ثقافيا وفكريا من تراث أوروبا والغرب فقط، إنما هي نموذج كلي كوني، ويمكن تطبيقه وزرعه في أي مجتمع ومنها المجتمعات الخاضعة للاستعمار، ولكن الحركات التحررية الوطنية قد ألقت بمشروع العلمانية الغربي في الأزمة حيث أن معظم الحركات الوطنية الاستقلالية انطلقت من خصوصيتها الثقافية والتاريخية والجغرافية والدينية، وهكذا لم تهتم هذه (الحركات) العامل الديني من برنامجها الكفاحي من أجل الاستقلال بل تشبثت بالدين كمقوم من مقومات ثقافتها الوطنية، وكنص من عناصر هويتها التاريخية، وعلى أساس هذا تم نزع صفة الكونية عن مشروع العلمانية الغربية بوجهيها الرأسمالي أو الماركسي، وإلى جانب ما تقدم فإن الدارس يكتشف عند تأمله وفحصه لمؤلفات مفكري ما بعد الحداثة في فرنسا، أنهم لم يتأثروا فقط بمرجعياتهم الأوروبية - الغربية، وإنما تأثروا بالثقافات والمجتمعات غير الأوروبية، وساهمت هذه التجارب في إغناء فكرهم، وفي تزويد الفكر الغربي ككل بمعامل وقسمات إضافية ذات أهمية. إذا أخذنا تجربة الفكر الماركسي في فرنسا كحالة دراسية، فإننا نجد هذا الفكر قد مر بصراعات حاسمة في فترة استعمار فرنسا لكثير من البلدان، وبشكل خاص استعمارها للجزائر. من المعروف أن اليسار الفرنسي الرسمي كان يحتاج بأن استقلال الجزائر كان غير مقبول على أسس الهوية الوطنية بأبعادها الجغرافية والتاريخية والثقافية واللغوية والدينية، وإنما ممكن التصور فقط في إطار الصراع الطبقي على المستوى الكوني، حيث إن هذا اليسار الماركسي التقليدي والرسمي كان

ينظر بأن استقلال الجزائر مثلا سيتم عند استيلاء الطبقة العمالية الفرنسية على الحكم في فرنسا وعند تولي العمال للحكم كونيا، ويدرجون في أطروحاتهم بأن الجزائر عندئذ لن تصبح دولة وطنية مستقلة إنما تصبح جزءا لا يتجزأ من الدولة العالمية العمالية.

مما لا شك فيه أن الصراعات بين المفكرين اليساريين الرسميين، وبين المفكرين اليساريين المنشقين عن الأحزاب الشيوعية التقليدية والاصولية بخصوص قضايا الوطنية والاستعمار قد ساهمت عمليا ونظريا في أحداث شرح كبير في الفكر الحداثي الفرنسي - الغربي، والتي جانب ذلك فإن الحركات الوطنية التحررية بفعلها العسكري ومقاومتها الثقافية وتشبثها بنمط انتاجها الزراعي والفلاحي، قد لعبت أدوارا مهمة في ضرب خطابات الحداثة الغربية المرتبطة بالاستعمار والمنظرة له، وهي الخطابات التي تدعي المركزية والشمولية في أن واحد وبالنتيجة فإن هذه الشروخ والمقاومات فتحت منافذ لتفكير جديد وهو فكر (مابعد الحداثة) الذي يأخذ عوامل الوطنية والثانية والسياسية والهامش بجديتها باعتبارها عناصر لها تاريخ وتساهم في تشكيل التاريخ أيضا.

ثلاث ملاحظات

يلاحظ الدارس أن ثمة ثلاثة اتجاهات، يفترض كل واحد منها أن فكر (مابعد الحداثة) الفرنسي هو نتاج لمرجعية معينة، حيث يفترض الاتجاه الأول أن فكر (ما بعد الحداثة) الفرنسي هو محصلة تاريخية أوروبية - غربية فقط، وهكذا نجد هذا الاتجاه يوضع هذه الظاهرة الفكرية المعاصرة في الجغرافيات الفكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية الفرنسية - الغربية ومن أقطاب هذا التيار نجد تيري إيجلتون، وكريستوفر نوريس، وهارولد بلوم، وستيفن بست، ودوغلاس كيلنر وإلهاب حسن، وهابراس، وغيرهم.

أما الاتجاه الثاني فهو يرى بأن الثورة التحررية ضد الاستعمار الكلاسيكي، وضد الاستعمار الجديد لعبت دورا تكوينيا في بلورة ركائز فكر (مابعد الحداثة) الفرنسي، ولكن أقطاب هذا الاتجاه لم يدرسوا عناصر وآليات هذا الدور التكويني وصوره وتجلياته في إنتاج فلاسفة ومفكري مابعد الحداثة في فرنسا، أو في إنتاج

الفلاسفة والمفكرين الذين مهدوا بمواقفهم وكتاباتهم النظرية للانتقال بالفكر الفرنسي الى عصر ما بعد الحداثة. ومن بين أقطاب هذا التيار أذكر على سبيل المثال لا الحصر، فريدريك جمن، وجورج فندن أيل، وتوماس بايفل.

هناك أطروحة خاصة بالباحث والمفكر البريطاني روبرت يونغ الذي يجزم بأن نظرية (مابعد البنيوية)، وهي تيار داخل فكر ما بعد الحداثة، ليست نتاجاً لتحويلات المجتمع الفرنسي، أو للمجتمعات الغربية على نحو مغلق، إنما هي عرض ونتيجة للثورة التحريرية الجزائرية، ولكن روبرت يونغ يكتفي بدوره بالإشارة التلميحية لدور الجزائر كشورة ضد الاستعمار، مهملاً أدوار التجارب الوطنية التحريرية الأخرى، ومهملاً أيضاً دور المرجعيات الثقافية والفكرية والسياسية والاجتماعية الخاصة بالمجتمع الفرنسي نفسه، وبالمجتمعات الغربية ككل.

أعتقد أن هذه الأطروحات التي تنزعها الاتجاهات الثلاثة مهمة، إن كانت أحادية الافتراض، فهي لا تخوض غمار تحليل النصوص الفكرية والفلسفية للمفكرين الممهورين، والمؤسسين لفكر ما بعد الحداثة في فرنسا، كما أنها عجزت إلى الآن عن تأسيس منهج تاريخي متعدد المستويات، يأخذ بعين الاعتبار تعدد المرجعيات التي أفرزت ولا تزال تساهم في إفراز العناصر الفكرية المكونة لفكر ما بعد الحداثة. مثلاً إن القول بأن نظريات المفكر والفيلسوف ميشال فوكو هي من إنتاج المرجعية الثقافية والسياسية والاجتماعية الفرنسية وحدها غير صحيح بالمرّة، لأن ثمة عوامل أخرى مثل التجربة السياسية الفكرية التي عاشها عندما كان مدرسا في إحدى جامعات تونس، وأثناء احتكاكه بالثورة التحريرية الجزائرية، وبمعاناة المغتربين الأجانب في فرنسا. ومن هنا فإن دراسة ظاهرة فكر (ما بعد الحداثة) تتطلب منهجا يكسر الأحادية ويتجاوز التمرکزات المغلقة.

على ضوء فرضيات هذه المقدمة سأقوم الآن بتلخيص الفصل الأول والثاني من رسالتي للماجستير، حيث قمت بدراسة الدور التكويني للثورة الجزائرية، ولعلاقات احتكاك وصدام المفكرين والفلاسفة الفرنسيين بالاصل أو بالجنسية مع المجتمع الجزائري

المستعمر، في تشكيل الأفكار والأطروحات المؤسسة لـ (ما بعد البنيوية) الفرنسية والتي هي رافد من روافد فكر ما بعد الحداثة في الفلسفة الفرنسية المعاصرة. أقول الفلسفة الفرنسية ما بعد الحداثة تجاوزاً لأنها نتاج لصدامات وتفاعلات مع (الأخر) المستعمر، وبسبب ذلك، ونتيجة له فإن هذا الفكر هو خلاصة تقاطعات وصدامات، وقليل من الحوار مع الآخر.

هنا أقول بأن فكر ما بعد الحداثة جزئياً هو فكر الاحساس الأوروبي بالذنب على المستوى الأخلاقي ونقده لذاته ومراجعته التفكيكية لمشروع عصر التنوير، والحداثة والحداثة التي زعم أنه نموذج كلي كوني مطلق ومغلق، وأبدى، وهو المشروع الذي لم ينجم في قهر ثنائياته البنيوية المتضادة مثل ثنائية التحديث والديمقراطية في الفضاء القومي الفرنسي، والاستعمار وتهميش الهوية، وفرض الحل العسكري الديكتاتوري على الفضاء الروحي والثقافي والاقتصادي والاجتماعي والبيئي في جغرافيات المستعمر، منها جغرافية الجزائر.

لعل مقارنة السيرة الذاتية، ونصوص مفكري ما بعد الحداثة أمثال جاك دريدا، وهيلين سكسو، وجان فرانسوا ليوتار، ميشال فوكو، وباك بورديو، ستؤكد وتوضح لنا بأن الرأسمال الفكري ما بعد الحداثي لم تشكله المرجعيات الفرنسية- الغربية وحدها، إنما ساهمت ولا تزال تساهم في تكوينه وتشكيله بقوة علاقات الاستعمار، وعلاقات ما بعد الاستعمار.

مقارنتي ستتناول كل من جاك دريدا وهيلين سكسو، وكان فرانسوا ليوتار كنماذج لسير دور وتأثير علاقة الاستعمار وما بعد الاستعمار من خلال التجربة الجزائرية على تشكيل جزء أساسي من فكرهم الفلسفي ما بعد الحداثي.

٢

جك دريدا : تناس السيرة الذاتية مع الفلسفة

هيلين سكسو: الجزائر ونقد أحادية ما بعد ديالكتيك هيجل

ولد الفيلسوف جاك دريدا، والمفكر هيلين سكسو

السكان الاهالي الذين تحولوا فجأة الى شيء غير منظور، وكان هؤلاء عمالا ومهاجرين وأقليات معتبرين بالمولدين غير المرغوب في لونهن: النساء، البشر اللامرتيون، ولكن فإن هؤلاء قد نظر اليهم كأدوات ومتسخين وحمقى وكسالى وماكرين. إلخ. إنه بفضل بعض السحر الجدلي المبيد قد أدركت بأن البلدان القوية والنبيلة والمتقدمة قد أسست نفسها على أساس نفى كل ما كان (غريبا) وإبعاده دون صرفه نهائيا وإبقائه مستبعدا. انها ايماء التاريخ الاعتيادية المبتذلة: إنه يجب أن يكون ثمة عرقان: السادة والعبيد» (٢٦).

من هذا المشهد ذاته تعلم جاك دريدا ايضا: «لا أحد يمكن له أن ينجو من العنف والرعب حتى لو كان يوجد بعيدا عنهما قليلا». من خلال هذه التجربة أدركت أن الخناجر يمكن أن تشهر في أية لحظة سواء عند مغادرة المدرسة أو في الملعب، وأنه يمكن أن تشهر في وسط لحظات أعمال الاجرام والعنصرية التي لم ينج منها أحد من العرب واليهود والاسبانيين والمالطيين والايطاليين والكورسيكيين، وفي عام ١٩٤٠ عاش يهود الجزائر تجربة لا تقارن بتجربة يهود أوروبا إذ ذاك تم إطلاق العنان للاضطهاد (٢٧). هنا نجد جاك دريدا يسير هذه القضية وذلك في فصل «العنف والميتافيزيقا» المنشور في كتابه «الكتابة والاختلاف».

في هذا الفصل يحذر دريدا من أخطار العنف الناتج عن إطفاء امكانيات الاعتراف بالآخر، ومن أخطار العزل المطلق بين البشر، ومن خطر الاحتواء المطلق الذي يدعي الانتصار. إن رفض جاك دريدا للاحتواء (الامتصاص) الثقافي متجذر في تجربته الجزائرية إبان الاستعمار، وذلك عندما كان طفلا صغيرا. ففي الجزائر الفرنسية وجد دريدا نفسه كيهودي مبعدا أو ممتصا من قبل الثقافتين المتصارعتين، وهنا نراه يتذكر القوانين العنصرية التي همشت الناس المستعمرين، والممارسات المعادية للسامية التي مارسها الاستعمار مما جعله يلجأ الى المجتمع اليهودي المغلق على نفسه، وهكذا مر بتجربة «الاحساس المتناقض ظاهريا، ربما، أي الاحساس بأنه كان مكروها على الاحساس برغبة الاندماج في المجتمع غير اليهودي. لقد كانت هذه (الرغبة)

في الجزائر خلال مرحلة الاحتلال الفرنسي لها، وفيها عاشا وتعلما حتى غادراهما الى فرنسا ليواصلتا دراستهما الجامعية العليا، وهما ينتميان الى الاقلية اليهودية التي كانت تقيم إذ ذاك بالجزائر، الامر الذي جعلهما يحسان بالغربة المزدوجة داخل ثقافتين متصارعتين وهما ثقافة المستعمر وثقافة المستعمر ضمن الفضاء الكولونيالي. إن تأثيرات هذه التجربة قد ألقت ولانزال تلقى بظلالها على سيرتيهما الذاتية الشخصية، وعلى كتاباتهما الفكرية النظرية، مما يجعلنا نحاجج بأنه من الصعب ومن المستحيل فهم مفاهيمهما الفكرية والفلسفية بدون الاخذ بعين الاعتبار المرجعية الجزائرية وتأثيراتها على تشكيل وعيهما، وما أسميه بالسرديات التي يتجاوز فيها على نحو عضوي الموقف الشخصي مع الموقف الفلسفي - الفكري. حيث إن مفهوم الاختلاف ومفهوم الغيرية عند كل من جاك دريدا، وهيلين سكسو ليسا فقط نتاجا لتجربتيهما المعرفية الاكاديمية في داخل الفضاء الفلسفي والادبي والفكري الفرنسي - الغربي إنما هو نتاج أيضا لسنوات التكوين الاولى في الجزائر، ونتاج لذلك الاحساس بالوجود والانتماء الى الانثية اليهودية في مجتمع مستعمر، وسوف نتعرف على كل هذه الخصائص أثناء تحليلنا لنصوص كل من دريدا وسكسو.

وفقا لفرانز فانون فإن الجزائر المستعمرة كانت : «عالمًا مقسوما إلى أجزاء لا رابط بينها. من الممكن القول انه ليس من الضروري أن نتذكر وجود الاحياء الاهلية والاحياء التابعة للاروروبيين ومدارس الاهالي، ومدارس الاروبيين» (٢٨). إن هذا العالم المقسوم هو الفضاء المنشط الذي عاش فيه دريدا وهيلين سكسو ذلك أن العالم الذي أقصي فيه الآخر والذي كان يشبه فضاء التمييز العنصري.

في الجزائر المستعمرة أحست سكسو بأنها كانت «تعيش دائما في الشيء، حيث تعلمت : أن تقرأ وأن تكتب وأن تصرخ، وأن تقيأ» (٢٩). كما أنها تعلمت: كل شيء من هذا المشهد: قد رأيت كيف كان الانسان الابيض (الفرنسي) متفوقا وذا سلطان ونفوذ، ورأيت كيف أسس العالم المتحضر سلطته وقوته على قمع

ساحرة، ولكنها كانت مؤلمة ومشكوكاً فيها. إنها رغبة مشفوعة بالتوتر وبالموقف المتأثر لفهم وإدراك علامات العنصرية في تكويناتها الأكثر سرية أو في إنكارها الأكثر نقلاً. (٥)

في هذا المناخ وجد جاك دريدا نفسه ونظراءه اليهود في حالة اغتراب وأجانب: « قد أبعد الأطفال اليهود من المدارس بأمر من المكتب الفرنسي المركزي: عودوا إلى المنزل وميشرح أولياؤكم لماذا، وعندئذ تم إنزال الحلفاء وقد دعت هذه الفترة الزمنية بفترة الحكومة الفرنسية المسيرة من طرف شخصين هما: الجنرال ديجول وجيرو. أما القوانين العنصرية فقد تم التمسك بها لمدة ستة أشهر تقريباً، وذلك تحت الحكومة الفرنسية «الجرّة». أما الأصدقاء الذين لم يعودوا يعرفونك فقد سرحوا من الثانوية اليهودية جنباً إلى جنب مع معلمهم تحت وإبل من الشتائم، ولم ينسب أحد ببنت شفة ضد هذا الوضع. كما أن الزملاء لم يحتجوا. في هذه الثانوية كنت مسجلاً وكنت أدرس، ولكنني قد تخلفت عن الدراسة فيها لمدة عام (٦)».

في الوقت الذي يسرد دريدا هذه الحكايات المؤلمة فإنه يلمّح الوضع كما يلي: « من هذا المناخ جاء الشعور بعدم الانتماء، ذلك الشعور الذي نقلته بدون أدنى شك إلى الفلسفة وإلى أمكنة أخرى. إنها التجربة التي لا تترك أي شيء سليماً (٧)». هنا يبرز سؤال هو، إلى أي حد يختلف الامتصاص الثقافي والإبعاد والعنصرية في ظل الاستعمار الفرنسي بالجزائر عما عاناه بقسوة كل من دريدا وهيلين سكسو عندما أصبحا يعيشان في فرنسا؟

بالنسبة لسكسو فإن الوضعية في فرنسا لم تكن مختلفة إذ أدركت ذلك بمجرد وصولها إلى باريس بأن «نفس النظام» الذي كان مطبقاً في الجزائر على الأجانب كان ساري المفعول في فرنسا، وهكذا اكتشفت وهي في العاصمة الفرنسية بأنها امرأة مصنفة في مرتبة أخرى، وبهذا الصدد كتبت: «كنت امرأة وهكذا انتهى الأمر (٨)، أي أن سكسو تؤكد بأن المرأة بصفة عامة والمرأة الأجنبية بصفة خاصة، وضعت في العاصمة الباريسية في مرتبة تتميز بالدونية، ونتيجة لذلك

فإنها صنفت في جيتو آخر (آخر). ومن هذه التجربة الوجودية القاسية نبعت مفاهيم هيلين سكسو ومصطلحات «الغيرية» و«الهامش» و«الجنسانية المضطهدة» وعلى ضوء هذه التجربة أيضاً قامت هذه المفكرة بمحاكمة فلسفة عصر الانوار وديالكتيك الفيلسوف الألماني هيغل، وادعاءات الديمقراطية الفرنسية المعاصرة وموروث الحداثة المتركة غربياً. أما بخصوص جاك دريدا فإن وضعيته بداخل الثقافة الفرنسية بدورها لا تختلف عن وضعية سكسو. ففي المقابلة التي أجرتها معه مجلة «الكربل» الناطقة باللغة العربية يكشف دريدا عن قلقه داخل المناخ الثقافي الفرنسي: «رغم أنني أتمنى إلى الثقافة الفرنسية، ولكنني أملك تحفظات إزاءها. إنني ولدت في الجزائر، وليست لي لغة أساسية أخرى غير اللغة الفرنسية، وبسبب ذلك فإنني أشعر بأن جذوري معلقة في الهواء، فأنا يهودي جزائري، بالطبع فأنا يهودي، ولكنني لست يهودي، إن هذا يكفي لشرح الصعوبات التي أشعر بها بداخل الثقافة الفرنسية، فأنا لست منسجماً. أنا شمالي أفريقي بقدر ما أنا فرنسي (٩)».

إن هذه المقاطع المعقّبة من كتابات دريدا وسكسو تطرح عدة أسئلة نظرية متصلة بمفهوم «الغيرية» والامتصاص الثقافي وبمفهوم «الرغبة» وهي مفاهيم فلسفية نظر لها الفيلسوف الألماني هيغل، وخاصة في كتابه «فينومينولوجيا الروح» حيث ابتكر الثنائية المتضادة المعروفة في تاريخ تطوره الفكري-الفلسفي، وهي ثنائية العبد والسيد.

منذ البداية إنه ينفي - وذلك لأهمية السجل الفكري- الإشارة إلى أن جاك دريدا وهيلين سكسو يتأملان فكراً وعلى نحو تاريخي، ويعكسان من خلال استدعاء الذاكرة الشخصية، والتجربة الذاتية المتصلة بالزمن والمكان مآسي كبيرة في التاريخ الكولونيالي. إن هذه التراجيديا تعلن عن فشل الحداثة الغربية في إقامة علاقات متفقة وديمقراطية مع الآخر المستعمر.

دريدا وسكسو مرا بتجربة إنكار الفضاء الاستعماري لهويتهما، وإن هذا الإنكار قد خلف عدة بصمات ورضات على حياتيهما العاطفية، وفي سيرتيهما الذاتيتين، والتي جانب ذلك فإن عمليات الانكار

التعسفية تلك بارزة بوضوح في نصوصهما النظرية في مجال الفلسفة والفكر.

تحويل التجربة الشخصية إلى الفلسفة

جلبت هيلين سكسو التجربة الاستعمارية التي عاشتها إلى النقاش الفلسفي وعلى نحو خاص إلى النظرية الجدلية الهيغلية، وإلى السجل داخل الحركة النسوية الغربية.

ينظر هيغل لعلاقة السيد/ العبد على أساس أن : «السيد لا يعترف بالعبد كما يعترف هذا الأخير بالأول». ولكن : «السيد يجعل العبد يعمل ليشبع رغبته»^(١٠).

في هذا السياق فإنه على العبد أن يكبت غرائزه، ويحل هيغل مشكلة الصراع بين العبد والسيد من خلال هذه المعادلة، أي أنه ينبغي على العبد أن يتجاوز نفسه عن طريق العمل من أجل أن يصبح سيداً على الطبيعة. ففي هذه الوضعية فإن العبد لا يحصل على حريته وعلى الاعتراف به من قبل السيد، ولكن بواسطة تحويله للطبيعة من خلال العمل، لأن السيد في النظام الفلسفي الهيغلي لا يبطل ولا يلغي العبد الذي يستمد منه وجوده ذي القدرة الكلية، وكذلك الاعتراف به كسيد. إذن ففي تأويل هيلين سكسو لنظرية هيغل فإن المستعمر لا يبطل ولا يلغي المستعمر، ولكنه يقوم بسلسلة من عمليات تهميشه واستعباده. وهكذا يحسم الاستعمار ويصك علاقته مع الآخر الذي هو المستعمر.

إن نقد سكسو لمعادلة هيغل (ثنائية العبد والسيد) مهمة في عمليات فهم علاقات القوة. قبل مناقشة نظرية سكسو، فإنه ينبغي علينا أن نتذكر مقولة الرغبة عند جاك دريدا، وذلك من أجل ضمها ودمجها أثناء تحليل نظرية سكسو. ذكرنا سابقاً بأن أبعاد دريدا من المجتمع غير اليهودي قد ولد لديه انطباعات متناقضة ظاهرياً، ذلك الانطباع الذي يبرز عند قوله بأنه كانت لديه «الرغبة أن يدمج ضمن المجتمع غير اليهودي»^(١١). ولقد كانت لحظة الشعور بهذه الرغبة بمثابة لحظة الحل لمشكلة الاعتراف به كأخر، وهذا يعني بأن السيد (المستعمر أو الثقافة المعادية للسامية، أو السلوك المعادي لها) كان يمثل القطب الذي كان من المفروض أن يكون مصدر الاعتراف به، وبالتالي

تحقيق رغبته مادياً، ولكن دريدا أدرك أن السيد (المستعمر) لم يكن ذلك المصدر بل كان منطلقاً تنطلق منه العنصرية، أي جميع آليات كبت الرغبة في الحصول على الاعتراف. فالمستعمر لم يكن يترك المستعمر ليحول الطبيعة من خلال العمل، وقصد الحصول على الحرية، وذلك لأن المستعمر قسم الفضاء (الطبيعة) وصار سيداً عليه أيضاً، وسيداً على العمل، وعلى علاقات الانتاج كذلك، ومن هنا تعرضت ثنائية هيغل الديالكتيكية للانهار أو لنقل للاستعمار مما جعل حتى الحركة الغائية الخطية للتاريخ باطلة ومتجمدة، وهكذا تم كبت الرغبة.

لنعد الآن إلى مناقشة هيلين سكسو لمفهوم (الغربة) إنها تقول: «نحن نعرف (المفارقة الفكاهة) Irony المتضمنة في جدل السيد/ العبد: أي أن جسد ما هو غريب يجب ألا يغيب ولكن يجب ممارسة عملية فتح سياجه، وإعادته إلى السيد. إنه يجب أن يوجد الملائم وغير الملائم، النظيف، وكذلك الوسخ، الغني، وأيضاً الفقير... إلخ»^(١٢). إن عالماً مثل هذا في نظر سكسو، وكذلك في نظر فرائز فانون هو عالم مقسوم تعسفياً إلى نصيفين، ومنظم على نحو أكثر تعسفية بشكل ترتبي، ويحتفظ على هذا التوزيع بواسطة آليات العنف المادي والرمزي. بالنسبة لفانون فإن العنف الذي مارسه المستعمر هو تفجير داخلي للثنائية المتضادة المفروضة بالقوة. المستعمر/ المستعمر وهي لحظة التطهير التاريخي. إنها لحظة صنع التاريخ، وتأكيد الاختلاف. ويميز ذلك فانون في كتابه (معدبو الأرض) وفي كتابه (جلود سوداء، أقنعة بيضاء): «بمجرد أن أرغب فأنا أطلب لكي أعتبر. فأنا لست هنا، والآن، ولست مغلقاً علي بداخل اللاشيء. فأنا أُنتمي إلى مكان آخر، وإلى شيء آخر. إنني أخوض معركة من أجل خلق عالم إنساني، أي خلق عالم الاعتراف المتبادل»^(١٣). إذا كان الآخر ينتمي إلى مكان آخر، وهو موجود من أجل شيء آخر مثلما يقول فانون إذن فإنه لا يوجد شيء يمكن قوله بخصوص الآخر، كما أنه لا يمكن أن يخضع للتفسير، وذلك لأن الآخر لم يلق عليه القبض بداخل سجن السيد، أو المستعمر، بمعنى، إذا كان الآخر معترفاً به،

ومرغوباً فيه، عندئذ فإن (الغيرية) otherness ليست إشكالية. وإذا كان الآخر غير معترف به، ولم تترك له الحرية لتحويل الطبيعة عن طريق العمل من أجله هو كما هو في ظل الاستعمار فإن ديبالكينك هيجل لم يعد صالحاً كنظرية كونية لتفسير حركة التاريخ لأن نظريته تؤكد التوازي في ظل الاستعباد ولا تؤكد على الاستقلالية والخلاص. هكذا نجد هيلين سكسو، وقبلها فرانز فانون يتحديان الثنائية الهيجلية المتضادة المتوازية، ويقذفان بها في فضاء الأزمة الفلسفية. هذه الثنائية المتوازية تجد نفسها متحققة في دعوات السياسيين الفرنسيين المستعمرين أمثال فرانسوا ميتران، وإن كانت ثنائية ميتران تؤدي إلى إلغاء الثنائية المتضادة لصالح طرف واحد وهو وحيدة الاستعمار الملغية حتى للجدل الهيجلي المثالي المتوازي.

ادعى فرانسوا ميتران (كان وزيراً للدخالية أثناء الاحتلال الفرنسي للجزائر وأثناء اندلاع الثورة التحريرية الجزائرية) بأن الجزائر هي فرنسا، وأن اللغة الفرنسية هي أيضاً فرنسا. هنا نرى ميتران ملتزماً ببرنامجه إلغاء الآخر كهوية تاريخية وحتى كوجود جغرافي. إن ادعائه هو امتصاص عنيف للآخر على نحو يلغيه، وتدشين لما سماه رولان بارت في كتابه (أساطير) بعائلة الإنسان الكبيرة اللاغية باختلاف، والمؤيدة لواحديتها الاستعمارية النافية للاختلاف أيضاً. يسمي رولان بارت العائلة الإنسانية التي بشر بها الاستعمار بهومات النزعة الكونية الاستعمارية التي تلخص الكونية في مركزيتها فقط. فما دمنا نتحدث عن الرؤية النقدية التي مارسها كل من رولان بارت وجاك دريدا وهيلين سكسو الأعمال الاستعمارية في الجزائر، فإنه يلحق بنا أن نوضح بشكل أعمق آليات الاستعمار الفرنسي الموظفة من أجل تهيمش، وامتصاص الجزائر (الآخر) والأقليات غير الآرية في المجتمع الجزائري المستعمر. فالاستعمار الفرنسي استبدل هوية النظام التربوي الجزائري في حقول العلوم والمسانيات، والتاريخ والجغرافية، والآداب وغيرها من الحقول بنظام تربوي فرنسي، وقد أشار إلى كل هذا المفكر الماركسي لويس التوسير في نقده للجواهرانية الكولونيالية وذلك في كتابه (المستقبل يدوم لوقت

طويل). في هذا الكتاب - السيرة يروي التوسير بعض تفاصيل علاقته مع الجزائر حيث عاش مدة قبل أن ينتقل إلى المغرب ومن ثم إلى فرنسا. التوسير انتقد في هذا الكتاب الظلم الاستعماري الفرنسي للجزائريين، ولكنه لم يقدم نقداً واضحاً وجذرياً للفكر الفرنسي الذي افترض علاقات الاستعمار التعسفية. إنه يستحضر أجواء العنف والملاعلة، ولكنه يخصص مساحة كبرى لأزماته الشخصية، وهي لا شك أزمة شخصية فرنسية عاشت في جغرافية كل مناخاتها مصنوعة استعمارياً. وبهذا الصدد فإنني أعتقد أن أزمة ماركسية التوسير، وإنسداد افاقها رغم محاولاته الكبيرة لتوظيف التحليل النفسي للنظر إلى مشكلات الفكر الماركسي تعود في جزء منها إلى انسياقه فكرياً جزئياً وليس أخلاقياً مع اطروحات الحزب الشيوعي الفرنسي الايديولوجية المتعلقة بقضية الاستعمار، ذلك الحزب الذي تحول إلى جهاز جامد ودوجمالي، والذي تمسك بهومات النزعة الكونية المتمركزة غربياً، وبطوباوية الحل الطبقي العالمي الجاهز والمتكى على التمرکز الغربي لكافة أشكال الهيمنة وفي أساسها الهيمنة الاستعمارية. الحزب الشيوعي الفرنسي كما سلف القول في علاقاته بالجزائر لم يراع الخصوصيات والتكوينات المختلفة لمجتمع الجزائر، وهي الخصوصيات والتكوينات التي تختلف عن خصوصيات وتكوينات المجتمع الفرنسي والمجتمعات القروية الرأسمالية. كارل ماركس نفسه اقترح الأخذ بالاعتبار بنمط الانتاج الافريقي الآسيوي وأبرز أن الاستعمار الفرنسي ارتكب الكثير من المجازر وذلك بتهميشه للمكونات البنيوية لهذا النمط الانتاجي الذي تميزت به الجزائر قبل الاستعمار الفرنسي. في المجتمع الجزائري لم تكن به طبقة عمالية جزائرية يمكن ايجاد تشابه بنيوي تاريخي، وثقافي وصناعي بينها وبين طبقة العمال في فرنسا أو إنجلترا مثلاً، وهذا ما لم يأخذه بعين الاعتبار الحزب الشيوعي الفرنسي، وكذلك اليمين الفرنسي. ومما لا شك فيه أن هذا الإنكار لخصوصية الجزائر هو إنكار لخصوصية الآخر، ولتاريخ الآخر، وللبنية الثقافية النفسية للآخر. إن علاقة فلاسفة ما بعد الحداثة الفرنسيين بالجزائر من موقع مناهضة الاستعمار زج

بالفلسفة الفرنسية كلها في الأزمة، ودفع بها إلى إعادة النظر في اشكالياتها وفي مفاهيمها وتصوراتها. إن دراسة لأعمال المفكر ما بعد الحدائي الفرنسي جاك بورديو تؤدي بنا إلى استنتاج مهم. معظم أعمال بورديو الفكرية الأساسية كانت نتاجاً لعلاقته بالمجتمع الجزائري بشكل عام، والبربري الجزائري بشكل خاص. ففي كتابه (نزع الأصول - أزمة الفلاحة في الجزائر) عاين بورديو علاقات القوة الاستعمارية الفرنسية التي مورست بعنف. وفقاً لبورديو فإن هذه العلاقات هي علاقات نفى وامتصاص وتهميش. إنها سيناريو كبير لإلغاء الآخر. بخصوص هذه النقطة فإنه يمكن القول بأن السيد (المستعمر) لم يكتف بتصميم كل شيء للمستعمر (العبد) إنما حاول أن يصمم هذا الآخر (المستعمر) وفقاً لمعايير ليجعله يتماهى كلية مع هوية المستعمر، وبذلك فإن الاستعمار ألغى الجدل حتى في شكله المثالي المقترح من قبل الفيلسوف هيجل.

من خلال تحليل بعض نصوص جاك دريدا وهيلين سيكسو واعترافهما التي تشكل جزءاً من سيرتهما الذاتية فإنه يمكن للدارس أن يقتضي أثر الكولونيالية الفرنسية للجزائر على بناء نظريتهما ما بعد النبوية التي هي تيار داخل ما بعد الحداثة. إن سيكسو نقلت وما تزال تنقل نقدنا للشائبة المتضادة المتوازنة الهيجيلية إلى فضاء تفكيك بنية القوة الاستعمارية، وتطبيقاتها، وتجلياتها، مثلما نجدنا تنقل ذلك إلى النقاش الدائر حول قضية الجنس والنوع ضمن إطار الحوار النسوي الفكري في الغرب. إن ثنائية المرأة/ الرجل، والذكورة/ الانوثة، في تحليل سيكسو تنتمي إلى تقاليد الفكر المثالي الميتافيزيقي. بالنسبة لها فإن الذكورة والانوثة لا تفسران على أساس فيزيائي خارجي، إنما ينبغي أن تفسرا على أساس ثقافي اقتصادي نفسي، وهذا يعني أن الاختلاف الجنسي ليس معطى قليلاً مائة في المائة وبالمطلق، إنما هو نتاج تاريخي للوضع الاقتصادي، والثقافي، والنفسي، والانساني. وهذا يعني في التحليل التاريخي لظاهرة الاختلاف الجنسي أن نزعة تأويله ينبغي أن تأخذ بالاعتبار علاقة الإنسان بالتاريخ كتحول وكفضاء اجتماعي، ثقافي.

أما جاك دريدا فإنه ينقل تجربته الجزائرية إلى الفلسفة. إن مفهوم دريدا للاختلاف الذي كرسه في منجزاته الفلسفية ينبع أساساً من تجربته الإثنية في ظل المجتمع الجزائري المستعمر. صحيح بأن إحساسه كيهودي موزع ومهمش وله تأثير في تشكيل جزء من عمارته الفلسفية، ولكن هذا الإحساس تشكل من صدامه بالمستعمر الفرنسي في الجزائر، وليس من علاقته بالإنسان الجزائري الذي كان يحارب المستعمر. فلسفة دريدا في عمقها هي نقد لميتافيزيقا الغرب. ومما لا شك فيه أن هذه الميتافيزيقا أخذت بعدها الأقصى في اللحظة الإستعمارية، لأن الاستعمار ذاته هو نفى للحوار، ونفي الحوار هو ميتافيزيقا بامتياز. وهكذا حاجج بأن نظرية ما بعد النبوية كبعد من أبعاد نظرية ما بعد الحداثة في فرنسا لا يمكن أن تدرس بدون دراسة الخلفية الاستعمارية للجزائر. إن مفكرين وفلاسفة أمثال ميشيل فوكو وجان فرانسوا ليوتار، وجاك دريدا وهيلين سيكسو وجاك بورديو لهم أفرار لعلاقات الاستعمار، وللتجربة الفكرية - السياسية، ولتحولات المجتمع الفرنسي في عصر تصفية الاستعمار. وهكذا نجد ليوتار نفسه منخرطاً في هذه العلاقة المتشابكة والمعقدة والتي ساهمت في تشكيل فلسفته ما بعد الحداثية، وهذا ما سنلقى عليه بعض الأضواء الآن.

٣

جان فرانسوا ليوتار: الاختلاف كبعد فلسفي ما بعد حدائي

علاقة الفيلسوف الفرنسي المعاصر جان فرانسوا ليوتار بالجزائر تختلف عن معظم الفلاسفة الفرنسيين ما بعد الحدائين أمثال دريدا وهيلين سيكسو. أولاً: فليوتار فرنسي الأصل، وثانياً: فهو لم يولد في الجزائر، إنما اشتغل فيها إبان فترة الاستعمار كمدرس للفلسفة، وثالثاً: فهو بدأ علاقته بالجزائر كمناضل بأفكاره ضد ظاهرة الكولونيالية الفرنسية، ونقل هذا النضال إلى موقعه بفرنسا من خلال جماعة من المفكرين والمثقفين الفرنسيين الذين انشغوا عن الحزب الشيوعي الفرنسي. إن هذا التمايز الذي يتميز به ليوتار يمثل في حد ذاته ظاهرة فكرية جديدة بالتحليل والفحص.

في البداية يروي اليوتار قصة أول لقاءه بالجزائر: «أصبحت أستاذا للفلسفة بثانوية بمدينة قسنطينة عاصمة المنطقة الشرقية الجزائرية المستعمرة، ولقد ذهبت الى قسنطينة في عام ١٩٥٠، فهل كانت هذه الصلة نهاية لشيء ما أو بداية لشيء ما؟ إن هذا السؤال مركزي وقضية أساسية في علم السرديات.» (١٤).

يكشف ليوتار لنا بأن دراسته الشاملة لكارل ماركس ولشوما الاكوييني قد تمت في الجزائر، ولقد أدى به انخراطه الفكري لصالح الثورة التحريرية الجزائرية الى النظر النقدي في «المادية التاريخية ومصداقيتها نظريا وتطبيقيا» (١٥)، فمادما استفاد ليوتار من هذا الانخراط ومن تحليلاته الفكرية له؟. وفقا له فإن «مجتمعا متناقضا مثل الجزائر حيث كانت اللا عدالة متفشية، أجبرني أن لا أغض الطرف عن ذلك التناقض» (١٦). إن تحليل ليوتار للحالة الجزائرية الخاصة والمتميزة قد أدى به الى مسألة مدى صلاحية وملاءمة المادية التاريخية الماركسيكية لفهم عمليات استعمار فرنسا للجزائر، وقد انتبه الى استحالة ذلك لأنه استنتج بأن «العملية العامة هي شيء، وأن الحالة الخاصة هي شيء آخر ومختلف» (١٧). وفي أكثر من مكان يعلن ليوتار بأن الجزائر قد علمته الشيء الكثير وها هو يعترف: «إنه من قبيل المخادعة إعطاء معنى مغلق لحادثة، أو تخيل معنى لحادثة عن طريق توقع ما يمكن أن تكونه الحادثة بقياسها بحجة قبلية أو بنص قبلي» (١٨). فمادما يعني هذا الكلام؟

إنه يمكن تأويل تشديد ليوتار على الحالة الخاصة كنقد لنظرية هييجل التاريخية، تلك النظرية التي تتحدث عن وجود نقطة نهائية للتاريخ باعتبارها معناه المطلق، وهدفه النهائي. والى جانب ذلك فإنه يمكن القول بأن ليوتار يرفض رفضا واضحا وصارما إخضاع الواقع الخاص والمتميز لنظرية من النظريات القبلية وخاصة تلك النظريات التي تدعي الشمولية، والتي يطلق عليها في كتابه (شرط ما بعد الحداثة) اسم «السرديات الكبرى» من خلال نقد ليوتار للنظريات القبلية التي تفرض بشكل تعسفي على مجتمعات ذات خصوصية تاريخية وثقافية، وذات بنيات زراعية وثائية مختلفة، نجده يفتح الباب أمام مشروع فكري- فلسفي يدحض التعميمات النظرية

الكلية ويحتفل في آن واحد بتعددية المعاني والتأويل. هذا الموقف الفكري المناصر للنسبية والتعددية، وللتأويل المفتوح هو سمة من سمات نظرية ما بعد النيوية التي ساهم ليوتار في تأسيسها وبلورتها على ضوء قراءته النقدية للفكر الفلسفي الغربي ولواقعه الفرنسي ولتجربته مع الثورة التحريرية الجزائرية، وبخصوص هذه النقطة الاخيرة نجد العديد من الباحثين الغربيين ينوهون بأهميتها كبعد أساسي في العمارة الفلسفية عند ليوتار، منهم الباحث يوجين هولاند عندما كتب معلقا: «لقد أدرك ليوتار، وذلك من خلال تجربته المتميزة بالصرع أثناء معركة التحرير الجزائرية بأن الامانة السياسية تقتضي الاستجابة لحالة مفردة بدون اللجوء الى معيار أمد سابقا» (١٩).

وهكذا يعترف ليوتار بأن التجربة التي عاشها كمفكر ومناضل قد كانت بالنسبة له بمثابة شيء مهم يحفز الفرد ويلقنه مبادئ التفكير السياسي. إن هذا البعد السياسي للثورة التحريرية الجزائرية وجد ترحيبا عند مفكر مثل ميشال فوكو في معرض حديثه عن أهمية القطيعة التي مارسها الفيلسوف جان بول سارتر مع الفلسفة الوجودية عندما فتتح على قضايا وعلاقات الاستعمار وما بعد الاستعمار، ويشير فوكو الى مواقف سارتر السياسية المعادية لمختلف أشكال الاستعمار بالجزائر، ولقد تجلى ذلك الموقف في مراجعته النقدية للفلسفة الوجودية في كتابه (مواقع) وفي كتاب آخر يعتبره النقاد نقلة نوعية في مساره الفلسفي ويحمل الكتاب عنوان (نقد العقل الجدلي)، وفي هذا الكتاب شن سارتر حملة نقدية ضد الفلسفة الانسانية الغربية و ضد تمرکزها الغربي، وطور نظرية العنف التي بدأ بها فرانز فانون.

إن المنعطف الذي فتحة سارتر في الفلسفة الفرنسية قد أوصله ليوتار الى أوج تفجيراته. في كتاباته التي جمعها في مجلد تحت عنوان (الجزائريون) أظهر ليوتار مخاوفه وقلقته الفكري اتجاه انخراطه في الجبهة المتضامنة مع القضية الجزائرية. ولقد طرح على نفسه سؤالا أساسيا: «هل سأفقد الى جانبها أم لا؟» من جهة فقد تضامن كلية مع «الجزائريين الذين لهم الحق، وحتى الواجب أن يصبحوا أحرارا ومعترفا بهم كمجتمع

السود في السنغال مثلاً، من الملاحظ أن ثمة تباينات جوهرية بين سود أمريكا وبين سود أفريقيا، ولقد انتبه إلى ذلك الشاعر السنغالي سنجور مما جعله يتخلى عن حنينه لإحياء العرقية التقليدية كأساس لتوحيد السود في العالم، وكما انتبه إلى هذا الشكل فرانز فانون أيضاً، ولسنجور قصيدة شهيرة في هذا الصدد وعنوانها (نيويورك) وفيها يدعو إلى ضرورة اختلاط الدم الأسود بالدم الأبيض كناية عن ضرورة اختلاط العرقين والتعايش السلمي. إضافة إلى ما تقدم فإن العمال السود الأمريكيين لا يطرحون مشكلة اللغة الأفريقية كجزء من هويتهم الثقافية أو الطبقية، وإن كانوا يلحون على حتمية تنقية اللغة الانجليزية من العلامات التي تسيء إليهم وتمثلهم تمثيلاً سيئاً ومتدنياً، في حين نجد العامل الأسود في أفريقيا ما زال يعاني من الفرانكفونية أو الانجلوفونية، ومن تهميش أو تخلف لغته الوطنية.

فليوتار يريد تفكيك المفهوم الارثوذكسي للطبقة الذي تبنته الماركسية التقليدية ويعترف في معظم كتاباته بأن تجربته الجزائرية هي التي زودته بهذه الرؤية الجديدة. ففي رأي ليوتار فإن الصراع ضمن الثنائية المتضادة مثل ثنائية: الطبقة العمالية/ الطبقة البورجوازية موجود وقائم، ولكنه ليس بالصراع الوحيد القادر على فهم وتفسير حركة التاريخ، بل إن ما يدعى بالطبقة العمالية نفسها هي في صراع مع نفسها وتوجد بداخلها اختلافات وتنوعات وتناقضات، وبذلك فإنها لا تكون وحدها وينفسمها قطبا فكريا وأخلاقيا وسلوكيا متجانسا كل التجانس ومتطابقا كل التطابق، فالمرأة المنتمية إلى الطبقة العمالية لا تزال مهشمة من طرف الرجل الذي ينتمي إلى الطبقة نفسها، وهو الذي ينتظر منه أن يكون متحالفا معها باعتبارها تشترك معه تجاوزا في الموقع الطبقي. إن مشكلة النظرية التي تنطلق من منطلق الثنائيات المتضادة تحتفل بالعناصر المشتركة عند جماعة أو شريحة أو طبقة، وتدبر ظهورها للعناصر التي تجعلها مختلفة، بل تلجأ في كثير من الأحيان إلى الدعوة الأيديولوجية والممارسة العملية لقمع هذه الاختلافات، وتأجيلها أو إنكارها كلية وكأنها في حل من عدم في حين هي تتسرب إلى الخلفيات اللامرئية أو

تجد لنفسها مسارب أخرى في شكل العصيان أو التمردات السياسية الاخلاقية ونتيجة لذلك فإن الثنائية الجدلية الماركسية التقليدية التي تلخص الامر في الاطروحة والاطروحة المضادة، ومن ثم في التريكية أو في الثالث المرفوع كما يقترح تيار فلسفي آخر، ليست مؤهلة على نحو حتمي ومطلق لكي تكون قانونا تاريخيا واحدا، أو مسارا لسير حركة التاريخ بشكل كلي ومطلق، ونهائي.

استنتج ليوتار من خلال تأمله لبنيات المجتمع الجزائري المختلفة عن بنيات المجتمع الفرنسي أن مفهوم الطبقة العاملة الذي تبناه الحزب الشيوعي الفرنسي لتفسير الصراع الفرنسي- الجزائري كان يتميز بالتعسف وذلك لأن الطبقة العاملة الفرنسية تختلف تاريخيا (ثقافيا، وصناعيا، وسياسيا) عن موزايك الشرائح الاجتماعية الجزائرية التي لم تمر بعد بالثورة الصناعية أو بتعقيدات ما بعد هذه الثورة كما حصل للعمال الفرنسيين، فالفيلسوف ليوتار يقترح مفهوم (الخصومة) The differend ويعني به «حالة صراع بين جبهتين على الأقل والذي لا يمكن أن يحل على نحو عادل ومنصف، وذلك لغياب أو فقدان قانون حكم يطبق على كلتا الجبهتين المتنازعتين، ويميز ليوتار بين مفهوم الخصومة (النزاع) وبين المرافعة القضائية ذات الطابع المدني مثلاً. والحال أن ليوتار يهدف إلى القول بأن الخصومة كمفهوم فلسفي يقترب من مفهوم الاختلاف. إنه لا يمكن أن تستعمل نظرية واحدة، أو معياراً واحداً لدراسة ثقافات مختلفة، وتقول في ما بعد بأن هذه الثقافة خاطئة لأنها لم تتمكن من الاستجابة للمعيار الجاهز ذلك المعيار الذي هو نتاج لمرحلة تاريخية معينة لمجتمع معين له سماته وجذوره الخاصة به. ومما لا شك فيه أن مفهوم ليوتار هذا مشتق من دراسته لكثير من القضايا الفكرية والسياسية، واللغوية والفلسفية ومنها مفهوم الاختلاف الذي قدمه له المجتمع الجزائري، وحاول الحزب الشيوعي الفرنسي أن يلغيه باسم الأهمية العمالية، وحاول اليمين الفرنسي إقصاءه باسم إن الجزائر جزء عضوي من فرنسا وهي ليست كذلك في الواقع. إن نظرية ليوتار المدعوة بـ (مابعد الحداثة) والتي أعلن

الغربي مسار تفكير جديد، وإخلاقيات جديدة تضع الاختلاف محل التطابق الزجري، وتحفل بالتعددية معياراً متحركاً، وممارسة مفتوحة بدلاً من السرديات الكلية المتمركزة غربياً والتي تحتكر الحقيقة، وتدعي بأن اليقين لا يوجد إلا حيث تسود الهيمنة والمركزية القطبية الواحدة.

عنها بشكل كامل في كتابه الشهير (شرط ما بعد الحداثة)، ومن ثوبورها في سلسلة من الأبحاث المهمة والكتب المعقدة تعود بذورها الأولى إلى اللقاء الساخن الذي جمع بينه وبين المقاومة الجزائرية ضد المستعمر الفرنسي لتدشن مع غيرها من حركات المقاومة في العالم الثالث ومع الأصوات المضيفة والتقدمية في العالم

المراجع الانجليزية

- (١) فرانز فانون - معذبو الأرض ص ٢٩ .
- (٢) هيلين سكسو - المرأة الجديدة ص ٧٠
- (٣) هيلين سكسو - المرأة الجديدة ص ٧٠
- (٤) هذه الاقتباسات مأخوذة من مقابلة أجرتها مع جاك دريدا مجلة نوفيل اوسرفاتور باللغة الفرنسية، وأعيد نشرها بالانجليزية في كتاب (دريدا والاختلاف) وحرره كل من دافيد وود وروبرت برناسكوني.
- (٥) المرجع نفسه
- (٦) المرجع نفسه
- (٧) مقابلة أجراها الفيلسوف البريطاني جوناثان ري مع هيلين سكسو ونشرت بالانجليزية
- (٨) مقابلة أجراها الباحث والشاعر العراقي كاظم جهاد مع جاك دريد ونشرها في مجلة الكرمل عام ١٩٨٥
- (٩) راجع كتاب الكسندر كوجيف (مقدمة لقراءة هيجل).
- (١٠) جاك دريدا والاختلاف. دافيد وود وروبرت برناسكوني (هيلين سكسو - المرأة الجديدة ص ٧٠
- (١٢) فرانز فانون - جلود سوداء، أقنعة بيضاء ص ٧٠
- (١٣) هيلين سكسو - المرأة الجديدة ص ٧٢
- (١٤) ٢٣ جميع الاقتباسات المذكورة في الجزء المخصص لفرانسوا ليوتار مأخوذة من مؤلفاته الآتية:
الخضم، الجزايرون، والتطواحات، وكلها في ترجمتها الى اللغة الانجليزية

ملاحظة:

هذه المقاربة هي ملخص موجز جداً للفصل الثاني والثالث من اطروحتي للماجستير المقدمة عام ١٩٩٤ إلى جامعة: East London University-London-UK
واسئبد الفصول الاخرى المخصصة للخلفية التاريخية وللأسف والمفكرين الآخرين أمثال ميشال فوكو وجاك بورديو وآخرين.



قراءات وتعليقات

قراءات وترجمات

* محاولات للخروج من عالمية مفهوم الحداثة الأوروبية

* تأمل العالم

* العولمة السعيدة

* هل نحن ما بعد حداثيين؟

* البحث عما بعد الحداثة



محاولات للخروج من عالمية مفهوم الحداثة الأوروبية

عرض: أمينة رشيد*

عن الممارسة الاجتماعية المحلية، ممزقا بين الانتماء الوطني والشعور بالتخلف الذي يقتنن بالقياس بالغرب. وعدم امتلاكه للسيطرة على فعله وتحلله يجعله راغبا في حرق المراحل دون الفهم الدقيق لفاعليات التبعية، متحججا بالمؤامرة الأصولية.

٣- ينبغي إذن رفض المفهوم الغربي للمحلى على أنه الثابت غير المتحرك وغير القابل للتغيير.

إن فهم الواقع المحلى يتطلب حسب هذه الباحثة دراسة تاريخ الذات والحداثة عبر طرق التقاطع الحضارى غير المنتظمة لمجتمعات العالم الثالث وفهم الشكل الهجين لتلك المجتمعات من أجل الخروج من التبعية ومواجهة الضعف التاريخى وإنتاج ثقافة خاصة.

ينبغي أيضا السعى إلى إحلال

لكن قبل أن تحدد مناهج وأساليب هذا البحث، وربما تترك هذه المهمة لغيرها من الباحثين، تقدم بعض الفرضيات الأساسية:

١- تقرر الباحث، مع الفيلسوف الفرنسى جيل دولوز أن المفاهيم ليست كائنات مستقرة مسبقا لكن «ينبغي أن تتكرر فى مواجهة دائمة مع العالم والتاريخ والممارسة الاجتماعية».

٢- وترى مع ذلك أن هذا ليس بالسهل بالنسبة لمثقف العالم الثالث، لأن عودته إلى ذاته لا تنفصل عن علاقته بالآخر، عن إعجابه بالغرب أو انتمائه للجماعات الأصولية. ينبغي أيضا لإنشاء العلاقة الجدلية مع الآخر أن تقدر وتفهم علاقته للسيطرة والتبعية، وما يزيد من صعوبة ذلك أن مثقف هذا العالم غالبا ما يكون مقطوعا عن تاريخه، مغتربا

قدمت مجلة ديدال الفرنسية التى يشرف على تحريرها الكاتب التونسى المقيم فى فرنسا، عبد الوهاب مؤدب، فى عددها الخاص عن ما بعد الاستيطان (فى عددى ٥-٦، ربيع ١٩٩٧)، بعض المقالات عن مفهوم آخر للحداثة، مختلف عن المنظور الأوروبى، أو بمعنى أدق، يحاول أن ينطلق فى تحديده للمفهوم، من الظروف الخاصة، التاريخية والثقافية للبلاد.

اخترت مقالين سوف أحاول أن أقدم موجزا لهما، موضحة حدود إشكاليات أخرى لكتاب من العالم الثالث.

تطرح الكاتبة التركية «نيلوفير جوله» فى مقالة عن حداثة محلية (Modernité locale)، ضرورة البحث عن حداثة أخرى «تقوم على العديد من الأشكال المشاركة لحكايات أخرى وثقافات مختلفة».

(*) رئيسة قسم اللغة الفرنسية - كلية الآداب - جامعة القاهرة (سابقا).

العلاقة العمودية مع الغرب وفك المركزية الأوروبية للنظر إلى العلاقات الأفقية بين البلاد غير الغربية وأن يمتزج الاقتراب الجغرافى باقتراب فكرى وثقافى.

قد أنتج فرض المفهوم الشمولى الغربى الأحادى للحدادة قطعية مع الماضى دون إلغائه. فنتجاوز وتتقاطع شذرات من الحدادة وأخرى من التقاليد المحلية، دون أى حوار بينها مما يظهر مثلا فى شكل المدن. وتقارن هنا بين المفهى الشعبى التقليدى والمفهى الحديث فى إسطنبول وبين الجماليات المتشظية فى داخل المنازل. وترى فى هذه العلامات أنشكالا لفضاء تعبّر أزمته غير منسجمة فى غياب التسلسل التاريخى الذى يربط ويفصل بين الماضى والمعاصرة.

فى خاتمة المقال، ترى الباحثة ضرورة مقاومة إغراء القطعية مع الماضى وانتصار الحدادة بمعناها الأحادى. فالمهمة الأساسية اليوم هى حسب رأيها ضرورة إعادة امتلاك ذاكرة الماضى، استخراج العلامات الثقافية المكبوتة، استلهاهم الجماليات الخاصة وإحياء التقاليد المنسية. ويضيف أن هذا ليس معناه النظر إلى الماضى على أنه عصر ذهبي، بل السعى لإيجاد العلاقة الجدلية بين الحاضر والماضى، بين الآن والأخر.

ربما تبقى المشكلة غير محلولة رغم هذه النوايا الطيبة¹ وبحسب مع تلك للباحثة فتحها لسبل أخرى لمفاهيم وممارسات الحدادة والحدادة الأخرى.

أما الكاتب المصرى المعروف، المقيم فى باريس، محمود حسين، فيمد فى مقاله الملاحظات القيمة التى صاغها فى كتابه الهام، «المنحنى الجنوبى للحرية» يرى الكاتب فى الفرد ما بعد الاستيطانى، منتقدا ذلك، إن ما بعد الاستيطان لا يدرس غالبا إلا من الزوايا الاقتصادية والسياسية، ونادرا ما نراه من وجهة نظر هذا «الفاعل» (acteur) الجديد الذى ولد من الصدمة بين المستعمر والمجتمع المستعمر، رغم أنه يوجد الآن فى مقدمة أزمة ما بعد الحدادة: الفرد ما بعد الاستيطانى.

ينطلق الكاتب من أهمية مفهوم الفرد لدراسة المجتمعات ما بعد الاستيطانية. ويعود إلى المقارنة التى أجراها فى كتابه بين نشأة الفرد فى الغرب وهذه النشأة فى العالم الآخر. ففى الأول نجد مصاحبا لمفهوم الفرد، الحرية، المبادرة، التقدم، الإبداع، أما فى الثانى فهناك الاستلاب، فقدان المعيار، التمزق. فمفهوم الفرد فى العالم الآخر مفروض من الخارج، ويعيش الفرد ذاته قبل أن يدركها فكريا. وعندما

يفعل ذلك، نجده يستخدم فى إنتاج معرفته أدوات ثقافية غريبة عن ثقافته. فى تحليله عن وضعية الفرد فى العالم الثالث، يلجأ الباحث إلى المنهج التاريخى المتداخل مع المنهج النفسى. ففى الجنوب كان الفرد فى الماضى ينتمى إلى مرجعية ثنائية: القرية، القبيلة، الحى، من ناحية، الفضاء الدينى، من الناحية الأخرى. مع تداخل الاستعمار تتمزق

هذه المرجعية الثنائية لتستقبل فضاءات جديدة (مهنية) تقدم مرجعيات رمزية أخرى تبرز أهمية مفهوم المسؤولية الذاتية. مع عبوره المدرسة، الجامعة، الوظيفة، يبتعد الفرد عن مرجعيته التقليدية، لا يستطيع العودة إلى أسرته وإلى مرجعيته الدينية التقليدية. تفتح أحياء المدن على بعضها البعض، تنتشر الصحف والكتب والنوادى والجمعيات والمقاهى الحديثة، فهل تستطيع أن تنتشل الفرد من وحدته؟ يبرز دور المستعمر فى عقلنة ظاهرة وإذلال دائم.

ينشأ فى البلاد لمقاومة الاستعمار فضاء قومى وتضامنى. وسمه هذا الفضاء هى الهشاشة، بين رغبة سياسية مفهورة وعجز اقتصادى واضح، بينما تبقى علامات السلطة والثروة جميعها تحت رقابة المستعمر. يقول الكاتب إن الدولة القومية تمثل إطار ولادة الفرد ما بعد الاستيطانى لكنها - حسب رأيه - مشروطة بوجه الأب. (وتساءل هنا عن مدى صلاحية هذا المفهوم فى هذا السياق).

وتقترب الدولة القومية بالهشاشة والهزيمة. نههد المجتمع ينقسم إلى نصفين: توجد من ناحية السلطة والثروة والفساد، ومن الناحية الأخرى العنف المتزايد، الخوف من المستقبل، تهديد بالطرد والتهجير والبحث المتدفق عن مرجعيات وجدانية أخرى. تستبعد الطبقات الوسطى إلى الهوامش وتظهر ضرورة ابتكار أنماط جديدة للدفاع عن

لصعوده المعاق واستقلالته المفروضة من الخارج. وينهى مقاله بهذه الأمنية (الحلم؟ الوهم؟) قائلا: «لكن هذا البطل المنزوع السلاح، الوارث للعديد من المعارك الخاسرة مسبقا، هو أيضا الصانع الوحيد الممكن للمستقبل». ألم يقع هنا الكاتب، رغم عمق تحليله، في المأزق القديم والأحادي الذي رهن وخسر رهانه على زيادة الطبقي الوسطى؟

المعادية للمجتمع، استفزاز وفوضوية مزيفة لمن لا يستطيع أن يفكر لنفسه أنه لا يفكر إلا في نفسه، ومع ذلك لا يتمكن من أن يجد نفسه. يواجه هذا الخلل بالأصولية القائمة على قيم ما قبل الدولة القومية أو يبحث عن الحدالة عبر ما يصله من مفهوم للديمقراطية العلمانية.

هكذا يرى محمود حسين ما يسميه بـ «الولادة المبتسرة» للفرد،

الذات، في جهد معزول وب عشرة المعايير. يكتشف الفرد قسوة غياب الرؤية المتسقة والقيم المناسبة لتنظيم رغباته الدفينة وفهم نسبية ما يشعر به من نجاح وفشل كى يضئ من الداخل ما يعتبرها صياغة حياته.

وتنتج المعاصرة نمطا جديدا، خاصا من الفردية، خليطا قلقا من المعاناة والخوف من المستقبل يتأرجح بين غياب الالتزام والأنانية





تأمل العالم*

ميشيل مافزولى عرض : سلمى مبارك**

استهلاكية أو فنية أو رياضية...
وتجمل العواصم الكبرى أشبه
بالأسواق الدائمة.

تلعب «الجماعة» فى هذا
النموذج الجديد دوراً كانت قد
افقدته طوال ثلاثة قرون من الحداثة،
فتتولد «أنا جماعية» جديدة لاتتعرف
على ذاتها فى المثل البعيدة،
العقلانية والعالمية، بل تتزود من
ينابيع حياتية قريبة، تتفجر فى المعاش
اليومى وتعبر عن ما أسماه قسطنطين
بنيامين «الواقع الأكثر عينية». ومن
هنا نستطيع أن نتبين علاقة طردية بين
التشبع بالسياسى وترهين اليومى البيئى
الذى يحتاج عالماً أجمع.

يحدد مافزولى مدخلين نظريين
للتعامل مع هذه الأنا الجماعية التى
إختارت «النموذج الطائفى» للتعبير
عن نفسها. أولهما ما يسميه بـ
«الأسلوب». عكفت الحداثة على

وحكم الدولة... إلخ إلى إيجاد قيماً
بديلة غير واضحة، مخيفة للبعض،
تعلن عن تهاوى الحضارة وسقوط
الأخلاق للبعض الآخر، لكنها
موجودة بالفعل وتفرض نفسها علينا.
تعبّر هذه القيم عن نفسها بنظرة
فى مختلف الحركات الراديكالية دينية
كانت أو عرقية وفى كافة الممارسات
التي تؤكد على الالتصاق بالأرض
والجماعة فى مقابل الإنصهار فى
القوميات الكبرى الذى ميز عصر
الحداثة. إن المعزوف عن النموذج
الديمقراطى يواكبه تنام «النموذج
طائفى» جديد - Idéal Commu-
nautaire، لايفصح عن نفسه فقط
من خلال الأشكال الثورية العنيفة،
إنما أيضاً فى الشكل الاجتماعى
الجديد الذى يصاحب الممارسات
اليومية، وهو شكل ذو صبغة احتفالية
تلون تلك الممارسات سواء كانت

فى محاولته قراءة المجتمعات
المعاصرة، ينطلق م. مافزولى من
تداخل الأشياء والعلامات والصور بين
الحلم والواقع فى عالم يحاصر
الإنسان بالرموز المصمتة والدلالات
الغامضة. يولينا عصر الحداثة ظهوره
بموت اليونويات والوعود الألفية التى
فقدت معانيها وتتكاثر اليوم علامات
الإستفهام وتسود حالة من الترقب
لشئ ما أت، يعبر عنه هذا التكاثر
للظواهر الصغيرة التى نحيها يومياً
والتي لم تعد المفاتيح التى أمدتنا بها
الحداثة صالحة لفك رموزها.

يرى الكاتب أننا نشهد بداية عصر
جديد لانرى منه اليوم سوى فوضى
غير قابلة للتصنيف. فلقد أدى تشبع
إنسان القرن العشرين بقيم الحداثة
التي عبرت عن نفسها فى مبادئ
الثورة الفرنسية، من مشروع العقد
الاجتماعى والنموذج الديمقراطى

(*) دار نشر جراسيه - باريس - ١٩٩٣.

(**) مدرس مساعد بقسم اللغة الفرنسية - كلية الآداب - جامعة القاهرة.

تحديد معنى «الأسلوب» بتجسيمه داخل إطار الخاص: فالأسلوب هو ما يحدد طرائق أدبية أو اتجاهات فنية، وهو على أى حال لا يخص بتجسيم «مبادئ الحقيقة» التى تحكم حياتنا الأكثر جدية. يرى الكاتب أن الفصل بين «الجاد» وغير «الجاد»، بين البنية التحتية والفوقية بين الاقتصاد والثقافة... هو من خصائص مجتمع العصر الحديث.. أما المجتمعات المركبة - ومنها المجتمعات التقليدية ومجتمع ما بعد الحداثة، فتتداخل فيها الظواهر بحيث يستحيل فصلها. وهنا يظهر المعنى الجديد للأسلوب والدور الذى يضطلع به. فهو «الموحد» العميق للتباينات بين المعبر عن التضامن العضوى بين الظواهر الاجتماعية من أخطرها إلى أكثرها اعتمادية، بدون فواصل موضوعية كتلك التى أفحمتها الحداثة بين الكلمات والأشياء، الطبيعة والثقافة، الجسد والروح... إن الأسلوب هو هذا الشيء العميق والسطحي فى آن واحد يوحد تلك الثنائيات.

بماذا يمكننا وصف هذا الأسلوب الاجتماعى؟ هو «أسلوب تجميلى» Style esthétique. يعتمد على الاهتمام بالشكل والزخرف والرائد وغير المجدى، فى مقابل نفعية الحضارة الحديثة التى انتخيت «المفهوم» للتعبير عن ذاتها. يرى م. مافزولى. أن كافة مجالات الحياة الاجتماعية - حتى أكثرها جدية - أصبحت تشارك فى لعبة الأشكال هذه. فالمؤسسات السياسية والإدارية

والدينية أصبحت تروج لبضاعتها عن طريق الاهتمام «بالإخراج». وفى كل هذه الحالات يكون دور وسائل الإعلام بارزاً فى إظهار القوى غير الظاهرة فى العمل المؤسسى وجعلها واضحة للعيان من خلال «صور» وأشكال». إن الأسلوب الاجتماعى الجديد فى اهتمامه بالظواهر يهمل المحتوى ويجعل من طريقة العرض هى الأساس، سواء كان ذلك على المستوى الأكاديمى أو فى التحليلات الإخبارية أو حتى فى التقارير البيروقراطية.

إن الانبعاث فى الشكل هو نوع من أنواع تفريغ المفاهيم، حيث تصبح فكرة المفهوم غير مجدية فى إدراك العالم. تتخلص الأشياء من المعانى ومن كل ما يثقل وجودها كأنشكال بصرية خالصة. يقول ماكس فيبر «أن غير العقلانى ليس بالضرورة لا عقلانياً ولذلك غير المنطقي ليس حتماً لامنطقياً». ومن هنا يعتبر البحث عن الأسلوب الاجتماعى هو بحث عن منطق خاص داخلى للأشياء، حتى ولو كان هذا المنطق هو منطق القوضى.

يكشف مجتمع ما بعد الحداثة سحر الراحة ونسيية فكرة العمل بعد قرون من أيديولوجيا الانتاج. يعود الإنسان لمملكة الخيال والتعامل مع الأساطير واستدعاء الروحانيات فالتقدم العلمى والتكنولوجى لم يعد يخدم أهدافاً نفعية فقط، بل دخل الاستمتاع والرغبة فى اللعب فى تشكيل توجهاته. بل إنه من الملاحظ أن المتخصصين فى مجال الحواسيب

والإلكترونيات أصبح فيهم من يعتقد بقوة فى كثير من تلك الممارسات النفعية الأخذة فى الإنتشار مثل ال-Parachypologie.

لقد أرست الحضارة الحديثة فكرة المستقبل بوصفه القرنين المثالى للحاضر المعاش، فيه تتحقق الأحلام ويتمكن الإنسان من الكون بقوة العقل والعلم. واليوم بعد ما تبين فشل تلك الإسقاطات وتهوى الأيديولوجيات الكبرى، أصبح البحث عن بديل يفرض نفسه. ويقدر ما ضحى العصر الحديث بالحاضر فى مقابل انتظار المستقبل الموعود، بقدر ما يرفض مجتمع ما بعد الحداثة لإرجاء الحياة لغد مننظر. ومن هنا يأتى الاحتفاء «باليومى». لقد خرج اليومى من دائرة التجاهل والتهميش بوصفه ذلك «الخاص»، «العادى» الخالى من الأهمية إلى إطار العام، الجماعى، الذى يغرز دلالة حتى فى أشكاله الأكثر بساطة. فاليومى هو الوقت، الذى لا يندوم، لكنه فى لحظته يعطى للحياة معناها. ذلك المعنى الذى يتكون فى الحاضر ولا ينتظر غداً أو واعداً.. إن مشاكل العصر والأزمات التى تتولد عنها، فتمس الفرد فى معيشه اليومى قد أفقدت فكرة الانتظار مصداقيتها. وأصبحت الرغبة فى الحياة، فى الاستمتاع بما تتيحه اللحظة - هو القيمة الكبرى. يعكس الهوس بفكرة «الاستمتاع» بالراهن، بالمتاح، فى واقع الأمر مأساوية الوجود لدى إنسان ما بعد الحداثة. وتصبح تلك المأساوية هى القوة الدافعة للتعامل مع الحاضر

الملموس، القريب الذى نعيشه كل صباح. يقابل هذه التراجيديا الفكر الدرامى للوجود الذى ميز عصر الحداثة والذى استخدم مفهوم الجدل لتخطي المتناقضات وتحويل الضعف الى قوة. فى عصر ما بعد الحداثة يعيش الفرد بالقوة فى عالم يدرك مدى سوئه وهو سوء أساسى، لاسبيل لتغييره. يعيش بالرغم من كل شيء الى أن يأبى الأسوأ. والأسوأ هنا قد يكون ذلك الخوف من الكارثة النووية، من نهاية العالم، التى يقف حيالها الفرد مدركاً عجزه التام. ومن هنا تتولد خبرة حياتية جديدة، لاتحاول تحديد موقفها من تاريخ يستحيل التحكم فى مصائره، إنما تعمل على ايجاد صيغة للتعايش مع حاضر قريب تعيش بامتصاص رحيقه إلى آخر قطرة.

مع هذا الخوف الوجودى أصبح من الصعب على الإنسان أن يحيى بمفرده. وبدأت إحدى الدعائم الكبرى للحضارة الحديثة فى التقوض، ألا وهى مفهوم الفردية يتجلى النموذج الطائفى فى تكاثر الجماعات التى تتخذ من الذرائع المختلفة أسباباً للتآلف والتحالف، قد تكون طريقة ما فى الملابس أو الاعتقاد أو الدفاع عن حق معين أو شكل لممارسة الحياة والتساؤلات عن مدى كفاءة هذه التنظيمات الأهلية فى الأدوار التى تضطلع بها أو عن الأسس والمفاهيم التى تتنادى بها، هى تساؤلات فى غير موضعها. فتأثير هذه الجماعات على صانعى القرار فى المجتمع الكبير يكاد يكون معدوماً.

كما أن أسسها الأيديولوجية فى الغالب فقيرة وملفقة من أصول متعددة. إنما دور هذه الجماعات وتأثيرها يكون داخلها، أى أنها تتيح لأفرادها التلاقى فى نموذج جماعى، يستمتع فيه الفرد بالآخرين وبعلاقته بهم. يشرع الأسلوب الاجتماعى الجديد تلك المتعة حتى ولو كانت غير مجدية للآخرين. ينساق الفرد وراء العادات والأعراف التى تتفق عليها الجماعة فى شكل قبلى يتيح للإنسان أن يحيا من خلال الآخر، فى مقابل إكتفاء الفرد بذاته فى عصر الحداثة.

ومن هنا يأخذ مجتمع ما بعد الحداثة بعض سمات المجتمعات القديمة، باستثماره للنزعات البدائية التى تدفع الفرد إلى البحث عن مكان مشترك مع آخرين، يمنحه إحساسه بالوجود من خلال إندماجه فى المجموع. وهذا ما يدعونا للحديث عن القبلية. وبذلك تصبح ما بعد الحداثة، فى شكل من أشكالها، هى إعادة استخدام لعناصر قديمة Archaiques مع توظيفها بأشكال جديدة.

يرتبط كل ذلك بالشورة على مفهوم وحدة الهوية، حيث تستبدل بها ما بعد الحداثة تعددية متلاحقة أو متزامنة لهويات مختلفة، قد تكون أيديولوجية أو دينية أو ثقافية أو جنسية.... لكنها على أى حال تتيح للفرد الإلتقاء مع الآخر والتعامل مع الراهن والبعد عن محاولة إصابة الأهداف البعيدة. فتصبح إستقلالية الفرد وسيادته على ذاته من خلال هوية معرفية، هى غير مطروحة أصلاً.

إن هذا الإحتفال بالشكلية، بالراهن والمتغير يثير الكثير من الشكوك حول قيم ما بعد الحداثة، من قبل الجهاز المؤسسى الذى يلبس منظاراً أيديولوجياً، ورمائياً، نظرياً، يحكم المعايير الأخلاقية ويبنى تثبيت المحتوى باسم الموضوعية أو العقلانية... أو كل المفاهيم التى أُسبغت عليها الحداثة قدسيته. هذا الثصلب هو بالنسبة للكاتب علامة من علامات الشيوخة التى تضرب فى جسد المؤسسات وتمنعها من إدراك المظاهر الجديدة لحياة ما تزال فى طور الميلاد. وبقدر ما تعمل هذه المؤسسات على الاعلاء من قيمة العمل وعلى توجيه التعليم من خلال سياسات بعيدة المدى وتشجيع المفاهيم النفعية للوجود، بقدر ما تعمل قوى ما بعد الحداثة فى الاتجاه المضاد على تكوين نموذج اجتماعى يعتمد على الخيال ويستدعى الروحانيات ويقنن الالامبالاة الوجودية ويشرع المتعة فى كافة أشكالها وتذوق المظاهر والبعد عن طرح التساؤلات المعقدة عن معنى الأشياء وجدواها.

تعتبر الصورة هى المدخل النظرى الثانى الذى يحدده الكاتب لفهم وتناول الشكل الجديد للحياة فى عصر ما بعد الحداثة. إن القول بأننا نعيش فى عالم للصورة لم يعد قولاً جديداً، لكن ما نحاول تبينه هنا هو نطاق دور الصورة ومدى تأثيرها فى الحياة الاجتماعية. يقول جيلبير دوران أن الديانة والفكر اليهودى المسيحى قد أرسيا نوعاً من الشك الأساسى تجاه

عالم الصور باعتباره عالماً منفصلاً عن عالم الرب وفي خصام معه. ثم انسحب هذا الارتباط لكي يفصل ما بين العقل السليم، هبة الله للإنسان وبين الخيال الذي اختلط سريعاً بالجنون والحيوانية والقوى الشيطانية الكامنة في الإنسان. ومن هنا ارتبط الخوف من الصورة برفض الأشكال وإتهام الحواس والخوف من الجمال وكراهية المادة، هذا الارتباط الذي أشارت إليه أعمال فيلسوف مثل نيتشه. ثم بدأت الصورة تكتسب معاني إيجابية، عندما تحولت إلى التعبير عن الواقع وارتبطت بالحققي. وبذلك أصبحت وظيفتها الأساسية هي «التعبير» عن الأشياء وتحميلها معاني ومحتويات، بينما همشت الأشكال وكذلك الوظائف العاطفية وكافة التأثيرات الحسية التي تمارسها الصورة على المتلقي.

انطلاقاً من مبدأ رفض النفعية عملت ما بعد الحداثة على تخليص الصورة من ذهنيته والتعامل معها من منطلق حسي بحت، بغض النظر عن الرسالة العليا التي تحملها. يقول إلياس كانتى أن الجدلية في سعيها لتجاوز تناقضات الواقع، تتركه يفلت من بين يديها وهي تحاول الإمساك به. نفس الشيء يحدث مع مفهوم اللاوعي الذي يتعامل مع الصور لكنه يحولها دائماً إلى دالات للأشياء، يفقد وجودها لذاتها، متوجهة إلى الأبعد أو الأعظم أو الباطن....

في مقابل ذلك فإن الحساسية الفينومينولوجية، أى المعتمدة على ظاهر الأشياء وعلى صورها - تتيح

من الصور المتراكمة، في مجتمع ما بعد الحداثة حيث يظهر فرد اجتماعي جديد لا يسعى إلى التمييز عن الآخر ولا على الارتباط به من خلال عقد اجتماعي عقلي، إنما على التواصل مع هذا الآخر في كيان أكبر عن طريق صور وأحاسيس ونزعات مشتركة.

إن ثقافة الإحساس هذه تظهر بوضوح في الدور الذي يلعبه جهاز التلفزيون في توحيد المشاعر مع ما يتيح اليوم البث العالمى، خاصة في المناسبات الكبرى التي يتابعها الملايين على الشاشات، مثل الاحتفالات الرياضية أو الفنية أو الرياضات الكبرى كرياضات الأمراء أو عند الكوارث والحروب... إلخ. تبث متابعة تلك الصور في كافة بقاع الأرض أحاسيس مشتركة. وعلى مستوى أكثر محلية تلعب بعض المسلسلات التلفزيونية مثل هذا الدور سواء في بلدان العالم المتقدم أو العالم الثالث. كمثال على ذلك لقي المسلسل الأمريكي «دالاس» نجاحاً غير عادى (أدى أحياناً إلى صدور قرارات سياسية بوقف عرضه) في مختلف البلاد التي عرض بها. والخطاب الإعلامي هنا لا يروج لأفكار معدة بقدر ما يسعى للإتصال المباشر مع المتفرج وتكوين علاقة غير معتمدة على مفاهيم ذهنية ما، بل على الإلهاب المشترك للحواس.

تلعب «الأشياء» دوراً مشابهاً لدور الصورة كأداة للتواصل مع الآخر ومع المكان. فالإرتباط بالشئ في عالم ما بعد الحداثة أصبح يتيح لإنسان هذا

الاهتمام بالأشياء والأحداث في حضورها العيني فالديانات الجديدة التي يمثلها جنون الرياضة أو الحفلات الموسيقية أو المناسبات الوطنية أو الاستهلاكية.... هي ديانات بدون عقيدة، غير ثابتة لكنها تقوم بوظيفة الربط بين الجماهير. وفي كل تلك الأحوال تكون الصورة هي أداة الربط. قد تكون صورة حقيقية أو صورة غير مادية أو حتى فكرة تجمع بين أناس معينين، وهنا تبدو فكرة دور كهيلم «الوعي الجماعى» مفتاحاً لفهم المجتمع المعاصر بالرغم من الموقع الذي يحتله هذا الفيلسوف في الفكر الوضعى. إن الوعي الجماعى يتكون من مجموعة مشاعر وأحاسيس وصور ورموز تعبر عن فكرة المجتمع عن ذاته. وفي تعريفه للمجتمع يرى أنه ليس فقط ذلك المادى المكون من الأرض والناس والأشياء التي يستعملونها والحركات التي يقومون بها، إنما هو قبل كل شئ تصور المجتمع لنفسه ذلك التصور المشترك بين أفراده. ونفهم من دور كهيلم أن الديانة ليست هي إرتباط بقوى عليا بقدر ما هي رغبة غريزية في الارتباط بالآخر.

وتظهر تلك الرغبة الغريزية فى الالتقاء مع الآخر فى الدور الذى تلعبه «الفكرة المسبقة» Le préjugé فالفكرة المسبقة هي هذا الشئ غير السليم والذي يعمل العقل على دحضه. ويحدثنا دور كهيلم عن «الفكرة المسبقة الضرورية» ودورها الهام فى إتاحة التواصل الاجتماعى. وما الفكرة المسبقة سوى مجموعة

العصر مشاركتته الآخرين فى الإحساس الذى يولده هذا الشئ. ونجد مثلاً على ذلك عند تأملنا لظاهرة مثل ظاهرة الـ Malls، تلك المراكز التجارية الضخمة التى تتكاثر اليوم والتى تعددى فى دورها وظيفتها التجارية، كى تصبح مسافة للإلتقاء بالآخر وصحبته فى مكان تلعب فيه الأشياء بعرضها البراق والصور دوراً كبيراً فى خلق علاقة إجتماعية ما بين الأفراد وبعضهم وما بين الأفراد والمكان.

وهكذا لم يعد عالم الأشياء يؤدى إلى إغتراب الإنسان كما فى الحداثة، حيث كان الإرتباط بالأشياء يتقاطع مع علاقة الإنسان بذاته وعالم الروح. فى عالم الصور الجديد أخذت العلاقة بين الإنسان والأشياء شكلاً من أشكال الوثنية التى ترى فى الشئ تعبيراً عن المادة الخالصة، حقيقة ما قبل الإنسان. لقد ذهب عالم ما بعد الحداثة بمنطق الإصطناع إلى آخر مداه، حتى أصبح الإصطناع هو طبيعته الخالصة.

وهكذا يتضح لنا الأهمية المعرفية لدراسة ظواهر تبدو طارئة أو غائبة من وجهة نظر المؤسسات الاجتماعية الراهنة: أشكال الإعلان، الأزياء، ظاهرة لإزدياد المجلات الصحية، شكل السكن، نوعيات الطعام، تنامى الطب الموازى وكذلك كافة ممارسات العهد الجديد New Age... إنها قائمة طويلة من الأشياء التى لاتخص سوى جماعات هامشية، مثقفين أو بوهيميين... لكنها بتكاثرها وإنتشارها تحت السطح تسيطر رويداً رويداً على الهيكل الاجتماعى، خاصة وهى تفوز بالدعم الأكبر من وسائل الإعلام. إن ما يحدث اليوم فى الواقع ليس جديداً. فتاريخ الأفكار فى تأرجحه المنتظم يشير إلى دورات مشابهة. يؤدى فيها تشبع جماعة ما بالقيم العقلانية والكلاسيكية إلى ظهور جماعة جديدة تعلو من القيم الحسية والأسلوب الباروكى. تبقى مشكلة كبرى فى تلك القبلية الجديدة التى تسود العالم:

كيف تستطيع هذه الجماعات التى تنصب كل منها ألوهة مختلفة أن تتعايش فى عالم واحد لم تعد وسائل الإتصال تسمح فيه بالعزلة أو الإنغلاق؟ إن الخطورة تبدو هنا. ف نموذج التعايش المبني على العقود الاجتماعية بين الأشخاص والجماعات بعضهم لبعض والتى تعلو من قيم الانسانية والعقلانية، هذا النموذج أخذ فى الأفول، فى حين لم يفرز عالم ما بعد الحداثة الجديد نموذجاً بديلاً يؤمن عمليات الاختلاف المتزايدة التى تعبر عن نفسها بعنف وشراسة بل وبربرية فى الحياة من حولنا. لقد فقد عالم اليوم عقله ليس لأنه قد جن، لكن لأنه إستبدل بالعقل الحس العاطفى. إن إجتماعية النموذج الطائفى هى عتبة تاريخية خطيرة، لكنها أيضاً تشكل تحدياً أكبر لفكر لايريد أن يظل حبيس التقليدية والاتباعية، فكر يؤمن بحقولة فإن جوخ «علينا أن نؤمن بشجاعة بوجود الموجود».





العولمة السعيدة

تأليف : آلان منك*
عرض : محمد حافظ دياب

أبرز الباحثين الفرنسيين في الشؤون السياسية والاقتصادية الأوروبية. انتقل مطلع التسعينيات من صفوف الحزب الاشتراكي الفرنسي، مجرباً حظه في الانضمام إلى جماعة الليبراليين، ليصبح من المدافعين عن الليبرالية الجديدة، انطلاقاً من قناعاته الحاضرة بأن واقع الليبرالية هو الوحيد الذي يسود العالم راهناً، والذي ينقسم الطيف السياسي على أساسه ما بين ليبراليين يساريين هم الاشتراكيون، وليبراليين يمينيين هم المحافظون.

والثابت أن مفهوم «الليبراليين الجدد» صاغه ميلتون فريدمان M.Friedman عالم الاقتصاد الأمريكي، والمنظر الأول لرأسمالية الانفتاح، حين أنشأ برؤاسته بداية السبعينيات جماعة من الاقتصاديين الأمريكيين بهذا الاسم، عارضت اتجاه الإصلاح الاجتماعي وتدخل

أى من هذه الأطر. فلا هو يتعامل مع العولمة من خلال أى من الحقول المعرفية السائدة في العلم الاجتماعي، ولا هو تسجيل لرؤية خبير مشارك في صوغ القرار، بما يفسر خلوه من أية مراجع أو وثائق. انه كتاب موجّه للقارئ العام غير المتخصص، وهو بهذه الكيفية رؤية مهتم بالشؤون العامة لقضايا العولمة، وهي رؤية فرنسية تحاول أن تستشرف دور فرنسا في ظروف العولمة. ينشئ بها العنوان الكامل للكتاب (العولمة السعيدة - هل ستضحي فرنسا بالتلميذ السيء للحدافة؟ - انها تستحق أكثر من ذلك)، ويوضحها توجيه صاحبه لرسالة مفتوحة إلى رئيس وزراء فرنسا الحالي في نهايته. مؤلفه آلان منك A.Minc، ويعمل منذ عام ١٩٩٤ بجريدة «لوموند» Le Monde، واحد من

تبدو الكتابة عن العولمة مهمة غير يسيرة، بالنظر إلى تعدّد وتجدّد القضايا والأسئلة التي تثيرها، وهو ما قد يوعز إلى عدم إمكان الاحاطة بكافة مقاصدها ووعودها وتحدياتها، مع اشتداد اكتساحها ووقعها في السنوات الأخيرة.

وربما لهذا ولغيره، كشرت الاختلافات حولها، والنظر إليها مابين فرصها الواعدة ومخاطرها المهددة. قد نتلمح، عبر هذه المراجعة، ذلك التنافر التقليدي بين المنظرين المشتغلين في الجامعات ومراكز البحوث، وبين الممارسين العاملين في المجالات العملية أو التنفيذية، أو بين الفئتين المهتمين بشؤون الانتاج والمال، وبين المشتغلين بالعلوم الاجتماعية ممن يركزون على العلاقة بين الحضارات. على أن هذا الكتاب لا يندرج في

Alain Minc: La mondialisation heureuse - La France sera-t-elle le mauvais élève de la modernité? - Elle (*) mérite mieux, Plon, Paris, 1997.

الدولة فى القطاعات الاقتصادية والاجتماعية، واتخذت من تحرير رأس المال والغاء رقابة الدولة على الحياة الاقتصادية واعطاء مزيد من الحرية للقطاع الخاص، أهم مبادئها.

وبرغم تراوح هؤلاء الليبراليين على متصل ما بين التأييد الفارط للعولمة، والاندماج مع التحولات لمخاطرها، فهم معنيون فى الأساس بالتشرف على الفرص الراهنة والمحتملة التى يمكن أن تتيحها، انطلاقا من الادعاء بأنها تدخل بالعالم مرحلة حضارية جديدة، تمثل نقلة موضوعية فى التطور البشرى، لما تحمله فى ثناياها من فرص فريدة للتقدم فى كافة المجالات، لم تكن قبلا متاحة.

* السوق ملكا:

يبدأ الكتاب بمراجعة دعوى فرنسيس فوكوياما F.Fukuyama حول نهاية التاريخ، التى طرحها اثر انهيار الاتحاد السوفيتى، وافترض فيها عدم وجود خيار فى هذه الظروف، سوى تأكيد الانتصار المردوى والمطلق للبرالية بشقيها: الاقتصادى (السوق)، والسياسى (التعددية). لكن أزمة البلقان، ونزعة التسلط فى نظام بكين، وحكم الأقلية الشعبوى للنخبة الحاكمة فى موسكو، بذد حلم الديموقراطية، وجعل السوق تفرض نفسها، فى رأى منك.

على أن عودة السوق لانتهم معانيتها رانها كصيغة لشقافة المجتمع، أو مجرد خيار لنظام بين أنظمة أخرى، بل كحالة طبيعية، ومن ثم فإن انكاره بالاتحاد السوفيتى

والصين وحتى فى الهند طيلة مايزيد على نصف قرن، لم يتمكن من قلب هذه المسلمة الى الأبد. ولاشك أن الباحثين سيسعدون بملاحظة المصادفة العجيبة، لدى معانيتهاهم انهيار الشيوعية فى اللحظة التى يضمن فيها التطور التكنولوجى الانتقال الحر للمعلومات، وتفرض آليات الرأسمالية من جهتها تحرير حركة رؤوس الأموال. وهنا يتساءل آلان منك: هل هى المصادفة أم تتابع الأحداث؟ كيف يمكن تجنب الاسهب فى الكلام إلى ما لانهاية حول التأثير المحرض لوسائل الاعلام على الأنظمة الاشتراكية ونشاط أسواق رؤوس الأموال؟ ويجب أن ذلك سيكون قليل الأهمية فى نهاية المطاف، فالعولمة يمكن أن تضحي سعيده، لكنها لن تتطابق مع نهاية التاريخ.

لقد تم الآن تشييد الديكور، حيث تسود السوق جميع الأرجاء فيما كان بالأمس قاصرا على جزء من العالم. وهذه السيادة أدعى الى تأكيد انتصار المستهلك على المنتج، والمدخر على المدين، والمقاول على الموظف.

نحن اذن فى مملكة العولمة السعيدة، بما يوحي أن العولمة ليست بالتعبير المختلفة التى تصفها، سوى أسماء ومزينة لقانون الجاذبية الاقتصادية الجديد للسوق الملك Le marché - roi، الذى يتمثل فى ترتيب الأهمية النازلة، بالأسواق النقدية كلية القوة، وبالاتقال الحر للتكنولوجيا، وبالتبادل الحر للسلع.

لكن هذا النظام الكونى الجديد لن يكون ثابتا ولا هادئا. قد تكون نهايته أمرا بديها فى المدى الانسانى المنظور، لكنه سيكون من السذاجة الخالصة تصور توازنه. ذلك أن الاحتمالات المقبلة سوف تهدده، وستدفعه فى الحد الأدنى جانبها بهدف اعاقته، ان على المستوى الاستراتيجى أو الاجتماعى أو الثقافى: على المستوى الاستراتيجى، مع الخروج من عالم مهدد وان لم تظهر فيه مجازفات، والدخول فى عالم آخر دون تهديدات لكنه ملئ بالمجازفات. وعلى المستوى الاجتماعى، سوف تتوازى المملكة المقبلة للسوق مع دورة متسعة من اللامساواة. وأخيرا على المستوى الثقافى، مع ظهور توترات فى مختلف مناطق العالم بين الميل الى الوجدانية المشتقة من مودة السلع وأساليب الحياة وحتى الأفكار، وبين تطلع يتنامى كل يوم نحو الهوية.

ويضرب منك أمثلة لهذه المجازفات: فعندما استبعدت قوة الأسواق الجنيه الاسترليني من النظام النقدى الأوروبى عام ١٩٩٢، تم اتفاق (٥٠) مليار دولار ضد العملة البريطانية فى أقل من نصف نهار. وفى العام التالى، عندما كان الفرنك الفرنسى بدوره هدفا لحرب عصابات نقدية، تبخر احتياطي النقد الأجنبى الذى جمعه البنك المركزى طوال عقد من السيادة الحذرة والحكيمة فى يوم واحد. وحين اقتنعت الأسواق الفرنسية بعد تصريحات رئيس الجمهورية عام ١٩٩٥، وخلافا

للعود التي قدمها أثناء حملته الانتخابية، بأن فرنسا لن تتعد عن طريق التشدد العقلاني أو بناء أوروبا نقدية، شهدت معدلات الفوائد الطويلة الأجل ترجعا زاد على (٣٪)، وهي النسبة التي تمثل حدّ المجازفة الذي يفصلها عن المعدلات الألمانية. ومع صدور التصريحات المزعجة لوزير الاقتصاد الفرنسي صيف ١٩٩٦، كان في الامكان الاعتقاد بأن الحكومة تسعى الى زعزعة موقف رئيس البنك المركزي وتهديد استقلال مؤسسة صك العملة، مما كان أدعى الى ارتفاع معدلات الفوائد على القروض.

* قوانين الجاذبية الاقتصادية:

على أن هذا العالم الذي يطغى فيه الاقتصاد، لا يقتصر فحسب على أوروبا، بل يمتد ليشمل مناطق عديدة في العالم.

ففى حين كانت الحكومات تعمل على تثبيت معدلات الفوائد، وتحدد تكافؤ أسعار العملات، وتدفع بزخم الانطلاق بخطة موجزة وضرورية ويتخفيض متواضع لسعر العملة، كانت تقابل التحركات النقدية الدولية فى ذلك الزمن وحتى الثمانينيات، تبادل السلع والخدمات. وكان احتياطي النقد لبلد ما، يسمح له بتحمل حصار نقدي لأيام، بل لأسابيع. أما اليوم، فلا يزيد حجم المبادلات اليومية للنقد، المتعلقة بتدفق الصادرات والواردات، على نسبة (١٠٪) من اجمالي المبادلات. ويسمح الاحتياطي الذي جمع بعناء

طيلة أعوام من فائض التراكم فى المدفوعات، برد هجوم خلال نهار واحد.

عبر هذه المعطيات، يستخلص منك أن الزمام النقدي الذى يضم كافة مجالات الاقتصاد الفرنسى لا يكف عن التقلص. ففى عهد الجنرال ديغول، كان من الضروري انتظار قرابة سنة ونصف حتى تودى عملية تخفيض قيمة العملة الى أحداث مايو ١٩٦٨. وعندما أصبح اليسار فى السلطة، توتر الوضع بعد شهور، وأدت الشكوك حول السياسة الاقتصادية الفرنسية صيف ١٩٩٥ الى اختناق، بسبب معدلات الفائدة. أما الحكومة الحالية، فاقترضت اكتشافها طريق الحقيقة أقل من شهر.

ولن تنتظر معدلات الفوائد أسبوعا واحدا للتحقق من انهيار معدلات الصرف، حال استسلام السلطة فى الغد لاغواءات السياسة البديلة، أو لاغراء زيادة الأجور بنسبة تترافق مع خفض كبير لساعات العمل.

على أن فرنسا لم تكن الوحيدة التى كابدت هذه الأخطار، فقد اندلعت مثل هذه الأزمة فى المكسيك عام ١٩٩٥، حين أقدمت حكومتها على تخفيض قيمة «البيزو» Peso، مما تسبب فى حالة زعر للمستثمرين هناك، هددت بفقدان جزء لا يستهان به من ثروتهم، فراحوا يسحبونها وينقلونها الى الخارج، ليتردد صدى الأزمة فى أنحاء كثيرة، موضحة القوة التدميرية للسوق النقدية، ومسلطة الضوء على طبيعة النظام العالمي الجديد فى عصر

العولمة، ومذكرة البلدان الناشئة بافتقاد أوضاعها النقدية الى الثبات، فيما اكتشفت اقتصاديات جنوبى شرق آسيا على نفقتها، الاحتمالات الخطرة للاقتصاد.

ومنذ ثلاث سنوات، عندما قدمت الحكومة الإيطالية للعالم احساسا بظهور نوع من بيرونية الدول الغنية، هبطت قيمة الليرة على حساب منافى إيطاليا هبوطا تجاوز ما تقتضيه النظرية التقليدية حول تكافؤ القوة الشرائية، التى تفترض أن يتوازى نمو الأسعار بصورة تتوازن معها القوى الشرائية فى جميع المجالات، وارتفعت معدلات الفوائد الى مستوى محت فيه، على المدى المتوسط، الآثار المنشطة لتخفيض قيمة العملة التنافسية.

هل يعنى ذلك أن الاقتصاد النقدي للعولمة لا يعمل وفق قاعدة انتظامية؟ يجيب منك بأن الحقيقة واضحة وبسيطة، وهى أن الأسواق تحاكم الدول على غرار ما تفعل البورصات مع الشركات. وهذه الأسواق تقوم بذلك، بناء على استطلاع شبكة من الدالات الثابتة، هى: الدين العام، وتطور العجز، ومستوى التضخم والنمو والبطالة. وهذه الدالة الأخيرة، البطالة، لا يجب أن ينظر اليها لذاتها، وانما كمؤشر على التوازن الاجتماعى للبلد المعين، وبالتالي لمخاطر عدم الاستقرار التى تهدده. ويسود هنا تفكير وحيد، هو أن يبدى المتحكمون فى السوق، تلك النخبة الغريبة ذات السلطات غير المحدودة

فى لندن وستغافورة وطوكيو ونيويورك، ردود فعل مختلفة، وفقا لملابسات اللحظة وموشراتها. فالقلق ينتابهم تارة من ارتفاع بسيط للتضخم وطورا من تباطؤ النمو، وفى مناسبة أخرى من هبوط الإيرادات الضريبية، وبين وقت وآخر من ارتفاع أو انخفاض البطالة. فمع ازدياد أعداد غير العاملين فى البلدان الواقعة ضحية البطالة الشديدة، يتملكهم القلق من خشية رؤية الحكومات تتخلص من أعبائها بتبنى سياسة تفعيل الاقتصاد. وفى المقابل، يفقد هؤلاء المتحكمون فى السوق صوابهم، من جراء أى تخفيض اضافى لبطالة يؤدى الى التكهّن بزيادة الرواتب، وبالتالي الى إعادة اطلاق التضخم، كما هى الحال فى الولايات المتحدة حاليا.

* لعبة الاستخفاف:

وهكذا فلألسواق فلسفتها، وهى بسيطة، بل وحتى ساذجة لدرجة يمكن توقعها. وان بدت فى أحيان فظة. ولكن، هل من اليسير فى لعبة الاستخفاف التى تدور بين الحكام والمتحكمين فى السوق، استيضاح الصورة عن أسلوب تفكير الخصم؟

ان لهذه الأسواق الشيطانية ذاكرة مديدة أيضا. اذ تكفى خطوات معدودة خاطئة، لتبيد الرصيد الذى تراكم طيلة عقود. ولهذا السبب، يطالب الألمان الدول الساعية للانضمام الى المرحلة الأولى من العملة الأوروبية الجديدة «اليورو» Euro، بأن تكون لديها «ثقافة استقرار نقدى» على غرار ألمانيا. وهم بهذا يقرّون بخشيتهم من فقدان رصيدهم لدى المتحكمين فى

الأسواق، بسبب علاقاتهم الجديدة السيئة، بعد أكثر من نصف قرن من الفضيلة المتعلقة بالاقتصاديات الكبرى.

وتفعل فرنسا خيرا فى هذه اللعبة، بسبب من عدم ايمانها بذاتها، حين تمددها الأسواق بثقة تفوق ثقة النخب الفرنسية التى تتصف دوما بالريبة. فعندما تصبح معدلات الفوائد الفرنسية أقل بنسبة (1٪) من المعدلات الأمريكية، وهو ما لم يحدث منذ عام ١٩١٩، يصوّت العالم بأسره بصورة مذهلة، وبواسطة الأسواق، لمصلحة فرنسا. وتتضاعف قيمة هذا الرضا على هيئة مكافأة اقتصادية، بخلاف الميزة التى ينالها بالطبع اقتصاد المعدلات التفاضلية.

ومن وجهة النظر هذه، يبدو من التناقض قياس التباعد بين رأى ناقد وآخر اعلامى متشكك. ذلك أن المتعاملين فى نيويورك لا يرون فرنسا بعين صحيفة «نيويورك تايمز» New York Times. ويبدو فى المحصلة النهائية، أن بلدا فى مواجهة السوق، هو كاليهودى فى فلسفة سارتر: مصنوع من نظرة الآخر.

ويعيدا عن آراء الأيديولوجيين، لانكمن المسألة فى معرفة ما اذا كانت السوق النقدية تضمن الوصول الى الحال الأثل، أو ما اذا كان يفض الطرف عن مشكلات المجتمع، وبالتالي سيؤجج الجراح الاجتماعية التى يمكن أن تؤدى مستقبلا الى نكبات.

وحول هذه المسألة، ما من نهاية للعبة الذرائع والذرائع المضادة. فغلاة

الليبراليين، هؤلاء المناصرون الأجلاف للتقلبات الحرة للعمليات، ينسون أن آباءهم الروحيين هم من كرّسوا المبادئ الأساسية للعملة الواحدة، بل حتى للعملة العالمية الواحدة، وهى الشبكة الذهبية.

ما العمل اذن؟ يجب منك أنه يجب تقبل فلسفة أسواق النقد كما هى، واحتقارها لو شئنا فى قرارة أنفسنا، شرط التعامل معها كواقع، تحت طائلة تحسّب حصول صدمات عنيفة فى المقابل.

واذا كان لكل بلد الحق فى التعبير عن توجهه الوطنى، وتبنى خياراته فى اطار هامش الحرية المتاح، فليس من اليسير وضع هذا الحق موضع التنفيذ، سواء بالنسبة للحكومات أو البنوك المركزية أو العملاء أو حتى الرأى العام. فالحكومات تعتقد أنها وفرت رافعات عمل، وترى الوسائل التى توصى بها الكينزية، من تسوية اجتماعية بين العمل ورأس المال وترشيد للعلاقات الصناعية لضمان معيشة العمال، وهى تفقد جدواها فى مواجهة الشكوك المشرعة للأسواق. والبنوك المركزية فقدت السيطرة على سياسة معدلات الفائدة، وان استثنينا المعدلات اليومية التى تعكس ادارتها مجرد حركة رمزية لا تظال أن تؤثر فى الاقتصاد الكلى. أما بالنسبة للعملاء الاقتصاديين، فإن حياتهم تتعلق بالآليات التى تتجاوزهم، والتى لاتحسب لهم حسابا كأفراد أو كجماعات. والأمر نفسه بطبيعة هذه الحال بالنسبة للرأى العام، الذى يشعر دوما أنه ضحية ظواهر

وحشية وقصبة ومعتمدة.

وخلف لعبة الأدوار بين الأسواق النقدية «المهيمنة والواثقة أكثر فأكثر من نفسها»، تقف بعيدا حكومات مرتعبة ومشلولة، بسبب العجز المالي العام، وينوك مركزية تدعى احترام الحكومة الجديدة، فيما لسان حالها يقول: «هذه الطلسمات تتجاوزنا، فلنتظاهر أننا منظموها»، فارضة على نفسها أمرا واقعا: أن الادخار أضحي عالميا، لكنه غير كاف لتلبية الاحتياجات، ناهينا عن أنه يختار الأماكن التي يحلو له أن يستثمر فيها بحرية.

وفي حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية، استغرق تمتع رؤوس الأموال بحرية التنقل وقتا أطول مما استغرقته السلع حتى داخل العالم الغربي. ولم تسقط القيود واحدا بعد الآخر على الانتقال الحر سوى في ألمانيا، انتهت مع فترة من التوقف الطويل، انتهت بقبول فرنسا عام ١٩٨٨ تحرير التحويلات النقدية، دون أن تنال الحكومة وقتها مقابلا لموقفها المتمثل في تحديد حد أدنى من التناغم الضريبي بين الأوروبيين حول الادخار.

ومن الآن فصاعدا، تذهب المدخرات حيث شئت، وفقا لإرادة المردود التفاضلي والأنظمة الضريبية، فيما يحمل باقي العالم وخصوصا اليابان، العجز الخارجي الأمريكي. إنها الأموال المدخرة من رواتب التقاعد الأنجلو سكسونية، والتي تصنع المطر أو الطقس الجميل في أسواق النقد الغربية.

لقد أصبحت «العائلتان المثلثان» راهنا ومستقبلا وروثة صناديق تقاعد معلمى المدارس في كاليفورنيا، وعمال شركة جنرال موتورز، إضافة الى صناديق الاستثمار البريطانية، ومثيلاتها في سنغافورة. انهم المدخرون الذين يحددون الدول التي يقبلون بتمويل عجزها العام، وفقا لمعدلات فائدة منخفضة الى هذا الحد أو ذاك. وهم منذ عام ١٩٨٢، لا يكتفون عن المطالبة، وبصورة متزايدة، بوضع معدلات فائدة ايجابية صحيحة، أى تفوق التضخم.

* رداء نسطور:

انه انقلاب العلامات اذن، مع العبور من المعدلات السالبة الى الأخرى الايجابية، والذي من شأنه أن يحمل في طياته ثورة اجتماعية. ففي السابق، كان من يملك يصاب بالفقر، ومن يستدين يضحى غنيا. ومن الآن فصاعدا، من يملك يفتنى، ومن يستدين يصاب بالفقر. لكن هذا الانقلاب يدل اقتصاديا، وبصورة خاصة، على النقص فى الادخار. فكلما ندرت المدخرات، كان على المدينين دفع ثمن غال بمعدلات فوائد حقيقية، تنذبذب وفقا للأوقات والملاسات ما بين (٢ - ٧٪).

لقد أبرز انهيار الكتلة الاشتراكية، من هذه الزاوية، انعدام التوازن بين المدخرات المتوفرة وبين حاجات الاستثمار. ففي ألمانيا، تقلصت المدخرات مرة أخرى لدفع ثمن توحيد هذا البلد الى تحويل واحدة من دولتين كانتا تتصرفان، حتى ذلك الحين، بالفائض فى ميزان

المدفوعات، الى اقتصاد مدين. فى المقابل، لم تكف حاجات الاستثمار عن النمو، نظرا الى أن نصف العالم الذى كان حتى ذلك الوقت خارج دورات الاستثمار طويلة الحبة الشيوعية، قد انفتح بدوره، وتملكه فى الراهن رغبة مهووسة فى الامساك بالزمن الضائع.

ان حرية اختيار المدخرين لمناطق ومجالات مدخراتهم أضحت لانهاية، فيما توسع توزيعها بين الاقتصاديات القارية والبلدان والشركات والسلع المتطورة، تلك التي تزن المجازفة واليقين والمصادفة والضمانات. وكافة

المدينين أصبحوا فى وضع ضعيف أمام المستثمرين، ولا يملكون القدرة على التوقف عن ارضاء معايير الحكم لديهم، وعن اغواءهم. انها حالة الشركات أمام حملة الأسهم، بالتوافق مع الهوس بارضاء السوق، ووفقا للغة الطقسية المستخدمة. وهى كذلك حالة الدول فى مواجهة مشترى سندات الخزينة، والبنوك الباحة عن اعادة تمويلها، والمرعوبة من امكان انزال وكالات التصنيف لدرجاتها، والمجازفة بتحمل ارتفاع أثمانها النقدية، وحالة المؤسسات النقدية المحتاجة بشدة الى موارد جيدة.

والآن، ما الذى يعنيه منك باستقصاء هذه التفاصيل؟ وهل تراه فعل ذلك لكى يصل فى النهاية الى استيضاح موقفه من العولمة؟ ان ما لديه من منطق يمكن أن يواجهها أو أن يشكل بديلا عنها. اذ لا وجود لطرق أخرى فى التنمية، حيث

الفرنسي، تستخدم استخداما سيئا، مادامت تتنازع اللعبة الأيديولوجية توجهات الديمقراطية الاجتماعية الكينزية مع ليبرالية اليسار وليبرالية اليمين.

ها نحن اذن قبالة واحد من هذه التوجهات، يدعو الى الاندماج فى العولمة مع التحوط لمخاطرها. لكنه يظل توجهها ملتبسا برهن تساؤلين: هل نحن فى ظل العولمة بإزاء اقتصاديات السوق أم باقتصاد ما بعد السوق؟ ثم، هل تضمن عولمة السوق الوصول التلقائى الى الديمقراطية؟ ذلك أن قصور الضوابط الذاتية للسوق، ونزعاته الاحتكارية، واستقلاله النسبى عن البنية القوية السياسية تشكل كلها مطاعن جوهرية فى مصداقية الترويج لديمقراطيته.

نسطور رداء بعدما قتله هرقل، ليتسبب الرداء بعد ذلك فى موت هرقل. ذلك أن العولمة لن تتحرر بسهولة، وستحول حلم تأكيد الهوية القوية فى أحسن الأحوال الى ترياق، وفى أسوأها إلى سم.

وهكذا ففى وسع العولمة التى لايمكن مجاراتها فى الحقل الاقتصادى أن تقع ضحية حادث استراتيجى، وأن تتحول الى كبش فداء، بموجب انعدام العدالة والاشكاليات التى ستحمل مسؤوليتها، والتى لن تستطيع بسببها الا أداء دور هامش. فما من شىء أصعب من محاربة اللاعقلانية عقلانيا. وفى مواجهة الذين يصرخون محذرين من الرعب الاقتصادى، فإن مقولة «التفكير الوحيد» الراجحة حاليا فى أوساط كتاب ومفكرى اليسار

ابتلعتها أخطاؤها ومآرقها. كذلك ليس لدى السوق الملك ما يخشاه. فالعالم أضحى رهن اشارته، وسلطانه يتعزز فيه كل يوم، وإن ظلت قدرته الكلية مصدر الهشاشة. فافتراض بقاء هذه القدرة أرزية، هو قبول بمقولة أن ما من هزات استراتيجية واسعة النطاق ستحدث فى المدى المنظور. انه رهان مشكوك فيه، وهو أيضا احتقار لدعاوى أقرب الى الشعوذة عن أن العولمة لن تتوقف عن الاندفاع الى الأمام.

ان مجرد الظن بأن كافة البدائل لانساي الا احتجاجا عابرا، وأن الانسانية ستصفق دون توقف لانتصار التبادلات ولتنويع المنافسة الحرة، هو وهم كبير. فانفجار اللامساواة سيكون بمثابة رداء نسطور الذى ورد فى الميثولوجيا الاغريقية، حين ترك



هل نحن ما بعد حداثيين؟*

بقلم : نيقولا ارين**
ترجمة : مجدى عبد الحافظ

Stephen Crook، وچان باكولسكى Jan Pakulski، ومالكولم وترز Malcolm Waters، وكولن كامبل Colin Campbell، وزيجمونت بومان Zugmunt Bau-man. هذه النصوص خلقت حوارات الفلاسفة «ما بعد البنيويين» الفرنسيين (فوكو، ودريدا، وبودريار وليوتار) مع مدرسة فرانكفورت (بينجمان Benja-min وأدورنو وهابرماس)، إلا أن حضور ماكس فيبر Weber، وعلى الأخص ماركس يظل مؤثرا في هذه الحوارات.

إن مصطلحي «حديث» و«ما بعد حديث» داخل هذه الحركة من الأفكار يصفان نمطين مثاليين للمجتمع. البلدان الرأسمالية الغربية والديمقراطيات الشعبية، ولنقر بأن هذين النمطين قد عرفا عصرا حديثا.

تهتم بهذا الموضوع مثل Praxis international ومجلة علم الاجتماع Sociological Review والنظرية والمجتمع Theory and Society والبراكسيس الدولى والنظرية والثقافة والمجتمع Theory & Society Culture & Society.

كما تأسست تجمعات أكاديمية مثل: ساج للنشر Sage Publica-tion وأيضا ذلك الذى أسسه مانهايم Mannheim ويديره الآن جون إيرى John Urry لدى روتليدج Routledge حيث اتخذوا من المفهوم شعارا لهم.

إن النصوص التى كتبها كل من بارى سمارت Barry Smart، وسكوت لاش Scott Lash، وبريان تيرنر Bryan Turner، ودافيد هارفى David Harvy وستفن كرووك

هل دخلت مجتمعاتنا فى عصر جديد؟

هذا ما يؤكده بعض علماء الاجتماع البريطانيين، إذ يرون أن هذا العصر هو عصر ما بعد الحدائة. وأن محركى هذا التحول هما: الثقافة والاستهلاك.

إن الثورة التى تسبق الطليعيين وأحزاب اليسار المتطرف لم تحدث، إلا أن هذا لم يقلل من قدر ما عانته المجتمعات المتقدمة من آثار التحول الجذرى (١).

وتلك هى المعاناة المشتركة التى صاغها علماء الاجتماع الذين جعلوا من ما بعد الحدائة الموضوع الرئيسى لتحليلاتهم. إذ تطورت خلال سنوات الثمانينيات مدرسة حقيقية «لما بعد الحدائة» بين علماء الاجتماع الإنجليز. فرى ميلاد مجلات عديدة

(*) مقالة بمجلة العلوم الإنسانية Sciences Humaines العدد ٧٣، يونيو ١٩٩٧ الصادرة فى باريس - فرنسا. (بالفرنسية).

(**) نيقولا ارين Nicolas Herpin مدير أبحاث بمركز المراقبة الاجتماعية للتغير - المؤسسة القومية للعلوم السياسية والمركز القومى للأبحاث العلمية بفرنسا CNRS

والنمط الجديد الذى نتجه إليه هذه التجمعات الوطنية هو ما يسمى بما بعد الحديث. ونتساءل: بماذا يتميز هذا النمط الجديد من المجتمع؟

وقبل أن نقوم باستشارة بعض علماء الاجتماع الذين تحدثوا حول هذه النقطة، سوف نرجع بسرعة على التاريخ. إذ فى سنة ١٩٨٧ نشر المؤرخ البريطانى كولن كامبل كتابا أسماه «الأخلاق الرومانسية وعقل النزعة الاستهلاكية الحديثة» (١) L'Ethique romantique et l'esprit du Consumerisme moderne. وهو كتاب سيصبح فيما بعد مرجعا هاما لما بعد الحديثين. فبداية من تراث يشترك فيه كامبل مع ماكس فيبر نجد أن كامبل يقتبس من التاريخ الدينى التكملة التى لاغنى عنها لتحليله الاقتصادى للتغير الاجتماعى.

إن ظهور الموضة، والحب الرومانسى والأدب الروائى بداية من القرن السابع عشر، قد قاد كامبل بالفعل لعمل فرضية يقوم فيها بتغيير مواقف وقيم الناس تبعاً لكل قرن. فإذا ما كانت الطبقة الوسطى قد استقبلت بحماس فى هذا القرن المنتجات الصناعية الأولى فهذا حسبما يرى لأسباب دينية. إذ أنه منذ القرن السابع عشر انتشرت فى هذه الأوساط الاجتماعية ما يطلق عليه بروتستانتية طهيرة يلعب الانفعال فيها دوراً هائلاً «فالإنسان خير (أو المرأة خير) مقولة تكشف عن فضيلة الإنسان وعلى الأخص شففته تجاه مصائب الآخرين

عندما يظهر إنفعالاته الدائمة والمعمقة». لقد طوّرت النزعة الرومانسية هذه الهيئة الدينية وصاغتها فى موقف جمالى. فبعض الأشياء، خاصة العجائب الطبيعية والأعمال الفنية تعتبر مصدر الانفعال واللذة، هذا الاحساس لا يُقبل فقط بشكل متسامح، بل إنه يعاش أيضاً بشكل مشروع. وفى الأخير أى فى المرحلة النهائية لعمليات الديتو - Sécularisation (أى الرد إلى ما هو دنيوى) لهذا الاحساس الدينى، نجد أن منتجات الاستهلاك اليومى تفهم جميعها عن طريق المستهلك كمقدمة تستثير الانفعالات «المقل الاستهلاكي الحديث (...)» الذى تطلق عليه متعة hedonisme الوهم الذاتى وهو يتسم برغبة فى البرهنة على لذات يخلقها الوهم فى الواقع، ونظّل متعتها أيضاً وهمية. تفقد هذه الرغبة إلى استهلاك لا ينتهى لكل جديد. إن مقارنة كهذه سوف يكون من أهم سماتها عدم كفايتها للحياة الواقعية وخلوها من التجارب الجديدة وتعتبر صورة نموذجية عن السلوك الأكثر تعبيرا عن الحياة الحديثة، كما تضع هذه المقاربة شرط وجود عديد من هياكلها الرئيسية مثل الموضة والحب الرومانسى». إذ أن المستهلك المعاصر قد عمم على مجمل الانتاج التجارى ذلك الموقف الجمالى للرومانسيين وهو فى أصله دينى محض. وغالبا ما تستخدم فرضية كامبل تلك، وهى مستقلة عن نزعة ما بعد الحداثة كبرهان يستخدمه علماء الاجتماع ليؤكدوا على

الأهمية المضاعفة للمركب الجمالى فى أحكام المستهلك.

الاستهلاك، حدود جديدة:

يعتبر الاستهلاك برهانا رئيسيا لعلماء اجتماع ما بعد الحداثة. زيجومنت بومان - Zugmunt Bau-man مؤلف Prolix (وهو يصدر كتابا كل عام منذ سنة ١٩٨٧) يركز فى كتابه: حميمية ما بعد الحداثة - Intimacy of Postmodernity على التعلم الذى يستقيه من التاريخ السياسى المعاصر. إذ كانت أنظمة بلدان الشرق بشكل أساسى حديثة فى قناعاتها العاطفية فى أن أى مجتمع لكى يكون سليما لا يمكن إلا أن يكون مرسوما بعناية، ومدارا بعقلانية وأن يكون صناعيا بشكل كامل. إن اختفاء هذه البلدان يؤكد واقعة أن العالم العربى قد دخل عصرا جديدا. وعلى الضد من ماركس يؤكد بومان أنه لم يعد للتاريخ معنى. وعلى عكس فيبر يعلن أن العالم فى زمن إعادة إتهاجه.

تماما مثل ميشيل مافصولي Michel Maffesoli الذى يأخذ عن بومان فيميز بين العودة إلى النزعة القبلية Tribalisme والتفكك.

إلا أن البرهنة الأصلية لبومان تتعلق بتحليل الاستهلاك. فهو يستوحى فرويد لكنه يعتبر أن مبدأ اللذة ومبدأ الواقع مختلطان لدى المستهلك ما بعد الحديث بدلا من تعارضهما. لقد نجحت الرأسمالية فى تعبئة مبدأ اللذة لصالحهما خالفة عالما غير واقعى، هو عالم الاستهلاك. مع ذلك فإن هذا العالم

المخلوق ليس خيالا محضاً: يكتب بومان «يظهر الاستهلاك من تحليلنا مثل الحدود الجديدة لمجتمعنا». في مجتمع ما بعد الحداثة «ينتقل سلوك المستهلك نحو الوضعية التي كان يحتلها العمل في صورته الأجرية في المرحلة الحديثة للمجتمع الرأسمالي». ويُعتبر أيضاً سلوك المستهلك هو المحرك للتحويلات الاجتماعية - الاقتصادية المستقبلية وهو وضع خاص بالمجتمع ما بعد الحداثي.

المعلومات بدلا من العلم:

يشكك باري سمارت Barry Smart في كتابه «الشروط الحديثة» Conditions modernes (١)، في ما بعد الحداثة، ويدفع بفكرة أن الاقتراب من سنة ٢٠٠٠ يمكن أن يغذي الخوف والقلق من نزعة ألفية جديدة، وبالتالي فإن ايدولوجية ما بعد الحداثة يمكن أن تكون هي المعبر عن هذا الخوف وذلك القلق. فما بعد الحداثة عصر يغزو الشك. وتدرجيا يصبح الماضي التاريخي مدركا كما ولو كان قيمة مشتركة. بنفس التدرج يصبح نفوق الحضارة الغربية واقعا لا يمكن الاعتراض عليه. وبنفس القدر من التدرج أيضا سيعتبر الرخاء الاقتصادي حالة مرغوبا فيها لأقصى حد. كما سيتزعزع الإيمان شيئا فشيئا بالعقل والعلم. وأخيرا سيلجأ الناس إلى المعتقدات الميتافيزيقية أو الدينية كسمة من سمات «الوجود في العصر». وأكثر من أي وقت مضى، سيولد لدى المواطن في الديمقراطيات الغربية وعى بأنه يعيش

في عالم متغير.

رسوم توضيحية وعلامات فكرية يشعر بها وكأنها ذات أهمية بالغة. إن انهيار الديمقراطيات الشعبية في المعسكر الشرقي أفقد الماركسية ما كان قد تبقى لها من مشروعية. ولم تخرج النزعة الليبرالية منتصرة من أزمة الشيوعية. إلا أنها لم تكن مع ذلك نهاية الايدولوجيات للمثقفين. إذ تظل الطوباويات الجديدة ضرورية «لتحتوي الإحباط واليأس» للذين سيتضاعفان كواقع. إنه بهذه الروح يعالج الكاتب موضوع نزعة ما بعد الحداثة كما يعالج كل المجادلات التي دفع إليها هذا المفهوم.

وفي الوقت الذي يخصص فيه دانيال بل D. Bell، في «مجتمع ما بعد الصناعي» مكانا رئيسيا للمعلم والتكنولوجيا نجد سمارت Smart يحل محلها المعلومات والاتصال. إذ أن انتاج المعلومات وسيرها والتحكم فيها يصبح مصدر كل تجديد وكل تغير في عملية الانتاج التي يتسم بها المجتمع ما بعد الحداثي. إذ بفضل تقنيات الاتصال الجديدة لم يعد أصحاب الأعمال في حاجة إلى القيام بتركيز اعداد موظفيهم في فضاء المصنع أو المكتب.

إن المقصودات الالكترونية التي وصفها ألفان توفلر Alvin Toffler في سنة ١٩٨٣ تعيد الأهلية إلى عودة جزء كبير من العمل إلى المنزل وأنشطة يومية أخرى ستدخل هذا الحيز عن طريق ثورة ما بعد الحداثة: إذ سيحتل المنزل مكان الاستدات وصالات الكونشيترو. ولم لا ينطبق هذا

أيضا على صالة المحاضرات، والمحلات وفرع البنك؟ ففي ظل مجتمع يقاس النمو فيه بمقياس الطلب على أدوات المنزل، سيعود النجاح فيه لصاحب العمل وهو أول من سيبدأ في التدخل لتعديل ذوق المستهلك. ونموذج المعرفة هذا ليس من نفس طبيعة المعرفة التي كان يضعها دانيال بل في قلب المجتمع ما بعد الصناعي. إنها مطابقة إلا أنها ليست أساسية، فهي أدبية وليست تكنولوجية. إذ تكشف عن الرقابة أكثر مما تكشف عن العلم.

العابر L'éphémère، الصورة (ظل) le Simulacre، والتراجع le Rétro:

يقدم دافيد هارفي D.Harvy وهو عالم اجتماع بريطاني في كتابه «الشروط ما بعد الحداثي» The Condition of Postmodernity، بحثا «حول أصول التغير الثقافي» يحتفظ فيه بصيغة ماركسية واضحة: إذ يرى فيه أن العامل الرئيسي للتحول ظل هو التطور الاقتصادي. ويستوحى هارفي من الأعمال الفرنسية لمدرسة الضبط أو التنظيم Régulation (ميشيل أجليتا M. Aglietta، وآلان ليبيتز A. Lipietz، وروبير بوير R. Boyer). ليصف التغيرات الاقتصادية التي حدثت منذ الحرب العالمية الثانية في المجتمعات الصناعية. حيث يرى أن نظام الانتاج مر من النزعة الفورية إلى ما يسميه بالتراسم المرن. فمنذ الصدمة البرتولية الأولى تنوعت سوق العمل بمحدد العمالة الثابتة وأخذ الصناعون

يستفيدون بشكل أفضل من المصادر الطبيعية والبشرية التي تقدمها كل منطقة جغرافية فممكنين لمركز انتاجهم بشكل نمى إختلافية المناطق. وتناوبت عصور الأزمات مع الأزهات المحلية المفاجئة. وأخيرا سرع الإبداع من عجلة المنتجات السلعية. وفي مجال الثقافة صاحب هذه الزلزلة المستمرة ردة محافظة وعودة إلى اسطورة صاحب العمل وللمجمل التيارات المؤسسة لما بعد الحداثة. ويقترب الأفق المؤقت للمستهلك كثيرا. ويدرك صاحب العمل الخيرات الدائمة كما لو كانت تملك حياة شديدة القصر. وتميل أهمية هذه الخيرات الدائمة إلى التراجع لأن المستهلك سيستبد لها بالخيرات القابلة للإستهلاك وعلى الأخص بالخدمات. وفي الأخير كل نوع من الانتاج خير أو خدمة يخضع للتجديد الذى يخضع بدوره بشكل متدرج لنظام متسارع تماما مثلما نجد هذا لدى چيل ليبوفتسكى G.Lipovetsky (٦)، فالموضوعة وما هو عابر يغزوان كل مجالات الإستهلاك. ويتعامل المنتجون مع التاريخ والجغرافيا باعتبارهما مصدرين لاينضب من الإلهام. ومنذ هذا الوقت والمطاعم تقترح فى المراكز العمرانية الكبرى نماذج من مطابخ دول العالم. وتتلاءم الملابس مع الموضات الأجنبية فى كل بلد. كما تستعير خطوط الموضوعة الراقية الملابس الفولكلورية، وتقدم المحلات الكبرى نماذج من «السموكينج»، وأرواب الرقص. وتغزو

نفس التوفيقية مجال الموبيليا والديكور الخاص بالسكنى. وتميل المنتجات الصناعية التى يحتفظ بأصولها أحيانا فى متاحف الفن، والتقاليد الشعبية إلى التقليد غير الأمين ويعترف بها المستهلك كما هى، دون أن يمثل هذا خداعا له. ولكن أليس فى هذا كل المتعة التى ينتظرها الانسان من المطبخ؟ فالإستهلاك ما بعد الحداثى ليس مع ذلك مؤسسا على الوهم بقدر ما هو مؤسس على الإشارة. فالإستهلاك ما بعد الحداثى عابر وإشارى يخرج عن الجذور وأحيانا أيضا عن التشخصن. ويأخذ رد فعل المستهلك أشكالا مختلفة. إذ يهرب فى إسرار الزمن عندما يعيد إعطاء قيمة للهيكل التقليدية كالعائلة والدين، والجيرة. كما نرى ميلاد استعمالات يمكن أن تترأى لنا ذات أبعاد رجعية: طقس عائلى «للذكرى»، وللصور وللأشياء المهملة كالبيانو، وساعة الحائط، والاسطوانات القديمة، والخطابات والكتب. إذ نتمسك نحن هنا بمجال يقاوم عملية التسويق الغازية. إن العنف الذى يعبر به عن التمسك بالجيرة، ومنطقة الإقامة أو بالجهة التى نقطنها، يمكن فهمه أيضا باعتباره رد فعل خاصا بالهوية ضد الضغط ما بعد الحداثى للزمان والمكان.

الثقافة والاجتماع الأساليب
والأساليب الاجتماعية Sociotypes:
 مثل هارفى تماما نجد عملية حداثه كرووك Crook، وباكولسكى

Pakulkei وويترز Waters (٧) تقوم ببناء مستويات فى البنية الاجتماعية وتبحث فيها عن فهم التفاضل والدينامية - والثلاثة علماء اجتماع، ويقومون بالتدريس فى تاسمانى Tas-manie باستراليا - ويعتبرون أن التيارات الثلاثة التى تميز المجتمع الحديث كانت موجودة دائما فى الأعمال السابقة. وهى التى كرس لها الآباء المؤسسون لعلم الاجتماع أهم أعمالهم، دون أن يكونوا متفقين على أهميتها النسبية. فى «تقسيم العمل الاجتماعى» سنة ١٨٩٣ يجعل دور كايم من الاختلاف النزعة الرئيسية للمجتمع الحديث. أما بالنسبة لماركس فإنه توسع المجال السلمى وعملية المتاجرة المعممة، بالوقت الحر فى العمل، وبالأشياء فى الخيرات والأنشطة فى الخدمات. أما أخيرا بالنسبة لماكس فيبر فالمجتمع الحديث خضع لعملية ترشييد Ra-tionalisation امتدت فى أشكال خاصة لكل مجال من مجالات الحياة الاجتماعية (العمل، والقانون أو الدين). حسبما يرى علماء الاجتماع الثلاثة فمصر ما بعد الحداثة يبدأ عند عملية الاختلاف Diffé-renciation وعملية التسويق Com-mercialisation وعملية الترشيد Rationalisation، بفعل امتداده، يخلط تأثيراتها الخاصة معا بدلا من أن يقوم بتقويتها. مدعيا «تفكيك» dé-Construction رأس المال، والعمل، و«تحلل» «de-Composition» الطبقات الاجتماعية، و«فك أقران» «de-

"Couplage" المشكلات الاجتماعية، وإبطال مركزية» dé-Centralisation سلطة الدولة «وفك تنظيم» dé-régulation المؤسسات، «ورفع الاختلافية» dé-différenciation بين الثقافة العارفة والثقافة الشعبية، ويستعير علماء الاجتماع الثلاثة تحليلات سكوت لاش Scott Lash (٨) النقدية ليطوروا بها مخططاً «ماكرو اجتماعي» للتغيرات الاجتماعية في المجتمعات المتقدمة.

ويضعون في قلب بنائهم الأطروحة المتقدمة لبومان Bauman وسمارت Smart وقبلهما هارفي Harvy وكامبل Campell: في أن الاستهلاك هو محرك مجتمع ما بعد الحداثة. وتصبح الثقافة لديهم «ما بعد ثقافة» وهي لديهم أيضاً محتواة في أساليب الحياة كالمليس، والأذواق الموسيقية والآراء السياسية وهي جميعاً تكفي لتحديد أسلوب للحياة. وليس مهماً إذا لم يكن لدى الأشخاص المعروفة هويتهم هنا استهلاكات أخرى أو اعتقادات مشتركة. فكل أسلوب للحياة هو عبارة عن تجميع لعناصر متفرقة. وأحياناً تأتي وحدته من محاولة تنسيق إلا أن أساليب الحياة عموماً هي تنظيمات غير ثابتة. وتظل واقعية أسلوب الحياة هي تلك التي تمنحها لها وسائل الإعلام (الميديا) والتسويق. مع ذلك فإن كروك، وبالكولسكي وريتزر يحتفظون لأنفسهم باعتبار أن الحاجات الوهمية المخلوقة هنا غير حقيقية. ويشيرون

إلى ضرورة مواءمة المجمعات الصناعية والبنية الاقتصادية مع طلب سوق متغير وأكثر تجزئاً. من هنا نجد أنفسنا أمام تنظيم اقتصادي تهيم عليه معالجة ثانية وثلاثية السوق وتعدد كفاءات الأيدي العاملة.

التيارات الثلاثة لعملية ما بعد الحداثة:

هل نستطيع بداية من هذه القرارات استخلاص مذهب مشترك ما لهؤلاء المفكرين لما بعد الحداثة؟

بشكل لا يختلف عليه، فجميعهم متفقون على تأكيد تأثير الثقافة والتنظيم الاقتصادي والبناء الاجتماعي بثلاثة تيارات تطويرية شاملة:

* في الاستهلاك الجمعي غير المحدد تتبدل أساليب الحياة فتطول كل المنافع والخدمات عملية تنميط. ولا تعد الثقافة الفنية تشكل عالماً منفصلاً. فيُلغى التعارض بين الثقافة العارفة والثقافة الشعبية. ونتيجة لذلك يتعقد وجه الاستهلاكات ويتغير بطريقة تلقائية عن طريق «عملية تشظي Fragmentation وتلغيق bricolage» (كروك وبالكولسكي وريتزر).

* وتحل أشكال مرنة للتنظيم الصناعي وللعمل في الصناعات الكبرى فيوجه الطلب الإنتاج نحو منافع متعددة وضعيفة نسبياً بمسلسل حيث لايتوقف عدد المسلسلات عن التضاعف. ويشجع الموظفون داخل المؤسسة على أن يعددوا من كفاءاتهم. ويلجأ أصحاب الأعمال

إلى العمل المؤقت، وإلى المعالجة الثانية، وإلى إبطال المحلية والإنطلاق للخارج وحتى للعمل المنزلي. إذ تسمح وسائل الاتصال الحديثة لهم بذلك.

* في عملية ترتيب اجتماعية متدرجة في أعداد صغيرة من الطبقات المتميزة يحل محلها بناء شديد الميوعة: نلاحظ فيه غموض الطبقات المتوسطة. وتشوه التراتبية الاجتماعية في طرفيهما الأقصيين (كروك، وبالكولسكي وريتزر). من جهة فلم يعد العمال يشكلون طبقة. إذ هم في مرتبة بين «تحت طبقة» Under-class متنافرة (مهاجرون، وأشخاص منزولون) والطبقة الوسطى. ومن جهة أخرى ستتميز الطبقة العليا تدريجياً وبشكل كبير عن الطبقة الوسطى. وتصبح حالة الحركة بين الطبقات العليا والوسطى كبيرة. كما تصبح المواقع غير مستقرة.

سيظهر إذن في المجتمع الذي في طريقه إلى عملية ما بعد الحداثة، أساليب الحياة، والصور المرنة للتنظيم الاقتصادي وعملية وسطنة الطبقات الاجتماعية لتحل محل الاستهلاك الجمعي، والإنتاج الفوري وعملية ترتيب اجتماعية مسندة بالدخول التي كانت تميز المجتمع الحديث.

حدود حاجز القراءة:

كيف نميز أطروحات علماء اجتماع ما بعد الحداثة تلك؟ أولاً ينبغي الاعتراف بأن منهجيتهم شديدة الفقر. فيما عدا كولان كامبل، فلم يستغل أي من هؤلاء القراء المعطيات التاريخية

الأصلية بشكل منهجي. وليس لديهم علم بالأحصاءات الاجتماعية أو الاقتصادية فيما عدا دافيد هارفي. كما أنهم ليسوا علماء بالسلالات، ولا حتى مراقبين مبدعين للوقائع الاجتماعية التي تحيط بهم. فمنذ منتصف الثمانينيات وأعمالهم لا تخرج عن التعليق على التعليلات. ومن هنا يبدو واضحا أن النقاط الثلاث للمذهب الذي ذكرناه لا تشكل نظرية منسجمة. إنها عبارة عن عموميات مصطنعة يمكن أن تستخدم كحاجز للقراءة يستفاد به في تصنيف الأحداث الاجتماعية - الاقتصادية، ومن هنا فهي تخرى الصغفى أو الإدارى الذى يعمل فى إدارة عامة أو خاصة. إلا أنها فى مجملها، لا تشكل تفسيراً كلياً للتغير داخل المجتمعات المتقدمة. وأيضاً سيمكننا سوق عديد من الدفوع للأطروحات الأساسية لما بعد الحداثيين. فعندما يتكهن كرووك، وياكولسكى وريتز بأن «أنشكال اختلاف المجال الاجتماعى تنتقل نحو المجال الثقافى، وأن معدلات الحياة تنتقل نحو اساليب الحياة وأن الانتاج ينتقل نحو الاستهلاك» نجدهم يخرسون عن مصدر رئيسى لعدم المساواة: ألا وهو العائد والأموال المالية. إن نظرية لعلم اجتماع شديد الكلاسيكية يبدأ من سيميل Simmel وحتى بورديو Bourdieu توضح أن الثقافة والظلم الاقتصادى بينهما علاقات تكامل. ومن هنا فليس هناك سبب للتفكير فى أن التجزئ الثقافى الموصوف من

قبل ما بعد الحداثيين يلقى تراتبية الدخول. ففى الدراسات التى أجريت حول الثقافة المضادة، وحول الثقافة الشعبية أو حول ثقافة المجموع، نجد أن الطبقات الشعبية لا تعوض فروق الدخول لا بواسطة طريقته فى الحكم على المنتجات السلعية ولا بواسطة إنتاجاتها الخدمية. صحيح أن «طرقها فى العمل» مبدعة إلا أنها لا تختلط بأساليب حياة المستويات الاجتماعية الأخرى. والنقد الثانى الذى يمكننا توجيهه إلى علماء اجتماع ما بعد الحداثة يتصل بالأهمية المبالغ فيها التى يولونها للاستهلاك باعتباره محرك التحول الاجتماعى - الاقتصادى. وحسبما يرون فإن الثقافة عندما تطور من نفوذها على الاستهلاك فإنها ستضع الطلب المتشظى على الخدمات المنزلية داخل الفضاء الاجتماعى غير المستقر فى الزمان. وعندما تتواءم مع هذا الطلب الجديد سيكون أصحاب الأعمال منساقين أكثر فأكثر إلى الأخذ بالمخاطر لحد كبير. ويمتد عدم اليقين هذا الذى يتعاضم إلى أن يجعل من الاستهلاك العامل المهيمن فى النمو الاقتصادى. بالتأكيد كان عدم اليقين هذا موجوداً بشكل أقل تطوراً فى المجتمع الحديث، عندما كان الاستهلاك الجمعى منتصراً. إلا أن المنتجين لم يظلوا مكتوفى الأيدى فى مواجهة هذا التطور. إذ قامت الأقسام التجارية بتطوير دراسات التسويق، وتطور الاستعلام حول المستهلك بنفس تسارع عملية تعقد

سلوكه. ونوع المنتجون مخاطراتهم عندما زودوا من أعداد منتجاتهم. وإذا ما كان الشك فى منتج كبيراً أكثر مما كان عليه فى الماضى، فعلى العكس لا يمكننا الخروج باستنتاج دون برهان وفى نفس الاتجاه عندما نختبر مجموعة متعددة من المنتجات المجاورة التى تنتجها نفس الشركة. إذ يبدو أن الطلب على الأسواق ليس هو الشك الوحيد. فإن التقدم التقنى والاحتمالات السياسية أو المناخية هى أيضاً مصادر لعدم اليقين. بأى حق يمكن التأكيد على أن ضعف الشركات يكمن بشكل كبير فى الطلب أكثر من المصادر الأخرى؟ أخيراً النقد الثالث: حسبما يرى علماء اجتماع ما بعد الحداثة فإن المستهلك الفردى الذى يواجه عرضاً يتنوع باستمرار ويتغير بشكل دائم، سيصبح فاقداً للقدرة على التحكم فى المعلومات اللازمة لحكامه. وسوف تزود الثقافة الأفراد إذن بعلامات لاغنى عنها، وعلى المستوى الجمعى، ستزودهم بجهاز لمقاومة مغامرة النزول عن الحد الأدنى للاستهلاك. وسنلاحظ أولاً أن الثقافة موضع التساؤل ليست شيئاً آخر غير مجمل «الأساليب الاجتماعية» Sociostyles المدارة عن طريق الإعلان والتسويق؛ ولأشياء يبرهن على أنها تماثل شيئاً ما فى قرارات المستهلكين. بالإضافة إلى أنه فيما عدا بعض المواقف الاستثنائية (الريح الأقصى فى اليانصيب أو ميراث عم فى أمريكا)، فالمستهلك ليس تائهاً بالإسراف وتجديد السوق.

بالفعل فكل شراء ليس منغلقا على ذاته (أربيسين Herpin وفيرجييه Verger) (٩). إذ هو مدعو من قبل مكتسبات أخرى سواء مستبقة أو تحققت من قبل. إنه يندرج إذن في مجمل أكثر اتساعا، سواء كان هذا في سلة منافع أو حتى في طريقة حياة. بعيدا عن أن يكون حرا بلا حدود فالمستهلك الباحث عن مصالحه يقوم بتفريق توقعات متعددة يحققها نفس المنتج، هذا المستهلك يكون غالبا في موقف لا يجد فيه ما يبحث عنه، وهي نتيجة مستقاة من ضغوطاته المالية. في ١٩٧١ شجب عالم الاقتصاد تيبور سيتوفسكي -Ti-bor Scitovski (١٠)- جمود سلوك المستهلك الأمريكي. ولكن إذا ما أصبح هذا المستهلك نفسه سفيها فسنجده مع ذلك يظل محافظا في أحكامه الخاصة بالميزانية، إنها خبرته اليومية التي تعلمه أن كل استهلاك خاص يرتبط بالآخرين، لكي يجنى المستهلك نفسه الفائدة المتوقعة. فهو ليس في حاجة لأسلوب الحياة لكي يحوز منها للسلوك. فآثار استهلاكه الماضي تمده بهذا المنهج.

هوامش

- (١) N.Herpin "Au-delà de la Consommation de masse?" dans L'Année Sociologique N°43, 1993.
- (٢) C.Campbell, The Romantic ethic and the Spirit of modern Consumerism, Basil Blackwell, London, 1987.
- (٣) Z. Bauman, intimations of Postmodernity, Routledge, London, 1992.
- (٤) B.Smart, Moderne Conditions, Postmodern Controversies, Routledge, London, 1992.
- (٥) D.Harvy, The Condition of Postmodernity, and inquiry into the origins of Cultural change, Basil Blackwell, London, 1989.
- (٦) G. Lipoversky, L'Empire de l'éphémère, Gallimard, 1987.
- (٧) S.Crook, J.Pakulski et M.Waters, Postmodernization, change in advanced Societ, Sage, London, 1992.
- (٨) Scott Lash, Sociology of Postmodernism, routledge, London, 1990.
- (٩) N. Herpin, D.Verger, "Sont-ils devenus fous? La Passion des français pour les animaux familiers", Revue française de Sociologie, XXII, 265-286, 1992.
- (١٠) Tibor Scitovsky, L'Economie Sans Joie, Première ed. 1972, Calmann-Lévy, 1982.

ببلوغرافيا

- Bryan S.Turner, Theories of modernity and Pos-modernity, Sage, London, 1990.
- Daniel Bell, The Cultural Contradictions of Capitalisme, Basic Books, New York, 1976.
- Nicolas Herpin, "Socio-Style", Revue française de Sociologie, XXVII, 265-272, 1986.
- Alvin Toffler, The Third Wave, Pan Books, London, 1983.
- Zugmunt Bauman, Modernity and The Holocaust, Polity press, Cambridge, 1989.
- Mike Featherstone, Consumer culture and Pos-modernism, Sage, London, 1991.



البحث عما بعد الحادثة

بقلم: ستفن بست؛ ودوغلاس كيلنر ترجمة : أزراج عمر*

المؤسسة سابقاً. بسبب الخصومات (ما بعد الحادثة) المتشعبة سنقترح القيام بشرح وفضز الاختلافات الموجودة بين روابط نظرية (ما بعد الحادثة) ، وتحديد مواقعها المركزية، وأفكارها. وحدود قصورها وكما سترى فإنه لا توجد هنالك نظرية (ما بعد الحادثة) موحدة ولا توجد ثمة حتى مجموعة من المواقف المتماسكة، وبالأحرى، فإن الإنسان يصطدم بالتنوع بين النظريات التي غالباً ما تجمع من غير تمييز وتوضع في خانة (ما بعد الحادثة) وبتعددية مواقف ما بعد الحادثة المتصارعة في الأغلب. وكذلك فإن الفرد يصطدم بعدم صلاحية فكرة (ما بعد الحادثة) وبقلة التنظير لها، وذلك في النظريات التي تتبنى مثل هذه المصطلحات من أجل توضيح بعض الكلمات المفتاحية في داخل عائلة مفاهيم (ما بعد الحادثة) فإنه من المفيد

الحادثة) نفسها. فالمدافعون عن (ما بعد الحادثة) ينتقدون بعنف الثقافة التقليدية، والنظرية التقليدية، والسياسات التقليدية في حين يجيبهم المدافعون عن تقليد الحادثة، إما بواسطة تجاهل المتحدي الجديد، أو بشن هجوم عليه بالمقابل، أو بواسطة بذل محاولة للتلازم معه والاستيلاء على الخطابات ، والمواقف الجديدة. إن نقاد منعطف (ما بعد الحادثة) يحتاجون بأنها إما هي موضة عابرة، واختراع المثقفين الخادع من أجل البحث عن خطاب جديد، ومصدر للرأس المال الثقافي، أو هي أيديولوجية محافظة أخرى تحاول أن تحط من قيمة نظريات، وقيم الحادثة التي نشد الخلاص. ولكن انبعاث خطابات (ما بعد الحادثة) واشكاليات (ما بعد الحادثة) يثير القضايا التي تقاوم الطرد السهل أو الدمج التبسيطي ضمن النماذج

على مدى العقدين الماضيين سيطرت النقاشات ما بعد الحادثة على المشهد الثقافي، والفكري، وفي كثير من الحقول وعبر العالم، هذا وقد برزت المناظرات الجدالية من نظرية الجمالية والثقافية حول ما إذا كانت (الحادثة) في الفنون قد ماتت، أم أنها لم تمت، وحول نوعية الفن (ما بعد الحداثي) الذي جاء بعدها. ففي الفلسفة انفجرت المناقشات بشأن ما إذا كانت تقاليد الفلسفة الحديثة قد انتهت أم لا. وهكذا بدأ الكثيرون يحتفلون بفلسفة (ما بعد الحادثة) الجديدة المرتبطة بكل من نيته، وهيدغر ودريدا وروزي، ليونار وآخرين.

وفي آخر الأمر فإن الهجوم (ما بعد الحداثي) أثمر نظريات اجتماعية وسياسية جديدة، ومجاولات نظرية أيضاً، وذلك لتحديد الجوانب المتعددة الأوجه لظاهرة (ما بعد

(*) باحث وشاعر جزائري يعيش الآن في إنجلترا.

التمييز بين خطابات الحديث وما بعد الحديث، ففي البداية ينبغي علينا أن نميز بين الحداثة التي صيغت كمفهوم العصر الحديث، وبين (ما بعد الحداثة) كاصطلاح مرحلي لوصف المرحلة التي تلي - على نحو مرسوم - الحداثة هنالك خطابات كثيرة للحداثة. كما أن هنالك بالتالي خطابات كثيرة لـ (ما بعد الحداثة) والمصطلح يشير إلى تنوع التحولات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، والثقافية. فالحداثة كما نظر لها كارل ماركس، وفيربر، وآخرون هي مصطلح تاريخي دوري يشير إلى المرحلة التي تلي (القرون الوسطى). أو الاقطاعية. وبالنسبة لبعض فإن (الحداثة) مضادة للمجتمعات التقليدية، وهي مطبوعة بالابداع، والجدة، والنشاطية. فالخطابات النظرية للحداثة منذ (ديكارت) ومروراً بمعصر التنوير، نتاجاتها قد دافعت عن العقل كمنبع للتقدم في المعرفة، والمجتمع، وكمكان ذي امتياز للحقيقة، وكأس للمعرفة المنهجية. ولقد تم الاعتقاد في العقل وقدرته على اكتشاف اسس معيارية نظرية، وعملية والتي عليها يمكن بناء أنظمة الفكر والعمل، وعليها يمكن إعادة بناء المجتمع، ان مشروع التنوير فعال أيضاً في الثورتين الأمريكية، الفرنسية، وثورات ديمقراطية أخرى، تلك التي حاولت ان تقلب العالم الاقطاعي، وأن تنتج النظام الاجتماعي المتميز بالمساواة، والعدل، والذي يجسد العقل، والتقدم الاجتماعي. فالحداثة

الجمالية قد انبعثت من الحركات الحداثية الطليعية الجديدة، ومن الثقافات الثانوية البوهيمية، التي تمرت على الجوانب التفرجية للصنع والعقلنة. ولقد دخلت الحداثة إلى الحياة اليومية عبر انتشار الفن الحديث، ومنوجات المجتمع الاستهلاكي، والتكنولوجيا الجديدة، وأنماط النقل، والمواصلات، انه يمكن وصف الفعاليات التي بواسطتها انتجت الحداثة العالم المصنّع والكولونيالي بالحديث، وهو مصطلح يدل على عمليات التفريد، والعلمنة، التصنيع، والتمييز الثقافي، والتمدن، والبرقطة، والعقلنة، والبضنة تلك العمليات التي شكلت مجتمعة العالم الحديث. ولكن بناء الحداثة قد انتج المعاناة، والبؤس بلا حدود لضحاياها من فلاحين، وبروليتاريا، وحرفيين ظلموا من قبل التصنيع الرأسمالي، ونساء أقصين من المجال العمومي وشعوب تعرضت للإبادة الجماعية من قبل الاستعمار الرأسمالي. هذا وقد أنتجت الحداثة أيضاً مجموعة من مؤسسات الانضباط، والممارسات والخطابات التي تعطي الشرعية لأنماط سيطرتها وتحكمها، ففي (جدل التنوير) لهوركيمر وأدورنو وصف للعملية التي بواسطتها تحول العقل إلى ضده، وتحولت وعود التحرر التي بشرت بها الحداثة إلى أشكال مقنعة من الظلم والسيطرة. ولكن منافع الحداثة (هبرماس طوال سنوات ١٩٨١ - ١٩٨٧) يزعمون بأن الحداثة تملك امكانية غير مستنفدة) موارد تجعلها

تقهر عجزها. ومظاهرها الهدامة، وعلى أية حال فإن نظريات ما بعد الحداثة تزعم بأنه في مجتمع وسائل الإعلام التكنولوجية المتقدمة المعاصر فإن عمليات التغيير، والتحول هي بصدد انتاج مجتمع (ما بعد حداثي) جديد، كما أن المدافعين عن هذه النظريات يزعمون بأن عصر (ما بعد الحداثة) يؤسس مرحلة جديدة من التاريخ، وشكلاً ثقافياً، اجتماعياً جديداً يتطلبان معاً مفاهيم، ونظريات جديدة، ويزعم منظرو (ما بعد الحداثة) (بودريار- ليوتار- هافي إلخ) بأن التكنولوجيات مثل الكمبيوتر، ووسائل الإعلام، وأشكال المعرفة الجديدة، والتغيرات في النظام الاقتصادي، الاجتماعي هي بصدد انتاج شكل اجتماعي (ما بعد الحداثي) يؤول بودريار وليوتار هذه التطورات على أساس أنها أنماط جديدة من الإعلام، والمعرفة، والتكنولوجيات، في حين يؤول المنظرون الماركسيون الجدد مثل جيميسون وهارفي ما بعد الحديث على أنه تطور للمرحلة العليا للرأسمالية المطبوعة بدرجة كبيرة من الاختراق الرأسمالي، وجملة متجانساً كونياً. هذه العمليات تنتج أيضاً تشظيات ثقافية مطردة، وتغيرات في تجربة الفضاء والزمن، ونماذج جديدة من التجربة، والذاتية، والثقافة، وتوفر هذه الشروط قاعدة ثقافية واقتصادية - اجتماعية لنظرية (ما بعد الحداثة) ويوفر تحليلها منظوراً من خلاله يمكن لنظرية (ما بعد الحداثة) أن تزعم أن تكون في طليعة التطورات

والمعارضة، إلى جانب التمييز بين الحداثة وما بعد الحداثة في حقل النظرية الاجتماعية. فإن خطاب ما بعد الحداثة يلعب دوراً مهماً في حقل الجماليات والنظرية الثقافية، ويدور النقاش هنا حول التمييز بين (الحداثوية) وبين (ما بعد الحداثوية) في الفنون. ففي داخل هذا الخطاب يمكن أن تستخدم (الحداثوية) لوصف الحركات الفنية للعصر الحديث (الانطباعية - الفن للفن - التعبيرية - السريالية - وحركات طليعية أخرى) في حين أن (ما بعد الحداثوية) يمكن أن تصف تلك الأشكال الجمالية المتنوعة والممارسات التي تحيي بعد الحداثوية، والتي تتقاطع معها، وتشمل هذه الأشكال معمار روبرت فانتيري وفيليب جونسون والتجارب الموسيقية لجون كايج وفن وور هول ورستشبرغ وروايات بنشن وبالارد وأفلام مثل (بلاد روني) و (بلو فيلفنت). فالنقاش يتركز حول ما إذا كان يوجد أو لا يوجد تمييز مفهومي حاد بين (الحداثوية) و (ما بعد الحداثوية)، وحول الجدارة النسبية وحدود عجز كل من الحركتين أن خطاب (ما بعد الحداثة) يبدو

كذلك في حقل النظرية، ويركز على نقد النظرية الحديثة، ابتداء من مشروع ديكارت الفلسفي، مروراً بمصر التنوير إلى نظرية كونت الاجتماعية، وماركس، وفير، وآخرين انتقدت الحداثة بسبب بحثها عن أساس المعرفة، وبسبب مزاعمها البكونية والكلية وبسبب عجزها عن كونها تزودنا بالحقيقة الدائمة، وكذلك بسبب عقلانيته المخادعة المزعومة. وعلى نحو معاكس فإن المدافعين عن نظرية الحداثة يهاجمون نسبة وعدم عقلانية، وعدمية (ما بعد الحداثة). ان نظرية ما بعد الحداثة تقدم على نحو خاص جداً نقداً للتمثيل، وللاعتقاد الحديث بأن النظرية تعكس الواقع. وعوضاً عن ذلك فإنها تتمسك بالمواقف المنظورية، وبالنسبية على أساس أن النظريات في أفضل حالاتها توفر منظورات جزئية، وأن كل التمثيلات المعرفية للعالم متوسط فيما بينها تاريخياً وألغياً. ووفقاً لذلك فإن بعض نظريات ما بعد الحداثة ترفض المنظورات الكبرى والكلية للنظر إلى المجتمع والتاريخ، وتلك المنظورات المفضلة من قبل نظرية الحداثة لصالح النظرية الصغرى،

والسياسات الصغرى (ليونار ١٩٨٤) وترفض نظرية ما بعد الحداثة كذلك الافتراضات الحديثة للتماسك الاجتماعي، وأفكار العلية لصالح التعددية، والتشظي، واللاحتمية، وبالإضافة إلى ذلك فإن نظرية ما بعد الحداثة تهمل الموضوع الإنساني العقلاني والموحد الذي سلمت به نظرية الحداثة، وذلك لصالح الموضوع الإنساني المتشظي والمزحج عن المركز اجتماعياً وألغياً، وهكذا فمن أجل تفادي الارتباك فإننا سوف نستخدم مصطلح (ما بعد الحداثة) Post-Modernity لوصف المرحلة التي تلي (الحداثة) Modernity، (ومصطلح (ما بعد الحداثوية)، لوصف الحركات والانتاجات في الحقل الثقافي التي يمكن أن تميز عن الحركات والنصوص والممارسات (الحداثوية) وسنميز أيضاً بين نظرية الحداثة، ونظرية (ما بعد الحداثة) وكذلك بين السياسات الحداثوية المطبوعة بسياسات الحزب، أو الحزب أو البرلمان، أو الاتحادات النقابية المتضادة مع سياسات (ما بعد الحداثة) المرتبطة بالمحلي، والمركزة على السياسات الصغرى التي تتحدى عدداً كبيراً من الخطابات واشكال القوة المؤسسية.

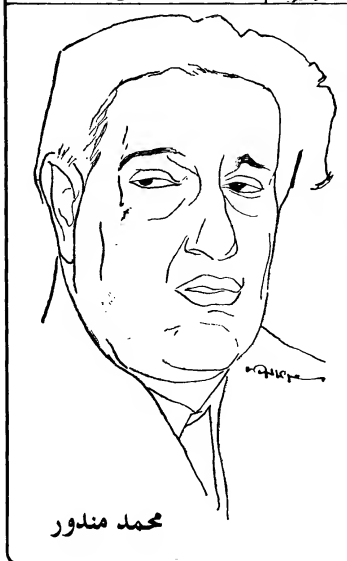
هوامش

* هذا النص هو جزء من فصل حول أصول وجذور مصطلح (ما بعد الحداثة) يضمه كتاب من تأليف ستيفن بست ودوغلاس كينلر ويحمل عنوان نظرية (ما بعد الحداثي).

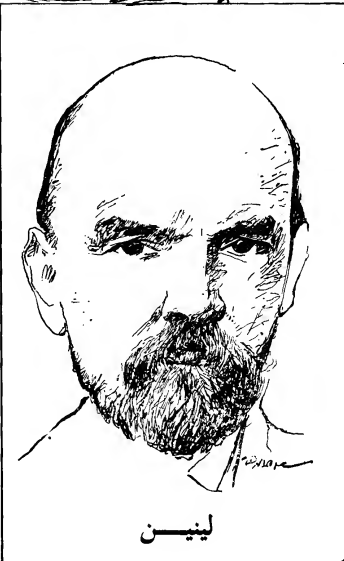
** يلاحظ أن الكثير من الكتابات النقدية باللغة العربية تخلط بين مصطلح (الحداثة) Modernity وبين مصطلح (الحداثوية) Modernism وبين مصطلح (ما بعد الحداثة) وبين مصطلح (ما بعد الحداثوية) Post-Modernism ولقد أدى هذا الاختلاط إلى كثير من الأخطاء المعرفية والمفهومية ولعل العودة إلى كتاب الدكتور محمد أركون (الفكر الإسلامي - قراءة علمية) تنفيذ في توضيح الفروق بين هذه المصطلحات.



كمال الدين رفعت



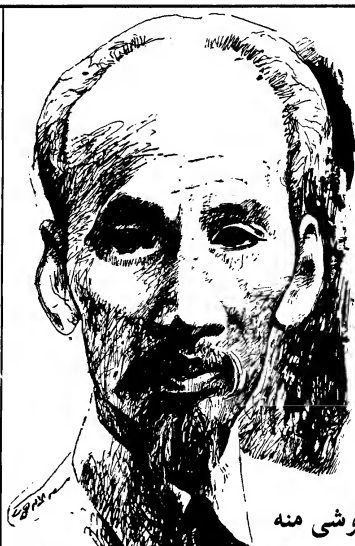
محمد مندور



لينين



محمد فرید



هوشی منہ



ارنستو جیفارا



محمود آمین العالم



أحمد عباس صالح



يوسف واصف



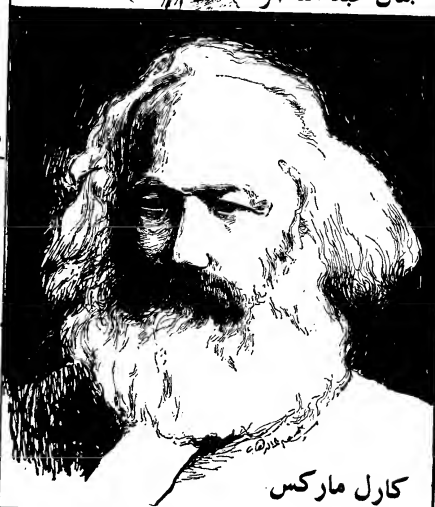
جمال عبد الناصر



سينوت حنا



معين بيسس



كارل ماركس

منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

[*https://twitter.com/SourAlAzbakya*](https://twitter.com/SourAlAzbakya)

<https://www.facebook.com/books4all.net>